



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

# Reflexiones críticas y líneas de investigación en Estudios Sociales

Adrián José Perea Acevedo, Óscar Useche Aldana,  
Adrián Serna-Dimas, Mario Montoya Castillo

Claudia Luz Piedrahita Echandía  
Editora



UNIVERSIDAD DISTRITAL  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Doctorado en Estudios Sociales  
Universidad Distrital Francisco José de Caldas



CLACSO  
Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



# Reflexiones críticas y líneas de investigación en Estudios Sociales

Adrián José Perea Acevedo, Óscar Useche Aldana,  
Adrián Serna-Dimas, Mario Montoya Castillo



UNIVERSIDAD DISTRITAL  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Doctorado en Estudios Sociales  
Universidad Distrital Francisco José de Caldas



CLACSO  
Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

*Sistema de Bibliotecas de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas  
Catalogación en la publicación (CEP)*

Reflexiones críticas y líneas de investigación en Estudios Sociales. / Adrián José Perea Acevedo, Adrián Serna-Dimas, Mario Montoya Castillo... [y otros 5]. -- Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas ; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales ; DES, Doctorado en Ciencias Sociales Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2022.

123 páginas; 24 cm. (Biblioteca Iberoamericana en Estudios Sociales)

ISBN: 978-958-787-330-6 ISBN digital: 978-958-787-331-3

1. Investigación social
2. Investigación cualitativa
3. Investigación social - Metodología
4. Metodología en ciencias sociales

300.72: CDD 21 edición.



UNIVERSIDAD DISTRITAL  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

### Universidad Distrital Francisco José de Caldas

**Rector:** Giovanni Mauricio Tarazona Bermúdez

**Vicerrectora Académica:** Mirna Jirón Popova

**Vicerrector Administrativo:** Elverth Santos Romero

**Decano Facultad de Ciencias y Educación:** Ómer Calderón

**Directora Doctorado en Estudios Sociales:** Claudia Luz Piedrahita Echandía

**UD**  
Editorial

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

© Doctorado en Estudios Sociales

© Adrián José Perea Acevedo, Adrián Serna-Dimas, Mario Montoya Castillo, Óscar Useche-Aldana, Francisco Sierra, Álvaro Oviedo, Orlando Martínez Montoya, Humberto Alexis Rodríguez

**ISBN:** 978-958-787-330-6

**ISBN digital:** 978-958-787-331-3

**Primera edición:** agosto de 2022

**Edición:** Sección de Publicaciones, Universidad Distrital Francisco José de Caldas

**Dirección Sección de Publicaciones:** Rubén Eliécer Carvajalino C.

**Coordinación editorial:** Nathalie De la Cuadra N.

**Diagramación:** Andrés Gutiérrez Urrego



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

### Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clasco)

**Secretaría Ejecutiva:** Karina Batthyány

**Director de Formación:** Nicolás Arata

**Directora Editorial:** Fernanda Pampin

**Director de Formación y Producción Editorial:** Nicolás Arata

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168| C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875| clasco@clacsoinst.edu.ar | www.clasco.org



Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi)

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de Clasco

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de Clasco.

# Contenido

Presentación	7
<i>Mario Montoya Castillo</i>	
Convergencias críticas en la línea Subjetividades, Diferencias y Narrativas, del Doctorado en Estudios Sociales	11
<i>Adrián José Perea Acevedo</i>	
Estudios sociales y convergencias críticas en la línea Poder, Política y Sujetos Colectivos	31
<i>Óscar Useche-Aldana</i>	
<i>Francisco Sierra</i>	
<i>Álvaro Oviedo</i>	
<i>Orlando Martínez Montoya</i>	
Los estudios sociales: continuidades, rupturas y convergencias. Un panorama desde los estudios sociales de la memoria	53
<i>Adrián Serna Dimas</i>	
Los estudios sociales en la línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura	85
<i>Mario Montoya Castillo</i>	
<i>Humberto Alexis Rodríguez</i>	





## Presentación

Mario Montoya Castillo

Este libro plasma la idea según la cual, “solo permanecen los valores orientadores” (Jünger, 1994, p. 13). Nuestra orientación es de *apertura-devenir*, que nos recuerda que:

[...] devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. [...] Una conversación podría ser eso, el simple trazado de un devenir. (Deleuze y Parnet, 1980, p. 6)

En este sentido, el presente libro es el fruto de una larga conversación que será siempre inacabada y en la que los finales son apertura a nuevos caminos. El propósito de este proyecto editorial es guardar y cuidar en la memoria los trayectos, los caminos recorridos por el grupo de profesores y estudiantes del Doctorado en Estudios Sociales (DES) para llegar a habitar los lugares de lo *múltiple-diverso-mutante*; para habitar existencias que emergen de contextos específicos con sus reglas que determinan sus objetos, realidades y verdades.

Las rutas por las que se transita no son el terreno de lo apacible. Se habita la línea del peligro para avanzar por terrenos abismales en los que y emergen las problematizaciones que enrutan hacia la mirada crítica y acontecimental de lo social que, como se indica en las páginas de este libro, “es muchas veces telúrico y siempre perturbador; sacude las normalidades instituidas e irrumpe en un amplio campo de procesos que van desde la molecularidad de la vida cotidiana hasta la molaridad de lo mil veces regulado y constituido”. En la mirada crítica y acontecimental, cada individuo o sociedad estaría a la escucha atenta de su existencia, de sus verdades, de sus apuestas políticas, de su necesidad y esfuerzo por expresarse; una mirada



crítica que interroga la verdad, que abre la comarca de nuevos territorios, nuevas formas de darle sentido a la existencia.

Se trata de estar en una actitud crítica y de escucha atenta de lo que acontece en el mundo de la vida, pues, al decir de Paz (2005):

[...] la crítica no es sino uno de los modos de operación de la imaginación, una de sus manifestaciones. En nuestra época la imaginación es crítica. Ciertamente, la crítica no es el sueño pero ella nos enseña a soñar y a distinguir entre los espectros de las pesadillas y las verdaderas visiones. La crítica es el aprendizaje de la imaginación en su segunda vuelta, la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo. (p. 155)

Afrontar la realidad del mundo nos ubica en prácticas sociales y culturales situadas y contextualizadas, para transformar nuestros territorios y sus tensiones.

La orientación de *apertura-devenir* en los estudios sociales, como apuesta política y curricular, exige revisar las relaciones posibles entre sociedad y universidad, en particular en las dimensiones metodológicas, epistemológicas, éticas y políticas que permitan abrir nuevas posibilidades de formación-investigación en las que sea posible experimentar, ficcionar y criticar, en particular, en tiempos en los que las prácticas sociales y sus comprensiones son cada vez más autoritarias (cf. Denzin, 2008). En este sentido, hay una necesidad urgente, al decir de Braidotti (2020), de “que las universidades enseñen pensamiento crítico y alternativas creativas, [que proporcionen] salidas y posibilidades a un amplio rango de ciudadanos. Necesitamos programas educativos para toda la vida [...]. Pero también necesitamos planes de estudio experimentales y vanguardistas para la juventud de hoy” (pp. 101, 102), para una juventud y una sociedad que vive en tiempos oscuros, que olvida por momentos que todo esfuerzo apunta al goce de vivir, a dar sentido a la vida, a mantener viva la curiosidad como experimentación que debe instalarse en todos los espacios de la vida, pues experimentar está en las proximidades del verbo liberar, desde donde sería posible un habitar espiritual, en el sentido que el Doctorado en Estudios Sociales lo ha abordado; es decir, como la posibilidad de adoptar una forma de vida, un arte de vivir. Esta espiritualidad seguramente ponga en tensión lo que somos los seres humanos y sus posibilidades de futuro, en el que se engranan los saberes, la historia-narración del devenir humano, el reconocimiento de una humanidad global que comparte gran parte de su destino y en el que es preciso encontrar puntos de convergencia entre las ciencias experimentales, la política, la economía, la sociedad civil, las artes, las poéticas, las estéticas prosaicas, el mundo de la vida.





Estas convergencias críticas avanzan por fronteras borrosas y brumosas en las que siempre hay una exigencia de composición, recomposición, interpretación y reinterpretación de los fenómenos sociales, de sus contextos, de sus problematizaciones que expresan una “totalidad”, un mundo cambiante y contradictorio, pues allí convergen existencias diferentes que se sobreponen a los criterios de verdad, realidad y mundo verdadero para, mejor, habitar en un mundo como obra de arte en permanente construcción. Esta orientación convergente no solo se cuestiona los horizontes de formación de lo social, sino que además crea otros modos de comprensión del mundo y otras formas de ser, pensar, sentir y hacer, siempre en procura de reafirmar la vida, en tiempos en los que “casi” todo saber privilegia lo económico o el incremento económico. Una época en la que se reafirma una ontología de ciencia y técnica en la cual domina la medición, el cálculo y las estadísticas que pueden y deben proyectarse en las pantallas de los reflectores, circunscritas a la acumulación de riqueza, productividad y rentabilidad. Todo esto está distante de lo que se quiere indicar cuando decimos que nuestra apuesta política fundamental es reafirmar la vida.

Así, pues, este libro es el resultado de una coconstrucción, de un ejercicio dinámico y mutable que da cuenta de una mirada crítica de los estudios sociales, de lo que hacemos en este doctorado desde algunos andamiajes metodológicos y epistemológicos de nuestro trabajo, de los abordajes de cada una de las líneas y también de las convergencias que se pueden tejer entre estas y el mundo de la vida. En fin, este libro da cuenta del techo espiritual que se ha compuesto desde las cuatro líneas de investigación del doctorado, a saber: 1) Subjetividades, Diferencias y Narrativas; 2) Poder, Política y Sujetos Colectivos; 3) Memoria, Experiencia y Creencia, y 4) Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura.

Narrar estos trayectos es reconocer nuestra propia historia, en la que están presentes dos series discursivas que articulan nuestro proceso de formación-investigación; estas series son *vida-poder-cultura* y *crítica-ficción-experimentación*, que constituyen el espacio donde todo es mutable y siempre sujeto de examen. Por lo pronto, presentamos el trayecto de nuestras conversaciones en el interior del doctorado o, mejor, el trazado de un devenir del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

## Referencias

- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Pre-Textos.
- Denzin, N. K. (agosto 2008). Los nuevos diálogos sobre paradigmas y la investigación cualitativa. Un compromiso en la relación universidad-sociedad. *Reencuentro*, (52), 63-79.



Jünger, E. (1994). Sobre la línea. En E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo* (pp. 11- 69). Paidós.

Paz, O. (2005). *Posdata*. Siglo XXI.





# Convergencias críticas en la línea Subjetividades, Diferencias y Narrativas, del Doctorado en Estudios Sociales

Adrián José Perea Acevedo

En este apartado, se explicitan las elecciones metodológicas que la línea de investigación Subjetividades, Diferencias y Narrativas, del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, ha planteado en torno a la cuestión de la crítica como interacción epistemológica y política, en la investigación sobre la producción y constitución de subjetividades. En ese orden de ideas, se proponen tres momentos en este ejercicio: 1) establecer las definiciones de *problematización*, *campo de problematización* y *campo de posibilidad*, como puntos de partida de la propuesta, para dar cuenta de su impacto en una comprensión particular de los Estudios Sociales; 2) explicitar los campos de problematización, como puntos de convergencia de los énfasis, y 3) determinar los modos como estos elementos sostienen la evolución del trabajo formativo e investigativo de la línea, en términos de *campo de posibilidad*.

## Los puntos de partida

1. Son las problematizaciones emergentes, en tanto agenciadas por sujetos sociales como desafío a ciertas situaciones políticas en las que están inmersos, las que constituyen puntos de convergencia de la línea y sus énfasis, al entrecruzarse en la cuestión de la configuración y producción actual de modos de existencia. Por *campo de problematización*<sup>1</sup> se quiere

11



---

1 Sobre la relación entre problematización y pensamiento, Foucault propone un ejercicio crítico que consista en “la elaboración de un dominio de hechos, prácticas y pensamientos”, que planteen problemas a la política. “Se trata [...] de un movimiento de análisis crítico mediante el cual se

decir la configuración de un espacio de interrogantes y contrapropuestas que agentes sociales específicos y comprometidos usan como herramienta crítica y propositiva, frente a una situación política particular.

Dicho de otro modo, este campo está constituido por los cuestionamientos de sujetos ubicados en contextos delineados por relaciones de poder en los que se desencadenan “luchas subjetivas”<sup>2</sup>. Así, por ejemplo, las preguntas que emergen hoy acerca de la relación entre nuestro modo de vida y sus consecuencias ecológicas; la discriminación y la exclusión sistemática de las diferencias culturales y existenciales; el control de la vida cotidiana, desplegado en dispositivos de prevención de riesgos como el contagio o el sedentarismo, o la sobreexposición de la identidad en redes sociales circunscriben un conjunto de problematizaciones y alternativas de solución. Estas alternativas son planteadas por sujetos específicos, como juego político que compone y actualiza el entramado vida-poder-cultura.

Ahora bien, a pesar de la multiplicidad de los interrogantes y emplazamientos estratégicos configurados en estas problematizaciones, tienen en común una pregunta, simple y compleja al mismo tiempo: ¿quiénes somos?, o mejor ¿cómo ocurrió que este modo de vida que llevamos nos haya puesto en situaciones en las que no tenemos más remedio que pensar en cómo ser diferentes? En ese sentido, puede afirmarse que nuestro presente se caracteriza por la irrupción permanente de solicitudes inaplazables de reconocimiento político y libertades reales, exigidas por formas de existencia (sujetos y subjetividades) que no aceptan los límites de acción producidos por los juegos estratégicos institucionales, propios de la subordinación actual de la democracia a las finalidades del capitalismo de mercado.

Además, aunque estas luchas se apoyen estratégicamente en la cuestión de los derechos universales y en la exigencia de justicia inherente al proyecto democrático, desafían, a su vez, los presupuestos ontológicos, epistemológicos, éticos, estéticos y políticos de ese proyecto, al organizarse en torno a la afirmación de formas *otras* de ser (ontología-ética), así como en posibilidades creativas en la acción (ética-estética), la asociación (política-estética) y la producción (epistemológica-económica), impulsadas por ejercicios críticos expresados en problematizaciones específicas (epistemología-política).




---

procure ver cómo se han podido construir las diferentes soluciones a un problema; también, cómo estas diferentes soluciones se desprenden de una forma específica de problematización” (Foucault, 1999, pp. 351-361).

2 “Son luchas que cuestionan el estatus del individuo: por un lado, afirman el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace al individuo verdaderamente individual. Por otro, atacan todo lo que separa al individuo, lo que rompe sus lazos con otros, escinde la vida comunitaria, fuerza al individuo a volverse sobre sí y le ata a su propia identidad de manera constrictiva” (Foucault, 2015, p. 323).

2. En cuanto desafío planteado por sujetos específicos en contextos concretos, la problematización es susceptible de ser considerada desde una primacía epistemología-política que posibilita delinear el campo y sus interacciones. Al asumir que un ejercicio crítico consiste en hacer inteligible el presente y el contexto de donde emerge la problematización, este modo de conocimiento termina siendo una variable estratégica en las luchas subjetivas y sus articulaciones al control de dispositivos o modalidades gubernamentales: “La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault, 2018, p. 52). Así, visibilizar una problematización implica establecer el campo de interrogantes que emergen y sus efectos en los discursos y las prácticas donde se ubica.

3. Las elecciones críticas de la línea proponen que delinear un campo de problematización empieza con hacer visibles los límites desde las series discursivas, las del doctorado en términos generales, y las de los énfasis en términos específicos; así como sus interacciones, a través de la ficción metodológica del “poliedro de inteligibilidad” (Perea, 2021, p. 17), el cual se plantea como herramienta crítica para establecer el campo de posibilidad, entendido como espacio de libertad, resistencia y creatividad.

Así, la primera serie “vida, poder, cultura” permite ubicar la problematización en la especificidad de esta interacción, aclarando sus elementos básicos en términos de los modos de vida que cuestionan lo político en luchas subjetivas precisas. La segunda serie, “crítica, ficción, experimentación”, hace patentes los ejercicios críticos que emergen o acompañan las luchas subjetivas, al dar cuenta de la producción de las verdades y sus usos estratégicos. Al reconocer el carácter contingente y situado de estas, es posible crear otras desde los interrogantes que impulsan otros saberes. Es entonces cuando se ponen a prueba modos de vida provisionales y meditados, cuyo objeto es enfrentar, desde su creatividad, la captura vital de los dispositivos y modalidades gubernamentales.

El poliedro de inteligibilidad sirve, entonces, como herramienta analítica de las relaciones que se configuran en la especificidad de la problematización, en términos de los modos de vida producidos (ontología), los saberes presentes y posibles (epistemología), las relaciones que el sujeto despliega sobre sí, como condición de gobierno o resistencia (ética), las experimentaciones creativas (estética) y las nuevas formas de asociación emergentes (política). Estas relaciones funcionan en el marco de sistemas productivos (economía), en la particularidad de su presente y las condiciones que lo hicieron posible (historia) y desde un modo de dar cuenta del contexto (metodología).

En este sentido, puede decirse que el poliedro de inteligibilidad sirve como instrumento de investigación, pues, al componerse con las series



discursivas, configura una máquina abstracta que se llena con las reglas concretas del empirismo de la problematización. Al circunscribir este campo, también se localizan las alternativas creativas que se despliegan en estas luchas; es decir, las resistencias y los procesos creativos que abren campos de posibilidad; espacios para el despliegue de la libertad y de la experimentación.

4. De ese modo, al delinear los campos (de problematización y posibilidad), la línea de investigación y sus énfasis diseñan y ficcionalizan su estrategia metodológica, desde sus tradiciones y perspectivas críticas, así como desde las máquinas de preguntas, que se componen con los saberes contruidos por los sujetos inmersos en la problematización para formalizar una investigación doctoral.

Los anteriores elementos permiten proponer una perspectiva de los Estudios Sociales, en términos de “convergencia crítica”, entendida como “la emergencia de articulaciones ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas y políticas, producidas por las problematizaciones sociales de la actualidad. Tal emergencia construye una primacía epistemológico-política de las problematizaciones situadas, que demanda alternativas metodológicas no susceptibles de encuadrarse en una perspectiva convergente transdisciplinaria.

Se trata de ficcionalizar y experimentar posibilidades de investigación que se ocupen de las articulaciones que la problematización produce, más que de mantener las disciplinas y sus reglas epistemológicas en el refugio de una convergencia *en torno* al problema” (Perea, 2019, p. 9). Esta convergencia, propuesta por el DES en 2016, se conecta en algunos elementos con la propuesta por Braidotti (2020) en *El conocimiento posthumano*:

Describir la ubicación de lo poshumano como la convergencia de varias velocidades de transformación contradictorias no empezaría siquiera a aproximarse a las tensiones y paradojas que genera, ni al dolor y a la ansiedad que este evoca. En semejante contexto, ni las nociones universalistas de “Hombre” ni las reivindicaciones excepcionales del *ánthropos* llegan a ser suficientes para explicar cómo se supone que debemos enfrentarnos a este reto. Unas posiciones tan obsoletas como estas no nos ayudan a entender cómo se produce y se distribuye el conocimiento en esta época nuestra de mediación altamente tecnológica y de desastre ecológico, conocida como Antropoceno. Dejando a un lado la soberbia humana, a no ser que se sienta uno a gusto con la complejidad multidimensional, nadie puede sentirse en casa en el siglo XXI. (p. 9)



Como puede verse, la caracterización del presente que plantea Braidotti muestra un entramado complejo de elementos entre los que se encuentran los límites de los discursos disciplinarios, para dar cuenta de nuestras problematizaciones globales más urgentes:

En el núcleo de esta difícil situación —aunque no como su única causa— se encuentra el grado de intervención tecnológica sin precedentes que hemos alcanzado y la intimidad que hemos llegado a desarrollar con los artefactos tecnológicos. Y, aun así, la condición poshumana no puede reducirse simplemente a un caso agudo de mediación tecnológica. Esta convergencia, con su combinación característica de veloces transformaciones y desigualdades persistentes, es planetaria y se da a múltiples escalas (Banerji y Paranjape, 2016). Afecta tanto a las ecologías sociales y ambientales como a la psique individual y a los paisajes emocionales compartidos. No es un acontecimiento lineal. (Braidotti, 2020, p. 9)

La construcción actual de conocimiento sobre lo social se ve desafiada, entonces, por cuestionamientos acerca del alcance de los métodos de las ciencias sociales, a la hora de dar cuenta de esta complejidad y velocidad. Aunque está claro que lo que hemos llamado “convergencia crítica” no es equivalente a “convergencia poshumana”, ambas tienen en común el hecho de afrontar el presente desde su complejidad relacional, para hacerlo inteligible a través de alternativas ficcionales y provisionales. Braidotti (2020) plantea en ese sentido un campo de problematización acerca de estos modos de producción de conocimiento:

No lograremos resolver los problemas contemporáneos con la misma manera de pensar que pusimos en práctica cuando los creamos, nos recuerda sabiamente Albert Einstein. Los retos de nuestro tiempo exigen que encontremos formas apropiadas de imputabilidad para nuestros grandes progresos y, a la vez, que ofrezcamos resistencia contra las injusticias y los peligros del presente, ejercitando nuestro pensamiento fuera de las categorías convencionales de análisis. Los problemas se presentan de manera urgente y compleja: ¿cómo entender y explicar las transformaciones convulsas e internamente contradictorias por las que estamos pasando, en el lenguaje de la linealidad y la objetividad que es la herramienta fundamental de la investigación académica? ¿Cómo poner en práctica el pensamiento crítico en una época que ha perdido la fe en la crítica y todavía más en la teoría? ¿Cómo pueden aconsejarnos con sensatez los investigadores de las humanidades, inmersos en un desprecio populista que les infligen tanto los autoproclamados expertos como aquellos con certificados de tales? Con tal cantidad de conocimientos como los que se generan hoy por doquier en la sociedad, a veces incluso llegados desde las áreas y los campos más inesperados, ¿qué representa hoy en día la investigación académica? En tiempos de guerra, de conflictos y agitación social, ¿cuál es la manera apropiada para perseguir la justicia social, el pensamiento crítico feminista, las ecologías radicales, el antirracismo, la sostenibilidad equitativa y la educación por la paz? ¿Cómo se pueden desarrollar nuevos estilos de pensamiento sabiendo que el estilo en filosofía no es algo decorativo sino una de las herramientas de navegación que rastrea la fuerza y el movimiento de los conceptos? (p. 84)



Para derivar de este un campo de posibilidad, concretado en una “ética experimental”,

[...] experimentar con aquello en lo que seamos capaces de convertirnos, en localizaciones materiales y diferenciadas, es una manera de resistirse a una composición de las humanidades reactiva y presa del pánico, como en un pánico blanco o un miedo distópico a la convergencia poshumana. Además, la experimentación también es la fórmula para la actuación, una praxis para guiar a los nuevos sujetos en que seamos capaces de convertirnos lejos de los aspectos violentos del humanismo europeo, en particular de la violencia de las exclusiones sexualizadas, racializadas y naturalizadas y de la dominación colonial. Se trata de redefinir lo humano después del humanismo y el antropocentrismo como un *ser zoe/geo/tecno*-mediado, relacionado de manera inmanente con —y por tanto inseparable de— las localizaciones materiales, terrestres y planetarias que nos encontramos habitando. (p. 50)

Encontramos, en una de las reflexiones más interesantes de nuestra actualidad, un conjunto de conexiones con nuestra propuesta de “convergencia crítica”, en la que se hacen patentes las series discursivas consideradas, la relacionalidad compleja del poliedro de inteligibilidad y la visibilización de campos de problematización y de posibilidad propios de los interrogantes sobre el sujeto y la subjetividad contemporáneas.

### **Campos de problematización como punto de convergencia de los énfasis de la línea de investigación**

Para delinear los campos de problematización de los énfasis, y demarcar sus posibles puntos convergentes, es necesario explicitar el campo de problematización de la línea, el cual se articula en los siguientes interrogantes iniciales:

1. ¿Cómo visibilizar la emergencia de formas nuevas de ser, pensar y actuar, que se enfrentan a las capturas propias de la relación capitalismo-democracia, desde experimentaciones subjetivas, configuraciones colectivas de sujetos políticos, afirmaciones de la diferencia, narrativas de otros mundos posibles y luchas culturales localizadas?
2. ¿Cómo cartografiar las transformaciones y las mutaciones expresadas en agenciamientos deseantes que transitan por espacios de experimentación en los que se ponen a prueba nuevas relaciones con la vida como apuesta ético-política?
3. ¿Cómo visibilizar las prácticas subjetivas y culturales en las que se producen, se constituyen y se encarnan modalidades de sí mismo, en el marco de las problematizaciones actuales acerca de las interacciones entre vida, ética y política?





4. ¿Cómo podría investigarse la emergencia de posibilidades ontológicas, estéticas y políticas en el problema de la construcción de nuevos modos de ser y vivir, a partir de experimentaciones con el cuerpo y su potencia?
5. ¿Cómo reconocer y abordar los sentidos, vínculos, subjetividades y proyectos emergentes de comunidad que tienen presencia en los actuales movimientos sociales y formas de acción colectiva que acontecen en América Latina?

Estas preguntas circunscriben el espacio donde se entrecruzan problematizaciones específicas, elecciones metodológicas y ejercicios críticos en los énfasis, elementos que se explicitan de la manera como se muestra a continuación.

### Énfasis en *Subjetivaciones, devenires, cuerpos y diferencias*, por Claudia Luz Piedrahíta Echandía

El concepto de crítica, en este énfasis, está articulado a la creación entendida como des(re)territorialización —conceptual y existencial— que involucra una resistencia que transita por bloques de cambio. Estos conceptos, derivados de la filosofía de la diferencia de Deleuze (2000), implican impulsar formas de existencia y conceptos abiertos y mutantes, que desestabilizan el presente y la historia. Ello configura la imagen de un pensar crítico rizomático que apuesta a la problematización y la visibilización de condiciones materiales y sociales. Para la filosofía de la diferencia, no hay crítica sin creación; además, estos procedimientos no se expresan solamente como ejercicios cognitivos, sino articulados a formas de existencia que transitan en la desobjetivación y la desorganización, y que dan lugar a resistencias que recuperan lo político en lo estético, a través del simulacro que se expresa en clave de desobjetivación como configuración de espacios y tiempos.

La *creación de espacios-tiempos*, relacionada con los cinco principios epistemológicos del rizoma, implica un ejercicio de pensamiento que hace converger las tres disciplinas propuestas por Deleuze (1999): filosofía, estética, ciencia, y configura bloques de cambio que se resisten a las informaciones y las prácticas restrictivas que circulan en las sociedades de control. La creación de espacios-tiempos a través de *bloques de devenires* en los que convergen conceptos filosóficos, expresiones estéticas y proposiciones de las ciencias constituye el elemento central en la conceptualización sobre el pensamiento crítico-creador del énfasis.

A partir de *Nietzsche y la filosofía* (1971), Deleuze plantea que, a diferencia de lo que se afirma en la modernidad racionalista, no se trata de ir a la realidad a encontrar la verdad, dado que no existe una verdad oculta que el pensar correcto finalmente atrapa. Lo que existe es una voluntad de



saber y pensar que desdibuja los cauces por los cuales circulan las significaciones y las representaciones convertidas en verdades inamovibles.

En esta afirmación, se muestran dos posibilidades: la diferencia entre un pensamiento que se juega en la verdad y un pensar que se juega en el devenir, la multiplicidad y la diferencia. En el primer caso, es un pensamiento que pretende poseer todas las soluciones a un problema y los métodos reguladores para alcanzar la verdad. En el segundo, es un pensar nómada y explorador, que aprende de manera titubeante, sin métodos ni anticipaciones y que recurre a la construcción de espacios-tiempos (Piedrahíta, 2018).

Según Deleuze (2000), lo que es inmanente a esta forma de pensar es, precisamente, su carácter rizomático. Ahora, lo que permite que circule ampliamente, constituyendo una perspectiva política y estética, lo argumenta en *¿Qué es la filosofía?* (1999) y “¿Qué es el acto de la creación?” (2006). En estos textos, muestra los límites y el afuera de la filosofía y la manera como las disciplinas creadoras pueden comunicarse entre sí, sin dejar de lado su diferencia, a través de algo que les sea común, como la creación de espacios-tiempos.

El énfasis en subjetivaciones, cuerpos y diferencias hace una apuesta política, estética y epistemológica, orientada a visibilizar existencias corporalizadas que configuran el pueblo por-venir del que habló Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* (1999); o sea, agenciamientos que involucran la potencia de los cuerpos y los afectos, las experimentaciones y las des(re) territorializaciones que transcurren en los márgenes, más allá del plano de organización configurado en el capitalismo actual. Estas comprensiones, como se planteó más atrás, dan cuenta de investigaciones que funcionan como bloques de transformaciones que involucran conceptos filosóficos, proposiciones de las ciencias sociales y expresiones estéticas, y que dan lugar a lo crítico-creador que soporta los estudios sociales y que se ocupan de la configuración de nuevos espacios y tiempos. A esto se refieren Deleuze y Guattari (2000), cuando dicen que la creación de conceptos, proposiciones, perceptos y otras formas de expresión no dista de lo político, pues siempre se está apelando a formas futuras, es decir, a la creación de territorios nuevos y de un pueblo que aún no existe.



En esta perspectiva, el énfasis se ocupa de la comprensión de nuevas existencias que hacen resistencias a las capturas capitalísticas, a través de sus corporalidades y las experiencias de cuerpos que devienen en lo animal/monstruoso. En general, se focalizan cuerpos que escapan a la representación, la clasificación y la inscripción del cuerpo en un plano de organización.

Los planos abordados por la investigación del énfasis son los siguientes:

1. Subjetivaciones y el cuerpo como lugar de resistencias
2. Capturas de subjetividades segmentadas

3. Cuerpos como territorio de hegemonía y dominación
4. Condiciones para la inmanencia y la potencia
5. Experimentaciones desde el cuerpo
6. Cuerpos como superficie de inscripción de eventos intensivos
7. Lugar del acontecimiento y las mutaciones
8. Marcas de género e identidad sexual

A lo anterior se suman los siguientes campos de problematizaciones:

1. ¿Cómo dar cuenta de las subjetivaciones de modos emergentes de existencia en clave poshumana y posantropocéntrica?
2. ¿Qué mutaciones ontológicas emergen como resistencia creativa a las segmentaciones de máquinas deseantes diseñadas por la captura del capitalismo contemporáneo?
3. ¿Cómo diseñar cartografías de los devenires (animal/monstruo) de estas máquinas deseantes?

La tabla 1 contiene el esquema convergente del énfasis desde el poliedro de inteligibilidad.

**Tabla 1.** Esquema convergente del énfasis desde el poliedro de inteligibilidad

Aspecto	Expresión	Relación
Ontología	Devenires: minoritario, animal, monstruo, imperceptible	El énfasis se ocupa de la comprensión de nuevas existencias que hacen resistencias a las capturas capitalísticas a través de sus corporalidades y de las experiencias de cuerpos que devienen en lo animal/monstruo. En general se focalizan cuerpos que escapan a la representación, la clasificación y a la inscripción del cuerpo en un plano de organización.
Epistemología	Pensamiento rizomático	
Ética	Creación de lo minoritario en la propia existencia desde el principio de sostenibilidad	
Estética	De la existencia, composición existencial	
Política	Micropolítica: máquina deseante como máquina de guerra	

Fuente: elaboración propia.



## *Producción biopolítica de la subjetividad*, por Jorge Eliecer Martínez Posada

Partimos de pensar el capitalismo actual desde la lectura de Maurizio Lazarato que denomina al momento actual “condición neoliberal”. Por lo anterior, el neoliberalismo se ha constituido en un modelo político, social y económico, que trae consigo formas de socialización, producción de realidad, subjetividad y codificaciones del cuerpo-sujeto a modos mercantilizados. Así, el arte de gobierno ya no es el que unifica a través del encierro o la tortura, sino el que crea condiciones de aceptabilidad en las que los gobernados pueden experimentarse a sí mismos como libres. Esta es la estrategia para codificar un sujeto dócil y complaciente con el orden establecido (Castro-Gómez, 2010), mientras la idea de capital económico es el discurso inserto en la intimidad misma del sujeto y lo que configura su existencia social.

En tal sentido, la constitución de los modos de gobierno neoliberal se desarrolla en dispositivos de configuración de subjetividades que, en lo cotidiano, subjetivan los cuerpos a entornos sociales, discursos de saber y relaciones de poder que disciplinan el cuerpo y codifican el deseo. Los sujetos son controlados, a la vez que son productivos y consumidores (Agamben, 2011; Foucault, 1998; 2007; Martínez, 2014). Por tanto, la experiencia del cuerpo está subjetivada a una constante separación existencial (Najmanovich, 2005).

En ese sentido, podría afirmarse que se reprime y condiciona la experiencia de las intensidades y afectos del cuerpo; se calcula la racionalidad en discursos de verdad, y se confina la acción a ciertas operaciones de libertad. Todo ello tiene lugar en función de tecnologías mercantiles, de la imagen y el yo, que le inscriben un carácter incorpóreo y abstracto en formas jurídicas, oníricas, racionalistas, identitarias, publicitarias, virtuales, técnicas, morales y económicas.

Desde luego, la potencia del cuerpo se mide, objetiva, estratifica y organiza en relaciones de poder para la producción y el consumo. Mientras se estandariza una subjetividad que observa, es observada y se autoobserva en un régimen de verdades universales, verbigracia: el tiempo es lineal, el género es natural y dual, el orden social es evolucionista y dado en el capitalismo como única vía de ser y estar. Entretanto, el lenguaje es la arquitectura unificadora de un mundo legislativo y extractivista.

Esto asegura al cuerpo en una identidad funcional, acumulativa y reduccionista, al tiempo que garantiza que “el cuerpo como objeto y blanco de poder” (Foucault, 1998, p. 140) ha sido atravesado en una permanente codificación disciplinaria, moral, médica y mercantil. Toda potencia será, entonces, “capital humano”: por una parte, conducida para la deuda, el



espectáculo y la ley, y por otra, transformada en fuerza dócil de producción, inversión y competencia.

Así, pues, observemos cómo ese dispositivo mayoritario impone una constante semiótica representativa, reproductiva, normalizada y extensiva “de expresión o de contenido, como un metro-patrón en relación con el cual se evalúa” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 107), respondiendo a cierta forma de producción económica y cultural, articulada para cumplir “con una exigencia del sistema capitalista (la de producir productores)” (Martínez, 2010, p. 35).

Ciertamente, cuando hablamos de dispositivo no se trata de algo abstracto, sino de una red de elementos heterogéneos (Agamben, 2011; Martínez, 2014), un sistema de estratificación y un régimen de signos (Deleuze, 1976; Deleuze y Guattari, 2006) que, situado en un momento histórico, hace que el cuerpo funcione en las condiciones de sujeto propuesto: desde la fisiología y los afectos, pasando por las configuraciones cognitivas, morales y conductuales. Se subjetiva a relaciones de poder y discursos de verdad que disponen los modos de estar en el mundo, la red neurológica se entrama en tejidos ético-políticos que constituyen esquemas de pensamiento y conducta que implican un saber, un sentir y un hacer subjetivado, en contexto. En ese sentido, la reflexión de Luis García (2011) advierte que “lo que los dispositivos inscriben en los cuerpos son reglas y procedimientos, esquemas corporales, éticos y lógicos de orden general que orientan prácticas singulares: conducen-conductas dentro de un campo limitado pero inconmensurable de posibilidades” (p. 6).

Consecuentemente, el sistema de estratificación (dispositivo) capitalista se introyecta en el sujeto y él mismo regula y disciplina su propio cuerpo, su comportamiento, su pensamiento, sus emociones y sus relaciones. Pues, en palabras de Benjamin (1921), todo será consagrado a las consignas de “la religión del capitalismo”, produciendo el culto de subjetivación más extremo (culpabilizante) de un mercado improfanable que bloquea, desvía, captura y neutraliza cualquier intención de poder profanatorio (Agamben, 2005), ofrendando toda potencia a la trinidad del capital: industrial, comercial y financiero (Lazzarato, 2013).

Así, el ojo panóptico ubicuo está en observación permanente de conductas y afectos: organiza el cuerpo, la mente, las poblaciones y las formas de relacionarse, vistiendo de gracia al sujeto dócil, competente, productivo y autorregulado en “libre albedrío” que “ya no puede gozar sino de su propia sumisión” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 12). Esto es en última la forma que en este énfasis denominamos la producción biopolítica de la subjetividad.

Campo de problematización:

1. ¿Cómo se produce la subjetividad ética y política en la captura de la vida social por Braidotti en *El conocimiento posthumano* parte de



los dispositivos propios de la interacción actual entre capitalismo y democracia?

2. ¿Cómo se constituyen, ética y estéticamente, subjetividades que resisten esta captura?
3. ¿Cómo diseñar una investigación crítica sobre la producción biopolítica de la subjetividad en clave esquizo-analítica?

La tabla 2 presenta el esquema convergente de este énfasis, desde el poliedro de la inteligibilidad, para este énfasis particular.

**Tabla 2.** Esquema convergente del énfasis desde el poliedro de inteligibilidad

Aspecto	Expresión	Relación
Ontología	Cuerpo y vida como producción y creatividad	Ontología crítica de la producción de la subjetividad como punto de partida de una constitución creativa de sí, diseñada como modo de resistencia.
Epistemología	Esquizo-análisis como actitud crítica	
Ética	Profanación como actitud espiritual	
Estética	Vida como resistencia al poder: estética de la existencia	
Política	Vida como objeto del poder: dispositivo y condición neoliberal	

Fuente: elaboración propia.

### *Acción colectiva y emergencias comunitarias en América Latina,* por Alfonso Torres Carrillo

Este énfasis emerge desde la búsqueda investigativa y política en torno a la caracterización, interpretación y potenciación de diferentes prácticas y experiencias, agenciadas por colectivos que resisten, reexisten y generan alternativas frente a la multiplicidad de formas de dominación (capitalista, colonial, patriarcal o generacional), presentes en las sociedades contemporáneas, en particular en América Latina.

Dichas prácticas disruptivas y transformadoras han sido abordadas desde las ciencias sociales bajo el concepto de movimientos sociales, entendidos a su vez como sistemas de acción colectiva que ponen en evidencia los múltiples conflictos que afectan la vida en común, así como su potencialidad



para generar transformaciones, tanto en el orden social como en los sujetos individuales y colectivos, que los agencian y se constituyen como tales en el propio movimiento (Melucci, 1999; Tilly y Wood, 2009).

En décadas recientes, dichos movimientos asumen nuevas formas y llevan a cabo repertorios inéditos de protesta, expresados en acciones locales, territorios compartidos o imaginados, defensa de identidades culturales o sociales y emergencia de nuevas formas de organización más reticulares y flexibles, así como el uso de recursos simbólicos y estéticos. Un lugar central viene ocupando la pregunta por la comunidad, lo comunitario y lo común, entendidos como espacios y modos de ser, portadores de sentidos de solidaridad, cooperación, ayuda mutua, defensa de lo colectivo y la convivialidad (Torres, 2009; 2013).

Por ello, el énfasis se define en torno a las categorías de *acción colectiva* y *comunidad*, que nos posibilitan (re)conocer, tratar de comprender y animar estas prácticas contemporáneas de actuar y estar juntos; que no se limitan (por estar más acá o más allá) a las formas clásicas de organización y movimiento social. En esta perspectiva, las preguntas que orientan la construcción de pensamiento y conocimiento del énfasis son:

¿Cuáles formas de acción colectiva y de producción de comunidad están emergiendo actualmente en América Latina?

1. ¿Cuáles procesos y dimensiones del contexto regional y mundial permiten comprender dichas emergencias colectivas y comunitarias?
2. ¿Cómo reconocer, comprender y potenciar los sentidos, los vínculos, las prácticas y las subjetividades insumisas y comunitarias que tienen presencia en los actuales procesos colectivos y movimientos sociales que acontecen en América Latina?
3. ¿De qué manera se están configurando los sujetos colectivos en y de estas acciones colectivas y procesos comunitarios?

La tabla 3 presenta el esquema convergente del énfasis desde el poliedro de inteligibilidad, en concreto, para este énfasis.



**Tabla 3.** Esquema convergente del énfasis desde el poliedro de inteligibilidad

Aspecto	Expresión	Relación
Ontología	Subjetividad social	<p>La subjetividad cumple, simultáneamente, varias funciones (Torres, 2007, pp. 63-64):</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>4. Cognoscitiva, pues, como esquema interpretativo y valorativo, posibilita la construcción de realidades como lecturas del mundo y como horizonte de posibilidad de lo real.</li> <li>5. Práctica, pues desde ella los individuos y los colectivos orientan sus acciones y elaboran su experiencia</li> <li>6. Vinculativa, dado que se constituye, a la vez que orienta y sostiene los lazos sociales.</li> <li>7. Identitaria, pues aporta los materiales desde los cuales individuos y colectivos definen su identidad personal y sus sentidos de pertenencias sociales.</li> </ol>
Epistemología	Interpretación y valoración del mundo desde categorías construidas por lo común	
Ética	Lo común como vínculo y sentido inmanente	
Estética	La cultura común construida por vínculo identitario	
Política	Comunidad como potencia instituyente, luchas sociales	

Fuente: elaboración propia.

### *Pragmáticas de sí, antropotécnicas y cuerpos otros*, por Adrián José Perea Acevedo

La cuestión de la subjetividad es susceptible de ser investigada desde varias perspectivas. Algunas enfatizan en la relación entre los modos de producción de la cultura y las formas de existencia que se dan en ellos. O se ocupan de dar cuenta de las maneras como se construyen relaciones complejas entre la especificidad de cada individuo y las tensiones concomitantes a ese proceso, generadas por el medio cultural o económico, en el sentido amplio de la palabra, en el que tal proceso de individuación se ve inmerso.

Sin embargo, también es posible estudiar la configuración de la subjetividad en el análisis histórico de las relaciones del sujeto *consigo mismo*. Esto supone, en primer lugar, partir de la claridad de que la subjetividad es siempre relacional y no un asunto de esencia. Aunque ya está claro, desde la línea crítica de Marx, Nietzsche y Freud, que el sujeto es producto de la cultura, también es cierto que la subjetividad implica un “volver sobre sí”, es decir, la reflexividad.

Tal reflexividad es problemática, porque exige de entrada poder dar cuenta de qué es ese “sí mismo” que tiene entre sus capacidades “volver sobre sí”. En ese orden de ideas, investigar la subjetividad también puede ser un análisis histórico de los modos como se configura esa relación compleja del





sujeto consigo mismo, en orden a la construcción de sus modos reflexivos en la especificidad de un marco cultural dado.

Lo que nos lleva a una segunda claridad: la reflexividad, al no ser esencial sino relacional, implica que la subjetividad, como producto del contexto cultural, se da en un espacio intermedio entre la reproducción y la crítica de la cultura. Esto significa que los modos como se configura la subjetividad reproducen aspectos que hacen viable determinada cultura, lo que podríamos denominar su “espiritualidad”. También propician posibilidades experimentales de nuevos valores, nuevas formas de ser y pensar, que terminan sirviendo como actitud y reflexión crítica de la cultura en la que se halla inmersa.

En otras palabras, el *sí mismo* y sus relaciones son posibles en la medida en que una cultura reproduce esas maneras reflexivas. Al mismo tiempo, existen en esas relaciones algunas posibilidades de cuestionar profundamente tal cultura, de modo que la subjetividad termina siendo un posicionarse críticamente frente a la cultura que la ha producido, en el orden de la experimentación de nuevos modos de ser y pensar el mundo. Se hace visible, enseguida, cierta tensión entre subjetividad y cultura, cuya dinámica es susceptible de ser estudiada más allá de una pura disposición filosófica o sociológica, para ubicar en una transposición problemática disciplinas tan dispares como la antropología y la neurobiología.

Conforme con lo anterior, podría afirmarse que este énfasis quiere proponer una analítica histórica de los sistemas de reflexividad, pues quiere ocuparse de la configuración histórica del *sí mismo* en sus relaciones consigo mismo y de sus tensiones en una cultura específica, en los órdenes crítico y reproductivo mencionados. Esto no significa asumir el criterio metafísico según el cual la subjetividad constituye un núcleo duro, en cuya esencialidad está el volver sobre sí misma. Mas bien, significa el criterio ontológico a partir del cual se entiende que la subjetividad no es otra cosa que un conjunto de relaciones producidas por una cultura, en el marco de contextos y acontecimientos específicos.

En ese sentido, las investigaciones de Nietzsche, Marx y Freud, así como las tendencias críticas contemporáneas conectadas con ellas, dan cuenta, desde diversas consideraciones, pero bajo el mismo principio ontológico, de los modos como se construyen formas de ser, estar y actuar en la cultura, así como de los aspectos históricos en los que tiene lugar esa dinámica tensionante, entre su reproducción y su crítica.

De conformidad con lo anterior, este énfasis plantea el siguiente campo problemático general:

1. ¿Cómo visibilizar las prácticas subjetivas y culturales en las que se producen, se constituyen y se encarnan modalidades del *sí mismo* en el marco de las problematizaciones actuales acerca de las



interacciones entre vida, ética y política en la era de la biotécnica y la zoe-política?

2. ¿Qué alternativas ontológicas, epistemológicas y metodológicas se despliegan en el campo de esas problematizaciones?
3. ¿Cómo proponer ejercicios críticos, ficcionales y experimentales a partir de la visibilización de estas configuraciones subjetivas?

En el marco de las siguientes problematizaciones específicas:

a. Pragmáticas de sí:

- \* Configuraciones ético-estéticas de subjetividades, a modo de resistencia política: proliferación de técnicas de sí (yoga, artes marciales o meditación, etcétera), captura de estas como estrategia para mejorar la productividad y el rendimiento laboral, relaciones espiritualidad–medicinas alternativas, experimentaciones corporales desde técnicas espirituales (alimentación, sexo, amistad o amor).
- \* Nuevas formas de reflexividad moral: explosión de técnicas de autoayuda y autoconocimiento, nuevos modos de producción de la verdad de sí, modos de existencia configurados a partir de experimentaciones afectivas, placenteras y de transformación de sí.

b. Antropotécnicas:

- \* Relaciones entre biotécnica y cultura: diseño de potencialidades y capacidades productivas por modificación educativa, corporal o genética, diseño de cuerpos sobrehumanos por *doping* o intervención biológica, proliferación de modalidades de *training* como condición ontológica del éxito (profesional, deportivo, cultural), intervenciones médicas para mejorar el desempeño corporal.
- \* Diferenciaciones éticas y espirituales por sistemas de ejercicio: abandono de las religiones por modalidades *ready-made* de ascetismos de consumo, exigencias políticas a los sistemas educativos, en el orden de la producción de sujetos altamente competentes y exitosos, diseño biológico-cultural de capital humano desde alternativas espirituales, la pregunta por la muerte más allá de las consolaciones de la filosofía y la religión.

c. Cuerpos otros:

- \* *Cyborgs*, quimeras e hibridaciones: despliegue mediático de anomalías y de capacidades “superhumanas”, diseño de prótesis de diversos niveles (mecánicas, biológicas o víricas, etcétera).



- \* Interacción máquina-animal-organismo; en medicina, en experimentación biológica, en el diseño de supersoldados y superatletas.
- \* Intervenciones corporales extremas, como ejercicio de resistencia ético-estético-política: devenires animales, modificaciones corporales en orden a la intensificación placentera, alteración de sistemas corporales como prevención del riesgo de enfermedad.
- \* Sexualidades otras, es decir, lo LGTBI, y más allá.
- \* Sistemas virtuales con interacción corporal: sexualidad virtual, máquinas teletanatológicas, diseño de bio-*hardware*, etcétera.

La tabla 4 presenta el esquema convergente de este énfasis, desde el poliedro de la inteligibilidad, para este énfasis en específico.

**Tabla 4.** Esquema convergente del énfasis desde el Poliedro de Inteligibilidad

Aspecto	Expresión	Relación
Ontología	Interacción máquina, cuerpo, organismo	Subjetividad ética que adquiere la forma de técnicas y prácticas reflexivas, modalidades ejercitantes de autoplasticidad y automejora y cuerpos emergentes por captura o diseño.
Epistemología	Objetivación del sujeto por saberes sobre el sí mismo	
Ética	Diseño y producción de sí por técnica	
Estética	Experimentaciones subjetivas	
Política	Subjetividad ética como variable estratégica en dispositivos y gubernamentalidades	

**Fuente:** elaboración propia.

## Campo de posibilidades de la línea: la espiritualidad como elemento convergente en la línea de investigación

Luego de explicitar los campos de problematización de los énfasis, se hacen visibles también los campos de posibilidad. Estos últimos circunscriben los espacios donde se abren alternativas existenciales y emergen modos de vida que resisten la captura propia del esquema gubernamental capitalismo-democracia. Para la línea y sus énfasis, la cuestión de la espiritualidad se entiende como la emergencia de formas de existencia que encarnan, es decir, dan cuerpo y despliegan transformaciones, diversos modos de lo crítico.



Esta aproximación permite asumir el concepto de espiritualidad, sin caer en el privilegio racional trascendental que le otorgó la modernidad para proponerla inmanente, encarnada, situada y afectiva; ni en la captura de las religiones o la oferta de mejoramiento de sí mismo, en términos de efectividad, felicidad y desarrollo personal, propia de la producción de subjetividad del capitalismo contemporáneo. Entendida, entonces, como modo de vida crítico, la espiritualidad considerada se convierte en punto de convergencia de los campos de posibilidad que surgen, acerca de la constitución de subjetividades, en tanto desencadenan experimentos sobre sí mismas como alternativa ético-estético-política de resistencia a la gestión gubernamental de la propia existencia.

Esta doble condición de la relación del sujeto consigo mismo (producida como variable estratégica de un modo de dominación e integrada por un sujeto a través de diversos dispositivos) es el punto de ataque que hace visible un análisis genealógico de este orden<sup>3</sup>. Si esta articulación entre diseño de conductas y modos de construcción o modificación de sí es la clave de la gubernamentalidad que nos gestiona, entonces la encarnación de un modo de vida crítico como espiritualidad se comprendería como el despliegue de experimentaciones subjetivas cuyo objetivo es escapar de tal captura gubernamental, al multiplicar y hacer proliferar alternativas vitales, nuevos caminos y espacios para la incardinación de la potencia excesiva de la vida en tanto zoe (Braidotti, 2015).

Los siguientes elementos delinearían de manera amplia la cuestión de la espiritualidad como campo de posibilidad y punto de convergencia en la línea:

1. Experimentaciones subjetivas de corte ético-estético-político.
2. Diseño de cuerpos, desde mutaciones que resisten la producción corporal de la interacción capitalismo-democracia.
3. Crítica de la configuración de narrativas de sí, como punto de partida para la ficcionalización de nuevos modos de ser consigo y con otros.



3 “Creo que, si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no solo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí [...]. Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran en mecanismos de coerción y dominación. El punto de contacto, donde [la manera como] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en la que ellos mismos se conducen, es lo que puede llamarse “gobierno”. Gobernar a la gente [...] no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia” (Foucault, 2016, p. 45).

4. Espiritualidad a manera de encarnación de la crítica como modo de vida.
5. Ficcionalización de metodologías de investigación desde la claridad de las mutaciones ontológicas del presente.

## Referencias

- Agamben, G. (2011). *¿Qué es un dispositivo?* Anagrama.
- Benjamin, W. (1921/2008). *Hacia una crítica de la violencia*. Abada.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I*. Siglo del Hombre.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (1976). *Rizoma*. Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka por una literatura menor*. Era.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Conversaciones*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales*. Paidós Básica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (J. Álvarez Yágüez, ed. y trad.). Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica?* Siglo XXI.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón.
- Martínez, J. (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Universidad de La Salle.
- Martínez, J. (2014). *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Universidad de La Salle.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Colmex.



- Najmanovich, D. (2005). *El juego de los vínculos: subjetividad y redes figuras en mutación*. Biblos.
- Perea, A. (2021). *Línea de investigación en subjetividades, diferencias y narrativas: invenciones conceptuales, perspectivas críticas y apuestas metodológicas*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Editorial Magisterio.
- Perea, A. (2019). *De la analítica histórica de los sistemas de reflexividad como propuesta crítica para la investigación en estudios sociales sobre la subjetividad*. En García et al. (eds.), *Alternativas críticas en estudios sociales*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Editorial Magisterio.
- Piedrahíta, C. (2018). La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de realidades sociales. En C. Piedrahíta et al. (eds.), *Indocilidad reflexiva el pensamiento crítico como forma de creación y resistencia* (pp. 123-132). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Tilly, C. y Wood, L. (2009). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Crítica Grijalbo.
- Torres, A. (2007). *Identidad y política de la acción colectiva. Organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá 1980-2000*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Torres, A. (2009). Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales. *Revista Folios*, (30), 51-74.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad*. El Búho.





# Estudios sociales y convergencias críticas en la línea Poder, Política y Sujetos Colectivos

Óscar Useche-Aldana

Francisco Sierra

Álvaro Oviedo

Orlando Martínez Montoya

## Introducción

Los estudios sociales en la línea de Poder, Política y Sujetos Colectivos se sitúan en la emergencia de nuevos problemas y campos de problematizaciones que se asumen desde la lógica del acontecimiento. La perspectiva acontecimental es uno de los fundamentos de la mirada crítica de la cuestión social y de la convergencia en la línea, pues da cuenta de las singularidades de aquellos momentos que constituyen los cambios, que se producen en los límites del sistema, y que generalmente señalan las tensiones y crisis de los modos de vida que están encarnados en esos desplazamientos.

El acontecimiento es muchas veces telúrico y siempre perturbador; sacude las normalidades instituidas e irrumpe sobre un amplio campo de procesos que van desde la molecularidad de la vida cotidiana hasta la molaridad de lo mil veces regulado y constituido. También desgarras las temporalidades, produce la emergencia de nuevas territorialidades y cuestiona las ficcionalizaciones que han condensado las verdades que acepta el mundo mayoritario para reproducir la servidumbre voluntaria.

Asimismo, anuncia los mundos nuevos que están en trance de trabajo de parto, las re-existencias inscritas en nuevos campos de posibilidades: ese “otro mundo de posibles” de los que hablara Felix Guattari (2013),



que transitan en la línea de perseverar en el ser y acrecentar la potencia de actuar a la que se refiere Spinoza (2002).

Esta línea ha trabajado, desde los orígenes del Doctorado en Estudios Sociales (DES), en la configuración de un campo de investigación que se despliega a partir de los devenires, por donde transitan los deseos que constituyen las resistencias sociales, en torno a la emergencia de territorialidades para la paz que reconstituyen lo común o en lo atinente a las relaciones entre el poder, el Estado, los conflictos, la vida cotidiana y las paces, además de la crítica del biopoder y los biosaberes. De igual forma, ha asumido problematizaciones relacionadas con las estéticas y los lenguajes singulares que despliegan su potencia creativa y resistente.

Todas estas composiciones de espacios, que hacen posible la producción de nuevo conocimiento, están siendo agitadas por los acontecimientos que relievan que el problema decisivo hoy es la vida. La vida entendida como diferencia y encuentro, en cuyo movimiento se establecen nuevas conexiones que dan a luz a otras relaciones, promotoras de lo nuevo, que hacen proliferar la multiplicidad en la que están sembrados los modos de existencia emergentes.

La primacía de la vida es otro de los elementos de convergencia en la línea: ella reordena los campos de problematización, abre posibilidades que no habían sido pensadas ni previstas y trazan vectores inéditos fértiles para la emergencia de energías convergentes que anuncian otros mundos. Es imperativo, por tanto, indagar acerca de los acontecimientos vitales, aquellos en los que se da: “Algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base algo sólido”. Una especie de “milagro” que no está enraizado en las “causas” que le preceden, que no responde al continuo cartesiano causa-efecto, pues los efectos del acontecimiento están mucho más allá de cualquier posible causa o motivo. Como precisa Slavoj Žižek (2017): “Un acontecimiento es [...] el efecto que parece exceder sus causas- y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas” (p. 17).

De ahí que este autor indique que la potencia del acontecimiento es su capacidad para que lo nuevo aparezca inesperadamente y pueda desestabilizar cualquier diseño establecido. Ese es el poder de la vida, cuya vivencia intensa genera fuerzas y vínculos cargados de creatividad, que ya no pueden quedar petrificados en la imagen y la representación del pensamiento hegemónico. Esto se hace visible, por ejemplo, en las situaciones generadas por la disputa en torno a los territorios de la verdad y de la memoria, así como en la legitimidad de los alzamientos de quienes han sido confinados a los bordes de un sistema que concibe que hay vidas que no importan y que, por tanto, pueden ser descartadas.





Pero el poder no es idéntico a la vida; este habita un territorio de las relaciones de fuerza. Si se ahonda en el horizonte spinoziano podríamos decir que: “No son las relaciones de poder que mantenemos las que definen las relaciones que componen nuestra existencia, sino a la inversa: finalmente nuestra existencia es siempre lo que puede ser y solo en función de ello mantenemos o no relaciones de poder” (Deleuze, 2008, pp. 14, 15).

Las técnicas de operación de los poderes dominantes reconocen la diversidad que compone el magma social. La microfísica de la sociedad en movimiento puede representarse para las fuerzas de la hegemonía como algo caótico, pero para hacer frente a las mutaciones sociales que multiplican la diferenciación deben adelantarse operaciones semióticas que puedan hacer reductible la eclosión de la diferencia a subjetivaciones binarias, simplificadoras y homogenizantes.

No obstante, en esa amalgama de vectores múltiples, se incuban todo tipo de revoluciones y devenires asentados sobre existencias individuales y colectivas, de cuerpos que se relacionan con cuerpos que se resisten a ser normalizados y desean hacer parte de acontecimientos que hagan emerger modos de vida más potentes. O, para decirlo con palabras de Guattari (2017), esos son los lugares “donde se refugia todo lo que queda vivo en el *socius* y desde donde todo puede volver a partir para construir otro mundo posible” (p. 14). De lo anterior surge una suerte de paradoja: poner en práctica sistemas colectivos y, al mismo tiempo, preservar la dimensión de singularidad de cada uno. Es en esta suerte de “bifurcación” donde se plantea esta noción de *colectivo*.

## ¿Qué les dicen estas luchas y emergencias a los estudios sociales?

La perspectiva de los estudios sociales en la que confluirnos está profundamente vinculada al devenir del pensar crítico en América Latina y a lo que venimos enunciando como pluralidad de posibles, que emergen de la multiplicidad y de la diferencia. Por esos caminos transita la constitución de los modos de vida y de re-existencia, que es donde se funda la cuestión social contemporánea.

Esto supone la construcción de convergencias epistemológicas críticas y de emergencias de nuevos campos teóricos y metodológicos que permiten transitar hacia la complejidad social y las interpretaciones no disciplinares de las ciencias sociales y la investigación. En esa dirección, la investigación se ha detenido en el debate sobre los saberes y las formas de conocimiento social que han producido las resistencias y sobre el mismo poder de resistencia que hay en la producción de conocimientos al respecto.

Desde la perspectiva crítica de los estudios sociales esto conlleva el realce de los saberes descalificados como saberes no académicos o legitimados.



En ese sentido, los saberes subalternizados o sometidos, muchos de ellos encarnados en y de las memorias locales, hacen parte de las acciones que la crítica puede hacer visible e incorporar a las nuevas composiciones de saberes que desgarran los conocimientos institucionalizados. Esto implica destacar los procesos creativos colectivos que hacen parte de las luchas por nuevos posibles (Foucault, 2002).

Como el campo problémico en la línea se organiza en torno a la vida, las relaciones por las cuales se indaga incorporan aquellas conexiones que se despliegan en la microfísica social, los trayectos de la vida cotidiana, así como los vínculos que los Estados pretenden establecer con los ciudadanos y ciudadanas para enunciar el sujeto de la democracia desde la sujeción y las subjetivaciones mercado-céntricas (es decir, la disputa por la hegemonía) y, por supuesto, las cuestiones implicadas en las resistencias que emergen en los bordes y no en los centros del poder. En este sentido, hablamos de modos de existencia, de nuevas formas de ser y de vivir en los territorios. Ello implica una actitud crítica ante valores y verdades que se han naturalizado como inmutables y cristalizados frente al fluir y la potencia de la vida (Useche-Aldana, 2016).

Con eso deslindamos campos con el proyecto instituido de las ciencias sociales disciplinares que se han configurado en torno a un pretendido estudio científico de la cuestión social. Los estudios sociales contribuyen a innovar los abordajes y a constituir un campo fructífero para la pluralidad de entradas epistemológicas que propicien el diálogo y las composiciones posibles entre las tendencias postestructuralistas, las teorías de la complejidad, las filosofías feministas, los estudios postfeministas, las propuestas poscoloniales y las epistemologías del sur.

En la línea de investigación de Poder, Política y Sujetos Colectivos concurren los diversos enfoques y experiencias que están en la línea alrededor de las luchas sociales y políticas que han ido configurando campos de problematización que, conectados con los problemas asumidos por los doctorandos(as), conforman los énfasis de la línea. Desde estos últimos se asumen las principales preguntas referidas al abordaje crítico que hacen visible, de muy diversas maneras, la centralidad del problema de la vida, de su preservación y de la afirmación de lo viviente. En medio de los acontecimientos en marcha, afirmamos que cualquier proceso de transformación está ligado a la expansión de la potencia inherente a la vida para resistir a las tendencias de muerte que se acentúan en muchos planos simultáneamente.

Con ese acento, y en torno a la serie conceptual *vida-poder-resistencia-cultura-territorios*, se han organizado cuatro énfasis que han conectado quince proyectos de investigación doctoral, algunos en una fase avanzada de desarrollo. Los(as) doctorandos(as) están investigando sobre procesos de resistencia en los territorios, sobre territorialidades emergentes que replantean



el problema ecológico o en cuestiones atinentes a las políticas públicas de salud y educación que implican otras visiones de lo público y de lo común, o en torno a emergencias artísticas que reordenan el campo de lo urbano o que se erigen en resistencias a la producción biopolítica del cuerpo, o en la exploración de nuevos modos de producción que interrogan la cuestión de la sustentabilidad ambiental alrededor de los bienes comunes. Surgen también las preguntas por lo minoritario, que hacen alusión a sujetos colectivos que van desde las comunidades indígenas, hasta la población en situación de discapacidad o los y las jóvenes.

## La perspectiva crítica

La serie discursiva crítica-ficción experimentación ha constituido una propuesta que aporta una lógica de entrada a los problemas y provee elementos de coherencia filosófica y discursiva a los énfasis y a la línea. Esa serie es, por supuesto, el punto de inflexión para el proceso de investigación, en el sentido que se entiende la crítica como creación y no solo como emplazamiento de los discursos hegemónicos (Perea Acevedo, 2021).

El despliegue de la crítica, el desarrollo de procesos de ficcionalización y el diseño de trayectos de experimentación promueven el anclaje crítico en los problemas que emergen e indagan sobre las líneas de fuga creativas que anuncian los mundos nuevos que ya están generándose, los múltiples posibles que habitan en el sustrato de la sociedad.

La crítica radica en la capacidad para visibilizar y comprender el devenir de los procesos, de cómo se constituyen, de qué fuerzas están en movimiento y qué tipo de conectividades están formándose. Ahora bien, toda crítica implica una producción de verdad y está en la disputa por la verdad, por los discursos de verdad que generan unos espacios de ficcionalización, que responden a unos contextos históricos y sociales sujetos a las reglas de lenguaje que se van configurando. Son procesos continuos y contingentes de un conjunto de reglas para la producción de verdades, en los que se ponen en juego apuestas éticas y políticas en las cuales van emergiendo los nuevos discursos que se convierten en factores de lucha y de resistencia.

Pero la crítica no está solamente ligada al lenguaje, sino que estamos hablando de procesos vivos en los que se experimentan nuevas formas de luchar, movimientos que van produciendo la emergencia de nuevos mundos, en los que los posibles se debaten en medio de la configuración de nuevas prácticas y modos de pensar que sacuden las formas de vida tradicionales y reinventan las relaciones, las conexiones y la forma de existencia (Lazzarato, 2006).

Esos mundos están en el seno mismo de estos procesos como campos relacionales que derivan en reexistencias en movimiento y luchas permanentes que definen cómo se transita en la sociedad hacia una composición



de fuerzas afirmativas, que empiecen a deconstruir y a encontrar posibles distintos a esa relación entre capitalismo y democracia que rige la política y el poder, y donde la vida y su potencia se vuelven condición del modo de ser de la política en la actualidad.

Podemos decir que el mundo se encuentra en medio de transiciones profundas en las que se ha hecho evidente la importancia decisiva de los modos como la sociedad comprende la relación íntima con el conjunto del universo viviente y la urgencia de imaginar trayectos que creen condiciones para el pasaje de un modo de vida a otro. De ahí que se plantee la búsqueda de una nueva producción de las maneras de ser en sociedad, de los lenguajes y de los lugares del habitar. Cada vez es más claro que el tránsito hacia nuevas formas de existencia pone en juego la vida y no solamente la reducida potencia humana en contravía de la naturaleza.

La construcción de otra perspectiva epistémica para analizar los procesos de resistencia retoma el concepto de *acontecimiento* desarrollado por la filosofía de la diferencia, al cual dan distinto uso las epistemologías emergentes y el pensamiento complejo, que también se analizarán en este capítulo.

En este escenario, adquieren nuevos sentidos las discusiones sobre la no-violencia, el poder de la fragilidad y la potencia transformadora de la micropolítica, presentes en acontecimientos resistentes que se mueven en trayectos en los que están en juego el poder de la verdad y la reconfiguración de lo social, en medio de cambios culturales que permitan desplazamientos biocéntricos. Otros modos de ejercer el poder, de concebir la política y lo institucional están en gestación.

## La convergencia crítica en la línea

Para entender las composiciones que se van gestando en la línea, se verá a continuación cómo se constituyen algunas de sus principales superficies de análisis.

a) Territorio y territorialidades. Uno de los problemas que convoca a los distintos investigadores y al énfasis es el de la territorialidad. Esto implica la comprensión del espacio como construcción social e histórica, marcada por la movilidad de los grupos humanos y de otras especies en los territorios, por el despliegue del deseo colectivo manifiesto en procesos culturales y estéticos situados, así como por la conformación de las diversas formas de producción material e inmaterial. El lugar donde se reside se erige entonces como enunciación vivencial del habitar, del morar, en esa relación singular que el ser humano establece con el espacio, con los otros y otras, y con la biósfera.

De nuevo aparece la pregunta por la vida, que se despliega a los lugares donde esta habita y que deberían estar en el núcleo de los territorios que



ocupamos. El género humano, para vivir, construye social y culturalmente en su cotidianidad las dimensiones de espacio y tiempo, dimensiones en las cuales se reconoce a sí mismo y entra en relación con los otros(as) y con lo otro.

En el devenir social, hasta llegar a la hegemonía del modo de producción capitalista, lo otro, la naturaleza, aparece representado cartográficamente, territorializado. La consecuencia es la apropiación privada de la tierra rural y urbana, de la infraestructura, del agua y la biodiversidad. Y mientras esa lógica diagramática del poder se enseñoorea, cada vez estamos más próximos al umbral superior de resistencia de la biósfera, que considerábamos a nuestra entera disposición.

Las territorialidades que emergen son lugares existenciales donde se dan maneras múltiples de constitución subjetiva, social y cultural del espacio/tiempo. Habitar esos lugares implica una acción política y social, así como de creación de dispositivos de subjetivación y emergencia de actitudes éticas que atañen al estatuto del cuerpo, al tránsito de espiritualidades profundas y nuevas formas de ser ciudadano(a). Ese entramado se irá manifestando en la concreción de movimientos de producción de formas de vida, en formas específicas de relacionamiento con la naturaleza y de usos singulares de los recursos intelectuales e institucionales creados por la humanidad.

El territorio concebido como territorialidad se conecta con los problemas bioeconómicos (Passet, 1996) y con la perspectiva de las emergencias y las resistencias. Aquí, el problema económico no es meramente el problema del mercado, o el de las grandes corporaciones o el referido a la macroeconomía, o de la pequeña y mediana empresa. Esta cuestión bioeconómica está definida por los trayectos ligados a las formas de producción de vida, que son múltiples. Esto involucra preguntas acerca de cómo las comunidades han ido avanzando en el replanteamiento de sus formas de existencia y están desarrollando otras experimentaciones en torno a la producción; ¿están dispuestas a buscar ir más allá de los límites de la ganancia, de la plusvalía, etcétera, para buscar de qué manera se conectan otras formas de reproducción de la vida basadas en lo comunitario en el don y en la gestión comunal en lo que genéricamente se llama lo no *profit*, lo no vinculado a la ganancia, y eso cómo anida formas de resistencia a las que están articuladas y que derivan en territorialidades que emergen?

El énfasis en Territorialidades asume también el problema de la región latinoamericana, entendiendo a Latinoamérica en su complejidad y en su diferencia. Son las múltiples latinoaméricas, la Latinoamérica indígena del Aby Ayala, la Latinoamericana afro, la Latinoamérica urbana, todas ellas en tránsitos y convulsiones que viven procesos de desterritorialización que expresan los grandes ciclos del capital trasnacional, pero también las resistencias a la dominación y a las soberanías que intentan territorializar a las



poblaciones y sus luchas. El interrogante es acerca de cuáles podrán ser las confluencias de estas fuerzas, en cuanto a procesos creativos de reterritorialización que hagan posible unidades contingentes en la diferencia.

Desde las territorialidades también se abordan problemas en torno a las relaciones de propiedad, lo común, lo privado, lo estatal, en relación con problemáticas del medio ambiente y las relaciones políticas y de poder presentes. La cuestión urbana, que es estudiada por varios doctorandos de la línea, analiza los procesos de conurbación y de políticas públicas en las interacciones de las comunidades, y sus resistencias y derechos son también búsquedas convergentes en la línea. El poder central hegemónico opera como generador de la segregación socioespacial y de otras clases de segregación de tipo étnico, de origen migratorio, de edades, de orientación sexual, etcétera. La escala de concentración espacial que en los grupos sociales marca el hacinamiento y la degradación de la calidad de vida, la homogeneidad social que se intenta producir en distintos territorios urbanos o el grado de prestigio o desprestigio social que en estos se dan.

En esa dirección, se plantea la indisolubilidad de lo político con lo ético, se abre la reflexión sobre lo estético en sus abordajes sobre la cultura popular, los aprendizajes que se dan en la escuela, el papel de los intelectuales, actores y sujetos colectivos, entre otros aspectos. Las categorías de hegemonía y cultura, al igual que la de territorios, son medulares en esta reflexión e involucran los conflictos en el campo de lo económico, social, político y cultural, que se expresan en espacios transformados, construidos, resignificados por la acción de actores colectivos en su devenir.

b) Resistencias, ciudadanía y construcción de paz. Converge aquí la construcción del poder y del agenciamiento social capaces de ejercer transformaciones profundas en los modos de existencia de individuos y comunidades. Esto implica no solo la crítica y confrontación a los poderes centrales dominantes, sino también desatar procesos de ruptura con los modos de vida opresivos. Se trata de dar lugar a formas de existencia que recompongan la fuerza humana con la de la naturaleza y constituyan cuerpos individuales y colectivos más potentes (Spinoza, 1999). La resistencia, más que oposición, es afirmación, es creación de líneas de fuga que agencian el deseo de cambios en las vidas de los sujetos, que ponen en juego procesos de subjetivación en torno a apuestas vitales y que inventan nuevas formas del poder y de la política alrededor de una democracia plebeya que conecte las diferencias y subordine la representación política y el poder de los representantes.

Esto está en relación con el compromiso ético de los actores políticos ciudadanos para superar el antropocentrismo y destituir el patriarcado, que son dos de los soportes de la guerra. A ello se resiste con el fortalecimiento de lazos afectivos y solidarios en el contorno flexible de nuevas maneras de



organización social, movilizadas de maneras alternativas para ejercer sus derechos y para abrir posibilidades de formas emergentes de existencia.

Los problemas de investigación visibilizan sujetos colectivos que ponen en marcha unas ciudadanías que trascienden los esquemas formales definidos por el Estado, con acciones sociales que demuestran ser bastante efectivas y traspasan la reivindicación de sus derechos políticos y sociales. Se trata de responder a inquietudes que se refieren, por ejemplo, a cómo la construcción de la paz, o la reconstrucción del tejido social, se abre paso en medio de un contexto deshumanizador, patrocinado por poderes hegemónicos ligados al intercambio y al consumo, con base en la reafirmación de singularidades (personal, social, cultural), que despliegan valores como la solidaridad y el respeto a la diferencia para la afirmación de la vida.

La resistencia es el mundo de los posibles, es uno de los nodos más potentes del campo de posibilidades, de lo que está por realizarse; esto exige potenciar procesos de creación, y transitar y practicar por los distintos regímenes de posibilidad en los que la acción política sea una creación múltiple que se propone una nueva distribución de posibles para ir más allá de las instituciones estatales y así propiciar el agenciamiento de nuevas subjetividades.

Es fundamental el cambio de perspectiva de los procesos de las resistencias y del hacer político para entenderlos por composición, es decir, por conexiones, por conectividades, más que por una relación dialéctica, digamos de un bloque contra otro; de amigo contra enemigo, como lo codificó Carl Schmitt (1999), que instituyó la relación entre la política y la guerra, que hacía que la política se volviera una relación obligatoriamente amigo-enemigo.

Tomar distancia de estos dualismos estructurales impacta en los procesos de resistencia. Las resistencias cada vez adquieren mayor conectividad y composición que traspasa las barreras de etnia, de clase social, de identidad nacional. Lo que está ocurriendo son fuerzas en movimiento que se conectan de modo distinto y que lo hacen no para crear otro gran aparato territorial, porque mantienen límites débiles y transeúntes, ya que, así como aparecen, de la misma forma se sumergen.

Las nuevas maneras de existir de las sociedades en movimiento (más allá de los movimientos sociales [Zibechi, 2006]) han ido constituyendo una inteligencia colectiva con la que se recomponen vínculos y se crean otras perspectivas del territorio, lo cual se potencia en los procesos sociales y culturales, y se ensaya en la manera de apartarse de las seguridades de su configuración y adscripción local. Pero, sobre todo, se empiezan a conectarse de otra manera, por ejemplo, a través de procesos políticos de mayor escala o de procesos culturales, actualizando la memoria, reconfigurando facetas de su espiritualidad como otra forma de entender y darle intensidad a la vida.



Las resistencias también atañen a una nueva comprensión de la cuestión de la paz como una paz vitalista, de las ciudadanías que emergen como ciudadanías de vida. Estos elementos reclaman un redimensionamiento de la concepción del poder, recuperando algunas de las reflexiones clásicas y sus reformulaciones dentro de la crítica a la modernidad y haciendo énfasis en uno de los campos académicos más complejos para el análisis actual: la relación entre ciudadanías, biopoder, vida cotidiana, paz y resistencia.

La ciudadanía hoy se vuelve plural y de esta manera adquiere nuevas connotaciones; es comprendida como espacio político para el reencuentro de subjetividades diversas, lugar para la diferencia y la eclosión de singularidades y, a su vez, se configura como sujeto colectivo, cuyo dinamismo es al tiempo productivo y constitutivo. El concepto se des-esencializa, deja de concebirse como mera prefiguración del sujeto moderno, para abrirse a la multiplicidad y a la pluralidad de formas de ser ciudadano(a) (Useche-Aldana, 2009).

En el mundo de los posibles hay que destacar el dinamismo que permite el paso del poder centralizado a la potencia social múltiple de las periferias y el que hace que la constitución política ciudadana tenga como sustrato la conexión de singularidades, antes que la pretensión de configurar una comunidad ciudadana homogénea que sea espejo de los poderes de centro. Por supuesto, se replantea el problema de la hegemonía y del contrato social como poder y voluntad de todos en reordenamiento cíclico, y ya no como una etérea y atemporal “voluntad general”. Esto también da pie para pensar el restablecimiento de un pacto de la sociedad humana con la naturaleza, que en últimas es un pacto social y natural con la vida (Serres, 1995).

Desde el lente de las resistencias se asume la cuestión de la paz más allá del horizonte de la resolución de los conflictos o la de las negociaciones entre actores armados, para ubicarse en el escenario de la cultura, en la urgencia de identificar los imaginarios de paz y violencia que mueven lo más profundo del espíritu latinoamericano y colombiano, y de deslegitimarlos desde prácticas y concepciones que reivindiquen la afirmación de la vida y la recomposición del tejido social. Se trata de contribuir a la construcción de un paradigma de acción dotado de un fuerte contenido ético y que por ende se configura desde las prácticas a nivel social, político, educativo, cultural e incluso espiritual. La indagación sobre la no-violencia en relación con las transformaciones culturales, la deconstrucción-reconstrucción de lo político y la política, los procesos de construcción de memoria social y de reconciliación, las relaciones de género, los derechos humanos como herramientas de paz, las prácticas pedagógicas en clave de no-violencia, entre otros, son algunos de los problemas de investigación que convergen en la línea desde esta perspectiva.

Si se entienden los procesos de paz como transformación cultural se puede incorporar la perspectiva de la no-violencia; sobre eso también hemos





avanzado en construir propuestas de pedagogías de la no-violencia, es decir, de la posibilidad de constituir comunidades de aprendizaje no violentos y de transformar en ese entorno la visión de la educación y de la pedagogía.

c) Biopolítica, biorresistencias y biosaberes. Descifrar la relación múltiple entre el poder y la vida, esto es, aproximarse a la cuestión biopolítica que atañe al poder que pretende instaurarse como dominación sobre todas las formas de vida, es también interrogarse acerca de si existe un espacio para las resistencias a partir de la potenciación de las fuerzas de la vida. Allí se reedita la compleja y conflictiva relación entre el poder de los Gobiernos instituidos y su propensión a la gestión de los procesos vitales de las poblaciones y las fronteras difusas por donde surgen los poderes emergentes. El biopoder se presenta como un conjunto de estrategias de saber y relaciones de poder sobre lo viviente (Foucault, 2007).

En esa dirección, los saberes “bio” generan biopoderes, y así dan origen a problemas relacionados con la producción de vida como captura y con la captura de la vida como gestión de muerte. El poder dominante se erige como capacidad para focalizar la vida a manera de objeto administrable, desarrollando dispositivos de disciplina sobre los cuerpos y gestión de las poblaciones. Esto aporta a la discusión que se ha abierto en el DES sobre cómo se da el tránsito hacia un pensamiento poshumanista y si en estos espacios se incuban las formas de una política y una ética de lo poshumano.

La preeminencia de ese prefijo “bio” quiere decir la prelación de la vida en el asunto del poder y en el asunto de política, así como en la constitución de los sujetos, pero también en otra serie de áreas, de campos de conocimientos, de discurso y de acción como los bio saberes, saberes de la vida, para la vida o para controlar la vida. También se habla de los poderes biojurídicos, o sea, ¿qué está haciendo todo el edificio jurídico legal para codificar la vida, para generar cada vez más y nuevas potentes interferencias con los procesos vitales y así sucesivamente, incursiones en la bioética, etcétera?

En la línea de poder y el conjunto del DES estábamos en esa vía de una crítica de los ejercicios del biopoder, de las biopolíticas negativas para el control de la vida, pero también desde el punto de vista de las resistencias observamos que estas son igualmente “bio”, son resistencias alrededor de la afirmación de los procesos de vida.

Las filósofas feministas han puesto una nueva discusión que se añade a la de la soberanía de vida y muerte, cuyos sujetos principales son los refugiados, desprotegidos completamente de derechos, que describió Agamben (2003) en una analogía con los campos de concentración. Es cierto que, en la medida en que estos fenómenos se incrementan, cuestionan el



problema de la ciudadanía. Pero las filosofas feministas, particularmente Rossi Braidotti (2015) avanzan en el sentido de señalar que efectivamente la *zoe* (la vida natural o vida desnuda) es el objeto por excelencia del poder, pero ya no solo referido al despojo de ciudadanía y del modo de vida política de los humanos, sino que se extiende al confín general de la relación de lo humano con lo no humano, con los demás seres vivos. Por lo tanto, esa captura de la nuda vida o *zoe* es el campo principal de opresión hoy y también de resistencias.

En ese sentido, no podríamos hablar hoy solo de biopolítica, sino también de zoepolítica (Braidotti, 2019), que se extrapola hacia la configuración de un nuevo campo que va más allá de lo humano, y del humanismo, que es la esfera de lo poshumano, donde las nuevas composiciones políticas se producen más allá del “bios”, en el seno de la *zoe*, en composiciones entre los distintos modos de existencia. Esto ocurre entre lo humano y lo no humano también en el ámbito de las tecnologías basadas en el silicio, en las tendencias *cyborg* (Haraway, 2014), profundizando la descomposición de lo que la modernidad consideró lo humano y que se codificó a través del humanismo. Preguntas como: ¿cuál será nuestra relación con las maquinas, con la inteligencia artificial? y ¿cuál es nuestra relación con lo animal? muestran toda su vigencia hoy, pues estas recomposiciones entre lo humano y lo animal tienen mucho que ver con la actual pandemia.

d) Vida cotidiana. La búsqueda de convergencias en la línea ha pasado por la búsqueda de campos problémicos, conflictos, opciones conceptuales que confluyen en algún punto focal fáctico o comprensivo dentro del denso, dinámico y complejo horizonte de la vida cotidiana.

Las convergencias cambiantes en torno a este mundo molecular aportan a la comprensión de la construcción de verdad que acompaña nuestros procesos investigativos y hacen posible explicitar y cotejar los significados de los distintos horizontes discursivos y conceptuales desde los que son comprendidas las realidades, sin que tenga que surgir una síntesis conceptual abstracta y menos un eclecticismo intuitivo.

También en este campo de la vida cotidiana se dan aperturas atentas a la irrupción de algún acontecimiento. Se favorece así la imaginación, la creación y el discernimiento de lo posible, así como las estrategias, tácticas y artefactos necesarios para afectar y transformar realidades cotidianas, lo que propicia horizontes más amplios para su comprensión.

Los profesores de la línea que trabajan en este énfasis han encontrado que las convergencias en la vida cotidiana tienen que ver, en general, con los distintos procesos de familiarización de lo extraño y lo pavoroso que involucran tensiones y luchas de las que surgen distintos lenguajes, actitudes, creencias, costumbres, hábitos, comportamientos, que se van haciendo seguros, normales, naturalizados, estables, normativos, institucionales, aceptables,



hasta que la incertidumbre y la desconfianza originarias vuelvan a aparecer parcial o radicalmente para debilitarlos o arrasarlos.

Es evidente que el campo de lo cotidiano está poblado por una multiplicidad de agencias y de sujetos que urgen a un emplazamiento espacio-temporal vital, habitable y sostenible. De allí que las realidades problemáticas de la multiterritorialidad, la desterritorialización y la reterritorialización (Haesbaert, 2011) determinen un foco de convergencia fundamental de la vida cotidiana en el que la propiedad y la productividad de la tierra predominan sobre el arraigo, los usos, las tradiciones, los valores, los modos de vida y de gobierno de las comunidades asentadas previa y legítimamente. Asimismo, los territorios que las instituciones estatales y gubernamentales disponen oficialmente para su funcionalidad no ocurren plenamente por fuera de la dominación sobre la tierra y los cuerpos; constituyen biopoder y biopolítica en la vida cotidiana.

En un plano similar, el agenciamiento o la sujeción de las encarnaciones corporales y las incorporaciones encarnadas de las subjetividades en la vida cotidiana no solo lleva inscritas las problemáticas territoriales, sino también las de la identidad de sangre, de etnia, de origen, de vivencias, comunidades, lenguajes, tradiciones, ritos, culturas, espiritualidades. Estas constituyen otro foco problemático de confluencias biopolíticas y de biopoder (Foucault, 2016) que bien pueden diseminarse en líneas de fuga, ser conflictiva, o dar lugar a algún acontecimiento no previsto.

Los profesores de la línea que han trabajado a fondo el énfasis de la vida cotidiana señalan finalmente que esta se vive en la composición inacabable entre lo mismo y lo otro, entre el curso normal establecido de las cosas y las prácticas que anuncian que “otro mundo es posible”. La vida cotidiana hace de la realidad de las resistencias diversas otro foco problemático de convergencias para la atención, comprensión y transformación de los estudios sociales. Ellas pueden impactar las líneas molares, moleculares o las líneas de fuga de las realidades cotidianas, y así acrecentar la potencia de la vida, o pueden dar lugar a la oposición frontal propia de las negaciones y de la negación de la negación, o a una desarticulación del mundo para ensamblar otro nuevo o para dar lugar al acontecimiento.

### **Problematización en relación con la serie discursiva: crítica-ficción-experimentación**

Veamos cómo desde la perspectiva de los estudios sociales de la vida cotidiana se aborda esta serie convergente para la línea.

a) La crítica se despliega al repensar el mundo de la vida cotidiana explicando sus múltiples tensiones concretas, dinámicas e irresolubles en su génesis y en el presente; su clandestina capacidad de sentimiento, creación y emancipación estética e histórica, así como su discreta potencia



generadora de comunidad, de poder cooperativo, de organización política emergentes, alternativas y novedosas. Es posible realizar, una y otra vez, el movimiento autocrítico de toma de distancia y de retorno como constitutivos de la cotidianidad misma, siempre en lucha con su falsa estabilidad y seguridad definitivas como con su iluso rasero de omnicomprensión.

Desde un punto de vista metodológico, se pretenderá la convergencia crítica de los casos situados, frente a una base teórica conceptual postestructuralista de intensidades molares visibles o formaciones íntimas desterritorializadas a gran escala, como el devenir animal y la experiencia, y de campos moleculares de sensibilidad de inteligencia y deseo de instituciones territorializadas que plantean objetivos convergentes frente a la lucha contra el hambre, el derecho al agua y el freno a la deforestación. De esta manera, se habla de fracturas moleculares que tratan de sincronizar prácticas ecológicas y micropolíticas del deseo, en un agenciaamiento ético-político (ecosofico) global (Guattari, 1996) que no reafirma lo binario *bios-zoe*, y que incorpora a través de la zoepolítica una nueva relación con los modos de vida no humanos.

b) La ficción: el mundo de la vida cotidiana despliega sus poderes de sensibilidad, simbolización, creatividad, imaginería, plasticidad, recursividad, ritualidad y resiliencia con los que repetida, pero innovadoramente, trata de domesticar y configurar por momentos la insondable incertidumbre del tener que existir en el entorno como seres humanos, así como tener que sentir la desconfianza y el miedo a los demás miembros de la especie. Con sus delicadas e invisibles antenas cosmo-locales, la vida cotidiana vislumbra y constituye nuevas posibilidades de existir en el mundo, o de confrontar los principios constitutivos de sus conflictos, o de irrumpir con algún acontecimiento.

En ese sentido, la ficción no consiste en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver cómo es invisible lo invisible de lo visible del poder. Así, se imponen nuevos cuestionamientos: ¿qué nuevas realidades produce el poder y qué nuevas realidades produce la crítica? ¿Qué nuevas verdades y territorios produce el poder? ¿Qué nuevas verdades y territorios producen las formas de resistencia? ¿Qué nuevas formas de construir el territorio impone una perspectiva crítica? ¿Cuáles son las invisibilidades de lo invisible del poder visible? ¿Cuáles son las regulaciones de la ficción que han construido nociones de acontecimientos? ¿Cuáles son las regulaciones de la ficción que han construido formas de producción y nociones de producción?

La ficción visibiliza las posibilidades y transformaciones del reconocimiento de lo sociosituado dentro de lo sociocultural, y se relaciona con la verdad para hacer visible su carácter histórico-poético y la representación de la autoconciencia o, desde una perspectiva epistemológico/política, expone



una posibilidad ficcional que emerge en contraposición a las verdades y sus efectos de poder que soportan el núcleo ontológico/político. De esta forma, la ficción compone nuevas maneras de ser (ontología/estética), de actuar (ética/política) y de producir (economía/estética)

c) La experimentación. Los múltiples eventos, los procesos, las estrategias, las tácticas, las prácticas y las artes de hacer de la vida cotidiana —tras su engañosa estabilidad— atestiguan el imparable y autocorrectivo ejercicio del ensayo y el error, de la apuesta y el riesgo, de la apertura de posibilidades en la penumbra y del decantarse vacilante por algunas de ellas sin promesas de acierto seguro y permanente. La vida cotidiana convierte la prudencia y la ocasión en un fortín: ni heroica ni arruinada, logra salir del paso haciendo y diciendo lo que precisa el instante y el presente sin atenerse a lo que, erróneamente, haya existido siempre, y tampoco a planes y proyectos completamente previstos. Aun así, la vida cotidiana no es ajena a sus propios movimientos conflictivos, como tampoco a la irrupción insospechada del acontecimiento que, en cierto modo, no constituyen formas de experimentación como tales. La experimentación discurre por trayectos singulares en cada investigación

El campo de problemas de la investigación en torno a la vida cotidiana es un buen ejemplo de las convergencias críticas en la línea de poder y obedece a los siguientes cuestionamientos: ¿qué cambios emergen en la naturaleza del ser de estas comunidades, en su existencia cotidiana y en su realidad? ¿Qué nuevos modos del ser se pueden experimentar? ¿Qué nuevas posibilidades de sensibilidad y estética emergen? ¿Cómo configurar o hacer emerger otras formas de asociación y de micropoderes? ¿Qué alternativas a los estudios de los acontecimientos sociales se presentan? ¿Qué otros modos de producción podrían emerger?

En otros casos, la experimentación se contempla como la manera de enfrentar el problema de investigación, exponiendo la posibilidad de que la comunidad, trabajando en consenso, articule la propuesta como una expresión de su identidad y de las resistencias cotidianas que aportan a la solución del problema.

## **Problematización en relación con el campo de posibilidades**

El campo de lo posible designa el campo de disyunciones exclusivas características de una época (o situación) dada, que remite a la emergencia dinámica de lo nuevo, a crear nuevas posibilidades de vida o de ser afectado y que desborda la actualidad de la situación.

El campo de lo posible no pre-existe; se crea de golpe, por un salto, como un propósito que despliega otros poderes, potencialidades de repartir, distribuir, condensar y redistribuir diferencialmente posibilidades afectivas: atractivo o repugnante; placentero o insoportable; velocidad o lentitud,



etcétera en una persona, situación presente o en un pasado dados. El campo de lo posible surge del encuentro brutal con lo que cotidianamente teníamos ante los ojos; de un encuentro con el afuera, con una nueva sensibilidad, con el cuerpo, con el entorno.

Se crea el campo de lo posible no mediante alternativas sofisticadas sino mediante rupturas, apertura de grietas, de mutaciones, de cambios en la repartición de lo mejor y lo peor de los deseos; de marcar siempre una diferencia. El campo de lo posible emerge al circunscribir o cercar lo intolerable. Es desde el extrañamiento polimórfico cotidiano desde donde todo es posible. Es asunto de elegir consecuencias, más que de desear, de esperar o de elaborar planes en las organizaciones —sean estos de derecha o izquierda—, procesos, proyectos o series de actos o tareas por realizar en una sociedad dada. Tampoco se trata de diseñar utopías irrealizables ni de dar lugar a una serie de alternativas reales o imaginarias ni, propiamente, del paso de un tipo de sociedad a otro.

El campo de lo posible se crea percatándose de lo intolerable, de la ignominia de posibilidades que se nos abren en una situación. Y a este campo no se lo tiene por adelantado antes de haberlo creado, pues exige otras condiciones de percepción. El campo se crea, paradójicamente, por el debilitamiento de lo posible que viene exigido de creación; no por cansancio, sino por la necesidad de que no haya más nada posible en el sentido de la imposibilidad presente de realizarlo, de lo cual cabe regocijarse con cierta perversión. “Lo posible, de lo contrario me asfixio” (Deleuze, 1984, p. 221).

Al campo de lo posible se llega, efectiva o lógicamente, por el acontecimiento (la revolución) y no a la inversa. Desde un estado de cosas inestable se crea un nuevo campo de posibles que no consiste en la realización de algo posible, sino en la apertura del posible. Al captar la potencialidad de la situación actual se abre lo nuevo sin caer en el voluntarismo del *libero arbitrio* ni en el determinismo. Los posibles imaginados o por realizar son sustituidos por lo virtual efectivo o real. El acontecimiento revolucionario consiste en ver de golpe todas las potencialidades sin ser actualizadas de un modo determinado. Visión fugaz que no debe confundirse con su disipación. Visión evanescente de la intensidad que se debilita, porque de lo posible no se tiene experiencia.

De esta forma, se configura el espacio puro de lo posible, el espacio mismo del deseo poblado de acontecimientos y de afectos, no de formas ni de individuos. Todo es posible donde todo “deviene” posible: acontecimientos y potencialidades singulares de sentido (no una sola) que resuenan caóticamente. Esto abre a la creación, al agenciamiento material y espacio-temporal nuevos sin que se diluyan en los agenciamientos antiguos. Lo posible es lo virtual efectivo (lo que la derecha niega y lo que la izquierda desnaturaliza o distorsiona, ambos representándose lo posible como proyecto o como



alternativa). La creación es de vectores, de direcciones problemáticas, de consistencia de nuevos movimientos políticos.

El cambio ocurre a partir de las condiciones; se trata de mutar lo real mismo. La mutación subjetiva es real, pero exige cumplirse y no se puede cumplir si no se actualiza. Como lo posible no pre-existe y solo es por el acontecimiento (nueva existencia, corporalidad, etcétera), no basta con que aparezca la mutación social, ni con sacar a la luz consecuencias y efectos por las líneas causales económicas o políticas sabidas. La sociedad tiene que ser capaz de formar sus propios agenciamientos colectivos que correspondan a una nueva subjetividad producto de su reconversión.

Para esto, hay que conjugar dos aspectos complementarios: 1) que emerja un nuevo sentido de lo intolerable (mutación virtual) que exija y 2) el acto de creación que responda a la mutación, que cree literalmente lo posible (mutación actualizante). De lo que se trata es de crear un agenciamiento espacio-temporal colectivo inédito que responda a la nueva posibilidad de vida creada por el acontecimiento, que sea su expresión. Inventar o crear nuevas formas sociales concretas que correspondan a una nueva sensibilidad, guiados por signos afectivos, no solo por imágenes o proyectos. El punto es seguir trayectorias actuales, pero de golpe (movimiento real que suprima el estado actual de cosas, como aparece en la ideología alemana). La nueva sensibilidad permite afirmarse y así lo posible se cumple.

Pero ¿cómo esta creación es política? ¿Qué política es posible? Actuar con respecto a lo intolerable no tiene nada de voluntarismo, sino de responsabilidad que, en propiedad, es revolucionaria o no es nunca. Solo se es responsable frente al acontecimiento. Solo así lo posible se cumple, sin importar que los personajes se fatiguen tratando de reducir todo a la realización de planes, proyectos y acciones. Lo posible se hace independientemente de ese número de acciones. Lo que importa es la creación y la actualización. Hay que distinguir la realización de planes de la actualización como tal; asimismo, hay que distinguir la actualización de esa parte no actualizable (la parte de acontecimiento que se escapa de la realización), que siempre queda pendiente de actualización.

Las derechas re-encierran lo posible, no lo debilitan, sino que lo reducen a la nada; las izquierdas creen que todo depende de una toma de conciencia, nos vuelven temerosos o hacen que solo deseemos la nada (aniquilación, terrorismo). Cuando la iniciativa se vuelve el privilegio de la violencia (Loneragan, 1999) y se hace fin en sí misma, solo busca que todo se haga por voluntad de la nada y de que nada sea.

La política arranca donde y cuando una colectividad halla sus propias condiciones de existencia, y esta se juega ya desde el momento cuando un individuo descubre las suyas o las de otros. Para debilitar lo posible, las alternativas deben ser consideradas como clichés; solo así se accede al



posible puro que la imagen debilita. Para nada hay que apelar a la voluntad ni a su fuerza desintegradora. El resistente y el sobreviviente, personajes en los que coincide el mínimo y el máximo de vida, agencian lo nuevo como un proceso sin misterios de deformación ni de transformación social. Lo nuevo no es simbólico, tan solo es ejemplar; de allí se desprenden algunas categorías políticas:

1. Favorecer, en sí mismo y en el medio la creencia de una “nada de voluntad”; así se abre la reconexión con la situación como potencia de reencontro, como potencial. Es preciso ver eso que excede los datos de la situación, donde toda reacción sería ridícula, inapropiada e intolerable. Al desafectarse de los embates de los agentes reconocidos, nos encontramos de golpe con el mundo para hacer evidente que toda relación era un cliché, eran relaciones arbitrarias que nos permitían tolerar el mundo. Aquí se trata de un compromiso intolerable con la miseria de cualquier naturaleza y con los poderes que conversan con ella y la propagan, que nos conducen a la obediencia, a la interiorización de la represión (la izquierda con sus clichés de palabras y de acciones, con sus proclamas de indignación y de reivindicación, siguen estereotipos del militantismo y se convierten en el auxiliar indispensable de la derecha).

Hoy tenemos una capacidad fantástica de adaptarnos al odio y a sus causas y quien se niega a reaccionar se muestra como un idiota que no sabe lo que todos saben o niega modestamente lo que todo el mundo se supone que conoce. La época moderna tiene un déficit de voluntad, “una mala voluntad”, pero de otra índole. Al no creer en lo posible, pierde el gusto y la voluntad de realizarlo. Se fatiga o se cansa. Trata lo posible como si fuese un *déjà vu*, algo ya sabido, pre-existente allá afuera, ni efectivo ni necesario. El cliché pseudo-actualiza lo posible, como si ya estuviese dado. Lo real es precedido por su propia imagen en tanto posible, se parece a lo posible y termina por confundirse con lo real. Decir que todo es posible en el presente es decir simplemente que lo posible está confinado en la simple posibilidad. Y esto equivale a “nada es posible”, porque el porvenir está prefigurado, rechazado por la forma del ya-allá-afuera. La necesidad ha abandonado este mundo, mientras persistimos, sin creer mucho en ello, en el horizonte de la preferencia. Es así como lo posible condena al pensamiento a moverse indefinidamente en una posibilidad infranqueable.

La experiencia real, en cambio, implica afirmar una relación radical con lo que todavía no se piensa. Lo mismo sucede en la política, porque el pueblo está siempre en situación de no existir todavía. En ambos casos se trata de afirmar una relación de exterioridad o, en su defecto, de afirmar el reencontro entre el pensamiento y eso que piensa, entre el pueblo y él mismo.

2. ¿Qué es entonces la acción política? Es efectividad y necesidad. Eso mismo que le falta a la realización. La imagen de lo que es distinto de los





clichés carece de toda prolongación motora. Así a los imperativos de la acción se les suele asignar un interés, una experiencia posible, un sujeto estático y no cambiante; sin embargo, la política nace antes de que podamos escoger entre un fantasma de acción y una fascinación petrificada. Pero ¿cómo se da la oportunidad para un devenir revolucionario?

3. El izquierdismo deleuziano rechaza el voluntarismo; esto no significa que caiga en el involuntarismo o en el rechazo de todo compromiso. Los compromisos son siempre vergonzosos y quizá transferibles; son solo esquemas que nos hacen aceptar eso mismo que nos indigna. El que se compromete se reserva el derecho de denunciar al malo, al otro; es como una alianza impura, una traición. Tampoco le llama la atención el acontecimiento que por necesidad es confuso. Deleuze abre líneas de fuga; actúa desde la nada de la voluntad, a pesar de que la desafección (no preocupación) pudiera dar testimonio de una falta de compromiso. Para este, tampoco el problema se reduce a los medios una vez establecido el propósito. Deleuze responde al tribunal del buen o mal compromiso con la distinción entre el traicionar y el traidor; mientras el segundo es identificable, el traicionar no oculta ninguna identidad. El devenir (de lo posible) se escapa de toda identificación, así sus procedimientos se confronten con lo imposible; lo intolerable asciende a lo imposible, cuando la realidad ya no responde a los clichés ni a los encadenamientos sensorio-motores.

4. Cuando ya no se cree en las posibilidades de actuar sobre las situaciones, no se es del todo pasivo, porque allí se revela lo intolerable, lo insostenible, en la misma vida cotidiana. Ahora bien, ¿sí no hay reacciones posibles, todo deviene neutro? No. Quedan situaciones ópticas y sonoras puras que pueden engendrar modos de comprensión y de resistencia de un tipo completamente nuevo. Con todo, la debilidad de los encadenamientos motores, de los vínculos débiles, tienen aún la aptitud de desprender grandes fuerzas de desintegración. Huyendo de los clichés, rompiendo esquemas, no se cae en un estado de resignación y tampoco en una revolución interior.

5. Resistir es distinto de reaccionar: resistir es lo propio de una voluntad que se deduce del acontecimiento y se alimenta de lo intolerable. El acontecimiento es el “potencial revolucionario” que se seca si se lo pone en imágenes ya hechas o en los clichés de la miseria y de la reivindicación. El revés de las alternativas es la consistencia positiva de la política; es elaborar experimentalmente nuevos agenciamientos concretos y luchar por la afirmación de los derechos correspondientes.

Así la creatividad se haya puesto del lado de los clichés, todo un contrasentido, como una realización de los fantasmas, queda una experimentación sorprendentemente discreta, en parte inconsciente, que es redoblada en las luchas colectivas por los derechos inéditos que permiten



el cumplimiento efectivo de los derechos políticos y sociales. La experimentación llega a confundirse con la existencia misma y con su sentido profundo de las condiciones de percepción y de los imperativos afectivos que se hacen más potentes.

De allí que la palabra “acción” no se pueda emplear en su sentido tradicional, porque la situación se ha vuelto realmente imposible (no se puede decir, inmanejable, porque la remitiría a los usuales mecanismos socioeconómicos, y la acción no obedece a clichés sino al devenir). Al separarse de los clichés, la situación pierde su carácter totalizable o global y explota en procesos singulares. Ya no está atravesada por una gran contradicción (que daría pie a la dialéctica) ni por una gran divergencia o el conflicto, sino por líneas de fuga locales, en todos los niveles, que no comunican el caso en cuestión; por el contrario, se comunican de singular a singular, de minoría a minoría (niños, obreros, mujeres, afroamericanos, campesinos, prisioneros, homosexuales, etcétera). De estas solidaridades pasajeras, ocasionales, se crea una conciencia universal minoritaria, una manera singular de problematizar la existencia como tal y sin importar las alternativas en curso. No se trata de renovarse con una efectividad política que reanude la toma del poder, ni con la formación extrínseca o demiúrgica de la sociedad.

En el campo de posibilidades, la convergencia crítica promueve acompañar las líneas de fuga siempre y donde se presenten (Guattari, 2013); intentar a toda costa relacionarlas con las que nos agitan; favorecer el acontecimiento de lo posible donde surja. El intelectual pierde el papel de indicador o de conciencia; no propone nada, no está por delante de nadie. Su demanda y su atención tienen que ver con lo involuntario, o con la emergencia de nuevos campos de posibilidades. La enfermedad del cliché nos deja en un intermedio angustiante: no creemos en otro mundo, ni siquiera en este, ni en la posibilidad de encontrarnos con él. Estamos tratando de terminar con lo posible sin ver que esta es la condición de un efectivo posible, para no perder el hábito de asociar lo posible con la imagen preconcebida de un mundo mejor por realizar. Es debilitando lo posible que en propiedad se lo crea. Ahora sí es visible la contradicción aparente: lo posible no era más que la sombra negativa de una coherencia paradójica (que incluía el tiempo).

Otros mundos de posibles despliegan el lazo de lo humano hombre y del mundo, en el amor o en la vida; creer en ello como en lo imposible, lo impensable, que no pueden ser sino pensados: “Lo posible, de lo contrario me asfixio” (*L’image temps*, 221). Prestar atención al devenir más allá de lo posible es la dirección de Deleuze. Alcanzar la identidad de lo posible y de lo necesario, más allá de la voluntad, es solo un falso problema que nace o bien del acontecimiento como su autoafirmación, o bien de la idea de que lo posible ha cambiado de estatuto y recupera su auténtica figura, positiva y virtual del “todavía no”, en lugar de ser la proyección irreal del porvenir en un más allá.



Esta es una percepción extraña del mundo, spinozista todavía; es como respirar ya sin oxígeno, al percatarnos de que este era el que oprímia. Ya no existe lo posible, sostiene este espinocismo despiadado. “El clarividente vivo es Spinoza con el hábito del revolucionario napolitano” (Tommaso Aniello d’Amalfi (1620-1647), apodado Massianello; un pescador que encabezó la rebelión napolitana contra las cargas impositivas del virreinato español). Es un mundo perverso, en el que lo necesario reemplaza completamente lo posible. Sí, falta el oxígeno, pero en beneficio de una energía más elemental y de un aire-enrarecido (El Cielo-Necesidad) (Deleuze, 1984). Lo necesario (ya no lo posible) como la tendencia a obrar de cierta manera y no de otra, eliminando todo tipo de ignorancia, de modo que lo que suceda coincida con la potencia de obrar y de su esfuerzo por permanecer en el ser por tiempo indefinido.

La pregunta que se impone y cuya respuesta no se puede anticipar es: ¿cómo las investigaciones doctorales en la línea de Poder, Política y Sujetos Colectivos dan cuenta del modo como se constituyen de golpe en los respectivos campos necesarios (ya no de posibilidades en el sentido usual de la palabra) de la vida cotidiana, de los territorios y las políticas públicas en la Colombia y la Latinoamérica de hoy?

## Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2019). *El conocimiento posthumano*. Traficantes de sueños.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. (1984). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*. Akal.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Pre-textos
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus.
- Guattari, F. (2017). *La Revolución molecular*. Errata Naturae.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización*. Siglo XXI.
- Haraway, D. (2014). *Manifiesto para cyborgs*. Letra Sudaca.



- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños.
- Loneragan, B. (1999) *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme.
- Passet, R. (1996). *Principios de bioeconomía*. Fundación Argentaria.
- Perea Acevedo, A. J. (2021). *Línea de investigación en subjetividades, diferencias y narrativas. Invenciones conceptuales, perspectivas críticas y apuestas metodológicas*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Cátedra.
- Spinoza, B. (1999). *Tratado teológico-político*. Editorial Folio.
- Spinoza, B. (2002). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica.
- Useche-Aldana, O. (2009). *Derechos económicos, sociales y culturales. El desafío de la ciudadanía social*. Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario
- Useche-Aldana, O. (2016). *Ciudadanías en resistencia. El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social*. Trillas; Uniminuto.
- Zibechi, R. (2006). *Movimientos sociales. Nuevos escenarios y desafíos inéditos. Observatorio social de América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Zizek, S. (2017). *Acontecimiento*. Sexto Piso.





# Los estudios sociales: continuidades, rupturas y convergencias. Un panorama desde los estudios sociales de la memoria\*

Adrián Serna Dimas

*El monstruo que es el hombre-león anima asimismo al observador a reflexionar sobre los leones, sus hábitos, cualidades, propiedades metafóricas, significado metafórico, etc. Y, aún más importante que esto, sobre tal base es posible especular sobre las relaciones empíricas y metafóricas entre hombre y león, y desarrollar nuevas ideas sobre este tema. La situación liminar, en este sentido, y por así decir, rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación [...] La situación liminar es el ámbito de las hipótesis primitivas, el ámbito en que se abre la posibilidad de hacer juegos malabares con los factores de la existencia.*

*Como ocurre en las obras de Rabelais, se da aquí una mezcla y una yuxtaposición promiscuas de las categorías del evento, la experiencia y el conocimiento, con intención pedagógica.*

Turner (2008, p. 118)

---

\* Este texto recoge tres ejercicios. En primer lugar, la edición de una conferencia de carácter magistral presentada en el Seminario en Convergencias Críticas del Doctorado en Estudios Sociales en noviembre de 2020, cuyas pretensiones fueron una caracterización de los estudios sociales y una interpretación de las convergencias entre la memoria, el lenguaje, la subjetividad y el poder en este ámbito de conocimiento. En segundo lugar, la ampliación de algunos aspectos que por razones de tiempo no pudieron ser tratados ampliamente en la conferencia original. En tercer lugar, la introducción de las referencias que soportan, contrastan, confrontan o amplían las diferentes ideas planteadas. Las ideas presentadas en este texto hacen parte de un esfuerzo de largo aliento decidido en la historia social de las miradas de la investigación social, y su exploración inicial se encuentra en Serna Dimas (2015).



## Introducción: de lo instrumental a lo simbólico

Habitualmente quienes cuestionan a las ciencias sociales tienden a reducir las al positivismo científico, lo que desconoce las diferentes cuencas de formación de estas ciencias, los cambios en cada una de ellas y las relaciones entre cuencas distintas en el transcurso del tiempo hasta el presente. De manera panorámica podemos reconocer en las ciencias sociales una cuenca de corte naturalista formada desde los presupuestos del positivismo científico, una de corte historicista formada en el espiritualismo y el culturalismo, una de corte pragmatista formada en la semiótica de la interacción, una de corte psicoanalítico formada en los simbolismos de las profundidades, una de corte formalista formada en los logicismos y los estructuralismos, una de corte organicista formada en las sistémicas y las ecologías, una de corte retórico formada desde los presupuestos persuasivos del texto, la narración y el diálogo, y una de corte performativo sustentada desde los presupuestos del arte y la mediatización. Obviamente, cada una de estas cuencas tiene las improntas de unos orígenes nacionales (la naturalista positivista tiene las improntas francesas, la historicista culturalista las alemanas o la pragmatista interaccionista las estadounidenses), de unas tradiciones de pensamiento (las de los iluminismos en unos casos o las de los romanticismos en otros), de unos modos de hacer ciencia con sus orientaciones políticas e ideológicas (las del naturalismo orientado a la *mathesis*, distintas a las del naturalismo orientado a las energías) o incluso las improntas de unas circunstancias históricas concretas (desde las provocadas por el ascenso del capitalismo industrial, pasando por las infringidas por las vicisitudes del desarrollo, hasta las asociadas a las catástrofes ecológicas recientes). También habría que señalar que estas cuencas no tienen separaciones absolutas, que algunas puede estar unidas por cauces epistemológicos robustos, aunque estén separadas por planicies teóricas y metódicas extensas (Cerroni, 1971; Cunningham y Jardine, 1990; Atencia, 1991; Lepenies, 1994; Elster, 1996; Ross, 1997; Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 1998; Palmer, 2002; Rivera, 2007; Serna Dimas, 2007; Salomone, 2013).

Una de las razones que han conducido a que muchas veces se subsuman los distintos bloques de las ciencias sociales dentro del naturalismo positivista radica en que las referencias de método y metodología que este pregonaba terminaron siendo erigidas, por cuenta de la instrumentalización irreflexiva de las prácticas investigativas, en el método y la metodología de diferentes tipos de investigación social, entre ellas, las más decididamente contra positivistas. En efecto, las creencias en el naturalismo conducen muchas veces a asumir que, definido el lugar epistemológico o teórico de una investigación, el método o la metodología son solo asuntos operacionales, tanto así que en las formas más obtusas estos se confunden con fases o procedimientos. De allí que no resulta extraño encontrar propuestas que,



definidas epistemológica o teóricamente como hermenéuticas, estructuralistas, sistémicas o textuales, una vez se adentran a las cuestiones del método y la metodología caigan en el realismo clásico que acota y diseciona experiencias a través de un repertorio de términos con pretensiones universales, instrumentales y neutras. Obviamente, esto se refuerza con la lógica de los estándares de investigación que acogen a rajatabla las instituciones, que incluyen desde la imposición de unos procedimientos implacables que desconocen las tantas formas posibles de problematizar, establecer estados del arte, construir teorías o diseñar metodologías, hasta la obligación de acoger unos formatos únicos que, ajenos a cualquier cuestionamiento, refuerzan las formas más petrificadas del naturalismo en la investigación social. Pero de esto he hablado suficiente en otro texto (Serna Dimas, 2015).

Contra la idea apenas instrumental o procedimental del método y la metodología que tantos costos ha tenido en tradiciones como la nuestra, el primero entre tantos el tan mentado colonialismo intelectual que nos hace replicadores persistentes de teorías, pero también seguidores obcecados de los procedimientos de manual, urge restituir a estos como el objeto de unas prácticas que están inscritas en un acontecimiento primordial: la pérdida del carácter evidente del mundo social que tiene lugar en el momento cuando el mito colapsa en historia. Así, contra el instrumentalismo que abstrae a las prácticas, que las arranca de la historia y que las sustrae de los contextos, apremia esta inscripción del método y la metodología en los terrenos mismos de lo sagrado, allí donde el conocimiento irrumpe en sus formas más matriciales en cuanto tiene de contemplación, pero también de creación, en cuanto tiene de ritual, pero también de metódica, en cuanto tiene de arte, pero también de ciencia. A este acontecimiento primordial le deben el método y la metodología las trazas que todavía se advierten, de distintas maneras, en la puesta en escena de cada investigación social, haciendo patente cuanto sobrevive del mito, cuanto nace de historia o, también, cuanto es expresión de las mitologías del mundo social.

Por esto, si existe un lugar para los estudios sociales que no sea desde el encerramiento en algún objeto autárquico o en un dominio exclusivo, como esos que finalmente condujeron al cierre de las ciencias sociales en términos de disciplinas, este procede de recuperar esa relación en la cual lo mítico transfigura en lo social o, también, en la que lo social irrumpe como una forma transfigurada de la mítica en el seno de lo histórico, donde es desarraigada de la naturaleza, también del espíritu. Si se quiere, los estudios sociales se abren como una posibilidad para redimir a lo social de los efectos de ciertas concepciones científicas que, incapaces o inhabilitadas para reconocer el drama original que estaba en su origen, confiscaron lo social para imponerle el carácter de un espacio alrededor de la cosa sin que pudieran en ningún momento ni bajo ninguna circunstancia atender



las fantasmagorías que sobrevivían al hecho de que esto era en realidad el naufragio de un mito. Los estudios sociales permitirían adentrarse en lo social, también en sus fantasmagorías, incluidos los propios revestimientos científicos, para entrar con ellas a esclarecer las transfiguraciones del mito en historia. Sin duda una apuesta especialmente desafiante para ámbitos que, como el de la memoria, están cada vez más expuesto a instrumentalizaciones que pasan por alto un vasto repertorio de fantasmagorías.

## Los orígenes sagrados del método y la metodología

En el mundo mítico, las cosas, las imágenes y las palabras están fusionadas, amalgamadas, son indiscernibles o inseparables. Esto hace que en el mundo mítico no pueda distinguirse con nitidez lo material de lo ideal, lo concreto de lo simbólico, lo físico de lo espiritual. Tampoco puede distinguirse con nitidez el límite entre la naturaleza y la humanidad, entre lo animal y lo humano, entre lo natural y lo cultural. Ni se puede distinguir con precisión la esfera de lo natural y de lo sobrenatural, la de la muerte y la de la vida, el lugar de los muertos y el de los vivos. En el mundo mítico no hay un pasado que quede atrás, un presente que está frente a nosotros, ni un futuro hacia adelante. Como consecuencia de todo lo anterior, el mundo mítico interpela permanentemente al individuo: la fusión de las cosas, las imágenes y las palabras los torna en signos comunes, con las mismas propiedades o con propiedades intercambiables, que ocupando cuanto existe lo preñan de significación. Nada existe al azar, todo ocupa un lugar, todo tiene un sentido. Por lo mismo, el mundo mítico se manifiesta, es sujeto que se revela. Cuando sus signos pierden evidencia, cuando se tornan extraños, es indispensable invocar al oráculo, sea este las entrañas de un animal, el ruido de los árboles en el bosque, el trinar de las aves o un altar en medio de un templo, para restituir la relación del individuo con la significación.

No obstante, diferentes circunstancias conducen a que el mundo mítico pierda progresivamente consistencia, a que la comunión en los signos de las cosas, las imágenes y las palabras se degrade, a que la ambigüedad se torne en confusión, a que el oráculo duerma definitivamente hasta sucumbir en el silencio. Aquí tiene suceso una primera escisión fundamental: las cosas, las imágenes y las palabras comienzan a separarse, entre ellas apenas quedan huellas cada vez más opacas, cada vez más difusas. Las cosas entran de a poco en la mudez, las palabras pierden solidez, las imágenes se dislocan. Es la génesis antropológica de la memoria, obligada a sostener las huellas de una escisión incontenible entre lo que es, lo que se ve y lo que se dice. En estas circunstancias no hay forma de sostener la consistencia del mundo sino a condición de que la comunión en los signos se materialice en un mismo lugar, en un objeto concreto, bien sea un templo específico, un ritual en particular o un texto sagrado. El tránsito del mito a la religión. Entonces, la existencia preñada de significación se torna





abiertamente crítica, como arbitrada por unas fuerzas cuya revelación no tiene cómo comprenderse o que solo puede ser comprendida apelando a ese objeto concreto que es el templo, el ritual o el texto sagrado. Del mito a la religión estamos ante el origen de las formas simbólicas, esas mediaciones que pueden organizar “las configuraciones objetivas del mundo”, que son, en este sentido, la primera forma de la ficción: la ficción concordante, orientada a llenar vacíos o lagunas (Cassirer, 2013, pp. 15-60; Iser, 1993, pp. 88-89).

La progresión en el deterioro del mundo mítico supone, al mismo tiempo, la progresión en las formas simbólicas, también en las disputas sobre su monopolio, como quiera que ellas son las que hacen al mundo disponible o las que pueden poner el mundo a disposición con todo lo que ella implica para lo instituido o por instituir. Así, con el templo, el ritual y el texto aparecen también el monumento, la obra de arte y el experimento, cada vez más en los vecindarios de la magia, también cada vez más en los de la ciencia. Las formas religiosas, esto es, las formas simbólicas que pueden organizar las configuraciones objetivas del mundo con la mediación omnipresente de lo divino, se tornan dominantes, como quiera que ellas pueden apropiarse de los signos del mundo y de su revelación por medio del templo, el ritual y el texto sagrado, pero también con su ascendencia sobre el monumento, la obra de arte y el experimento. No resulta casual por esto que sea la propia transformación de las formas simbólicas explícitamente religiosas la que conduzca de manera progresiva a unas configuraciones objetivas del mundo que ponen al margen o a distancia la presencia de la divinidad sin anularla. El cristianismo que se escinde de la supremacía de la ley escrita o del templo que la guarda o que encuentra en el cuerpo de Cristo la reinención de este templo con su ley, juega un papel determinante para socavar los misticismos, reivindicar la imagen, retornar a la naturaleza, convertirla en objeto de contemplación, umbral para su indagación: la encarnación de Cristo estaría en el fondo profundo de las ciencias naturales (Assmann, 2006, pp. 77-80).

Precisamente una tradición religiosa que reivindica la relación con la imagen sin considerar que ello supone alguna idolatría o una herejía está en la base de una forma simbólica fundamental para la invención de Occidente: la perspectiva cónica. Esta forma simbólica, también técnica cultural, será determinante para una mirada que separa al sujeto que observa del objeto observado, que incorpora el espacio matemático como recurso para la representación de las cosas y que permite que el mundo sea reproducido tal cual es. En este sentido, se trata de una forma simbólica definitiva para abstraer al sujeto con sus contingencias del acto de observación, para matematizar las formas de la naturaleza y para que la formalización sea el criterio de verdad. De la misma manera, una tradición religiosa en la que progresivamente se transforman los modos de la confesión, pasando



de una práctica individual voluntaria colectivamente arbitrada a una práctica individual impuesta, metódicamente mediada y tutelada exclusivamente por el sacerdote, supone una reinención no solo de los modos de habla, sino también de los de escucha: para obtener la verdad de lo hablado y para que ello no afecte la situación de la escucha se requieren unos métodos específicos. Finalmente, una tradición religiosa igualmente se ha encargado de instalar entre el texto sagrado y la naturaleza, entre la palabra de Dios y la obra de Dios un hiato suficiente para que irrumpa una hermenéutica renovada que estará en la base de lo que será la interpretación científica. Estas formas simbólicas serán decisivas en la configuración de la ciencia (Foucault, 2000; Olson, 1995; Belting, 2012; Panofsky, 2018).

En efecto, en medio de la debacle del mundo mítico, en el trance de desagregación definitiva de las cosas, las imágenes y las palabras, se agota la revelación e irrumpe la necesidad de la investigación, que es orientada a restituir, desde la exterioridad, la comunión de los signos, asignándole un lugar preciso a las cosas, una forma diáfana a la imagen y un carácter exacto a las palabras. Este es el drama profundo y complejo que está en el origen de los métodos y las metodologías: un mundo mítico que en medio de su colapso pretende hacer hablar cosas que no pueden hablar, materializar palabras que no tienen materia y preservar imágenes que solo son la réplica delirante de algo que habla sin tener cómo hacerlo, también de algo que habla sin estar referido a nada. La perspectiva cónica, la técnica de confesión y la hermenéutica del texto efectivamente se realizan en este colapso: ellas patentan la mudez de la cosa, emplazan a la distancia las palabras y contienen los delirios de la imagen; de esta manera, convierten el drama del mito en la fuente de la racionalidad donde las cosas enmudecidas se tornan en el objeto de la ciencia, las palabras sin cosas se vuelven el objeto de la matemática y las imágenes proscritas del ser o del decir se tornan en el objeto del arte. En últimas, el drama del colapso del mito es la génesis misma de la Ilustración (Horkheimer y Adorno, 2009, pp. 59-95).

Bien se puede afirmar que cualquier investigación social puede ser interrogada en su naturaleza reconociendo que su método y la metodología son efectivamente formas simbólicas surgidas del colapso del mito en historia. En términos ideales, se asumiría que la investigación social óptima es aquella que puede crear una imagen precisa de la cosa a través de las palabras. La investigación social que no consigue esto puede considerar una manifestación de las formas colapsadas del mito, con cosas que parecieran hablar solas, con palabras que no dicen nada distinto a referirse a sí mismas o con imágenes delirantes como toda representación. El error epistemológico o la impropiedad metodológica pueden, de esta manera, encarnar en formas concretas del mundo social. Toda investigación social, por lo menos cualquiera que es consciente de los orígenes profundos del método y la metodología, tiene una pretensión de mitificación; esto es, no



de ofrecer una interpretación de un problema dentro del mundo, sino de presentar el mundo con su problema tal cual es. Obviamente, una empresa desde un comienzo destinada a lo imposible.

## El método, la metodología y el experimento

La ciencia entonces se caracteriza porque interpone el método y la metodología que, como está dicho acá, no son invenciones del conocimiento, como lo entiende el instrumentalismo en todas sus formas, sino encarnaciones del mundo con forma de medios de producción de conocimiento. En el mundo mítico cosas, imágenes y palabras están fusionadas de modo tal que su conocimiento entraña las artes de la revelación. Una vez este mundo colapsa para dar paso a un mundo histórico estas cosas, imágenes y palabras se separan de modo tal que su conocimiento entraña las artes de la investigación. Aquí irrumpen el método y la metodología como formas simbólicas que pretenden que la cosa muda pueda ser trascendida en su imagen para ser representada por la palabra precisa. Esta es la vocación original del método y la metodología en las ciencias naturales y será esta la herencia para las ciencias sociales cuando ellas irrumpen apenas en el siglo XIX.

En efecto, el acabose del mundo social tradicional, el derrumbe del Antiguo Régimen, la ruptura del orden colonial y las transformaciones del capitalismo deterioraron las formas simbólicas que tutelaban las concepciones del mundo dominantes. La depauperación de estas formas simbólicas con sus ficciones implicó que el mundo social se fuera tornando cada vez más extraño, que perdiera familiaridad como objeto, pero también familiaridad para los sujetos. En estas circunstancias, irrumpió una serie de posturas que efectivamente reclamaron para el mundo social lo que se tenían como certezas bastante anteriores para el mundo natural, entre ellas, su carácter de cosa que podía ser representada de manera verdadera por la palabra, en últimas, que este mundo social era susceptible de ser indagado científicamente. Dentro de los primeros que se plegaron a esta línea estuvieron los socialistas utópicos, personajes formados al amparo de la Ilustración, instruidos muchos de ellos en las matemáticas, las ciencias y las ingenierías, enfebrecidos en algunos casos por los vientos revolucionarios, pero también contenidos por la deriva napoleónica de los sucesos de julio de 1789. Para los socialistas utópicos, el mundo social necesitaba una reforma, pero ella debía proceder de unas nuevas ciencias que permitieran acceder sistemáticamente a este mundo para remediarlo.

Por una parte, estos personajes inicialmente instruyeron al mundo social como cosa, esto es, consideraron que este en lo fundamental participaba del conjunto de sustancias del mundo natural: el mundo social era un agregado de individuos que hasta en sus rasgos humanos más complejos, como los asociados al conocimiento o la moral, estaban sometidos



a fuerzas naturales o se comportaban como fuerzas naturales. El mundo social no era indiferente a la masa, la energía, la gravedad, la atracción o el magnetismo y, en consecuencia, podía entenderse en función de las leyes naturales o físicas que estaban detrás de estos elementos, propiedades, atributos o fenómenos. Esta idea de tintes mitológicos que señalaba que el mundo social era una prolongación casi intacta del mundo natural tuvo distintas consecuencias, desde el reduccionismo de lo social al fiscalismo o al naturalismo, hasta la irrupción de toda suerte de doctrinas crípticas, herméticas, esotéricas o sobrenaturales sobre el mundo social; esto, por demás, no dejó de granjearle atractivo a estas tentativas entre el público en general (Serna Dimas, 2019, pp. 96-105).

Estos personajes incorporaron además unos lenguajes específicos para dar cuenta del mundo social, toda vez que entendieron que el lenguaje en uso, el lenguaje corriente, pero también el lenguaje filosófico dominante, impedían una representación verdadera de aquel. Sin duda, una herencia de los pensadores ilustrados, quienes en medio del distanciamiento de la perspectiva cónica con su conocimiento apenas exterior, reivindicaron los modos de conducir la sensación hacia el lenguaje, ojalá en sus formas más primitivas, como única manera de acceder desde el entendimiento del sujeto a la representación verdadera. Los socialistas utópicos continuaron esta concepción ilustrada, para lo cual fueron prolijos en la invención y el uso de neologismos que, creían, eran los únicos en capacidad de romper con las formas de conocimiento consuetudinarias, con el sentido común, tanto como con la filosofía (Jay, 1993, pp. 83-147; Lepenies, 1994, 39-82; Serna Dimas, 2019, pp. 96-105).

Pero esta naciente ciencia social o sociología, como la denominaron los socialistas utópicos, enfrentó uno de los escollos que también enfrentó en su momento la naciente ciencia natural: la presencia de la poderosa ficción encarnada en el ídolo. En efecto, la ciencia natural en sus orígenes, enfrentada a la distinción entre la mente y la naturaleza, también a la de la palabra y la cosa, se encuentra expuesta a unos signos que, desprovistos de las condiciones para la representación, la salvan parcialmente en cuanto ella tiene de refracción del mundo. Estos signos no son otros que los ídolos, las formas simbólicas o las ficciones del tipo concordante, dirá Iser, que están orientados ante todo a llenar vacíos o lagunas. Estos ídolos, escombros persistentes del mundo mítico con sus lógicas, fueron caracterizados en cuatro tipos por Bacon: los ídolos de la tribu, que aparecen con las generalizaciones basadas en datos insolventes; los ídolos de la caverna, que aparecen con la sujeción a consideraciones estrictamente individuales; los ídolos del foro o el mercado, que surgen de los propios lenguajes, las palabras y los nombres, y finalmente, los ídolos del teatro, que aparecen por cuenta de los sistemas filosóficos, las reglas de demostración y las teorías. A los ídolos como ficciones concordantes la ciencia natural naciente opuso



el experimento como ficción heurística, esto es, aquella que no tiene ninguna pretensión de garantizar en cualquier condición la concordancia de la cosa con la palabra, sino que pretende trascender las contradicciones que se tienden entre una y otra; en últimas, iluminar la oscuridad que provocan los ídolos: “Nosotros vemos el experimento como una ficción heurística que constituye un constructo diseñado con el propósito de un descubrimiento anticipado. Este descubrimiento relaciona formas y axiomas de la naturaleza que no solo desafían la representación, sino que en realidad están ocultos por ella” (Iser, 1993, p. 104; traducción propia).

Los socialistas utópicos no tenían forma de enfrentar a los ídolos, como quiera que su ciencia social o sociología no tenía todavía un objeto esclarecido, tampoco un método que le permitiera pensar la representación de este objeto, ni mucho menos una metodología cierta; es decir, un lenguaje que de acuerdo con la ciencia debía tener tres características fundamentales: universalidad (que permitiera replicarlo en cualquier contexto), instrumentalidad (que permitiera acceder a los datos de la experiencia) y neutralidad (que estuviera libre de los efectos de cualquier carga subjetiva o ideológica). Esta será precisamente uno de los frentes de las grandes tradiciones científicas en la sociología naciente, que al constituir a esta como ciencia en sí con un estatuto metódico y metodológico propio pudo al mismo tiempo hacerse al ídolo reduciéndolo a fetiche y conminándolo a la ideología (Marx), revistiéndolo de representación y alojándolo en el sentido común (Durkheim) o emplazándolo en el espíritu de la gente (Weber). Ahora, la ciencia como forma simbólica en sí misma puede efectivamente mediatizar sus propias producciones y en algunos casos puede, bajo determinadas circunstancias, escindirlas de cualquier condición histórica para revestirlas de procedimientos que se deben única y exclusivamente a la lógica propiamente científica. Fue de este modo como el método y la metodología de las ciencias sociales, cual más los de la sociología fundada en las ciencias naturales, pudieron quedar al margen de mito o historia alguna, para ser presentados como evolución natural en el desarrollo del conocimiento, como progresión obvia de la ciencia. Con esta certeza en un método y metodología esclarecidas, la sociología pudo hacerse a la condición de disciplina científica con la posibilidad de ingresar al paradigma universitario establecido apenas unas pocas décadas atrás, que concebía a esta institución como un espacio orientado a la investigación. Con todo esto, es decir, con las garantías de una ciencia alojada institucionalmente en la universidad, la ciencia sociológica se propuso constituirse en la ascendente natural de cualquier disciplina que pretendiera reclamar el conocimiento del mundo social. Este modelo de ciencia total nunca se realizará y, por el contrario, tras ella procederá una derivación de ciencias inspiradas en el mismo modelo sociológico, pero con objetos y métodos diferenciados en consecuencia con la compartimentación de lo social: lo psíquico (para



la psicología), lo social (para la sociología), lo cultural (para la antropología), el pasado (para la historia). La única posibilidad de diálogo entre estas disciplinas insulares será el modelo subsidiario de la ciencia auxiliar, el modelo sumativo de la multidisciplinaria que simplemente adicionaba objetos o métodos o el modelo transferencial de la pluridisciplinaria que transfería métodos entre disciplinas distintas (Serna Dimas, 2007, pp. 27-32).

## La crisis del método y la metodología

El método y la metodología como formas simbólicas con deudas con el naturalismo quedaron expuestos a diferentes controversias. En primer lugar, por cuenta de la filosofía, que encontró en la ciencia que estos pretendían fundar una tentativa infructuosa de emular a las bien establecidas ciencias naturales, de impostar unos modos de conocimiento basados en una metafísica pobre y de proponer unos principios que confiscaban la complejidad de los individuos para reducirlos a su dimensión meramente animal, cuando no puramente material. En segundo lugar, estas controversias corrieron por cuenta de la literatura, que encontró en la ciencia sociológica con sus neologismos una forma de escritura oscura, escuálida en su estilo e incluso atentatoria misma de la lengua. En tercer lugar, estuvieron las controversias desatadas desde otras versiones de las ciencias sociales no inspiradas en paradigmas naturalistas, sino en diálogos fructíferos con la filosofía, la historia y la lingüística, como las derivadas de los paradigmas culturalistas y espiritualistas en el caso alemán o las derivadas de los paradigmas interaccionistas y pragmatistas en el caso estadounidense, que alentaron métodos y metodologías de extracciones fenomenológicas y hermenéuticas que partían del lugar del sujeto, del papel de la interacción y del juego de la significación que, por lo mismo, cuestionaban cualquier cientismo que pretendiera asimilar el estudio de la naturaleza con el estudio de lo humano (Cerroni, 1971; Atencia, 1991; Lepenies, 1994; Serna Dimas, 2019).

Pero, sobre todo, las controversias corrieron por cuenta de las propias ciencias físicas, químicas y naturales, ellas mismas cada vez escindidas de unas bases epistemológicas y metodológicas asentadas en el perspectivismo y el categorialismo, involucradas con unos fenómenos cada vez más ajenos a la sensación, cual más a la visibilidad, como quiera que estos se cifraban en niveles atómicos o microscópicos que en realidad dependían de su formalización matemática o geométrica. Estas ciencias físicas y naturales entendían que la mirada no solo registraba, sino que además producía, no objetos sino relaciones y espacios, sujetos al punto de vista cambiante del observador. Esto implicaba que el método y la metodología tenían que ver menos con la idoneidad para dar cuenta de las cosas en sí a través de unas palabras transparentes y más con la capacidad de incorporar palabras que, compartidas en sus términos y usos por unas comunidades de



sentido, permitían dotar de significado a la cosa producida por la acción del investigador. Esta ciencia inspirada en la significatividad de los hechos en general en independencia de su naturaleza empírica particular recuperará la pretensión de una ciencia total, pero ahora en la forma de una ciencia unificada. En este contexto precisamente se encuentra Ernst Mach, uno de los antecedentes fundamentales sobre los cuales Cassirer (2013a, pp. 38-45) esculpirá su noción de forma simbólica.

Detrás de este conjunto de controversias, se puede decir que se asistía a un declive del sensualismo moderno que puso en cuestión las transparencias de la mirada, de la escucha y de la lectura. La perspectiva cónica con su acceso límpido al mundo recibió los embates del régimen ocular barroco con sus pinturas herméticas, del romanticismo con sus claroscuros, del impresionismo con sus pinceladas apenas de asomo, de la modernidad con sus imágenes artificiales hechas de daguerrotipos, fotogramas y fotografías, y del ocaso de la *Belle Époque* que no será otro que la interminable oscuridad de las trincheras. La escucha franca extractada de la confesión recibió los embates de la poesía mística, de una música cada vez más escénica y orquestal, de unas lenguas cada vez más próximas y jerarquizadas, de una modernidad con sus sonidos reciclados en fonógrafos y gramófonos y, claro está, del rugido ensordecedor de las armas en las jornadas del Somme, Gallipoli y Verdún. La hermenéutica del texto sagrado, mientras tanto, derivó a método filológico más decidido en las contingencias de los textos seculares, posteriormente a método de las ciencias espíritu, hasta constituirse en toda una ontología. No hay cómo dudar de que todos estos fenómenos están en los sustratos de la controversia del método y la metodología, no como simples elementos ambientales, sino como el fulgor, el tronar, el aviso de las migraciones del mito por los entretelones de la historia (Jay, 1993, pp. 83-262; Palmer, 2002, pp. 101-269; Charle, 2015).

De cualquier manera, el método y la metodología extractados del naturalismo fueron denunciados, en cuanto tenían precisamente de forma simbólica, es decir, ellos fueron perdiendo su propio carácter evidencial, su revestimiento estrictamente científico, para ser presentados como artificios que mostraban la realidad al tiempo que la distorsionaban o, peor aún, que mostraban la realidad al tiempo que la oscurecían o la ocultaban. Para unos el método y la metodología eran artificios que, revestidos de ciencia, eran en realidad dispositivos ideológicos que podían convertir posturas parciales intencionadas o interesadas en presuntas verdades científicas. Para otros, el método y la metodología eran fuentes de ficciones, es decir, no generadores de formas irreales, fantasiosas o fantásticas, sino mecanismos de imposición de invenciones, cual si fueran realidades. En cualquier caso, el método y la metodología no serían otra cosa que elementos sustanciales de las ciencias sociales en tanto forma de brujería o, también, en tanto mimesis social. Una suerte de literatura.



La crisis del método y la metodología se tradujo a su vez en una crisis estructural de las distintas disciplinas científicas, más de aquellas que estaban más asentadas o mejor establecidas en el naturalismo y sus herencias. Esta crisis también se tradujo en un cuestionamiento profundo a la noción de disciplina científica, a sus supuestos epistemológicos y metodológicos y, sobre todo, a sus distinciones y divisiones, tanto como a sus modelos de diálogo disciplinar. Más aún, la crisis del método y la metodología derivó en una crítica radical a la ciencia y, más allá, al conocimiento occidental en general, como quiera que las distinciones que estaban en los presupuestos del método y la metodología habían sido el caldo propicio para reducir la naturaleza a cosa dominada, por lo mismo a mero objeto de explotación, al tiempo que erigió a la palabra que representaba en un mecanismo de naturalización de la cosa dominada, en justificación de todas las formas de expolio. Este hecho se agravaba aún más en la medida que las ciencias sociales introdujeron en el plano de la cosa, esto es, en el de la naturaleza, a los otros, a aquellos que resultaban extraños o desconocidos para Occidente, que por este medio fueron deshumanizados y por esta vía expuestos a la explotación, al expolio e incluso a la aniquilación. En ese plano de la cosa quedaron los indígenas y afros, también los judíos y diferentes minorías étnicas y culturales, las mujeres y los homosexuales, en general, cualquiera que no participara de unas identidades investidas como esenciales o mayoritarias. Por esto, las lógicas del método y la metodología, cuando fueron extrapoladas de las ciencias naturales sin ningún cuidado o atención a la sociedad o a la política, estuvieron en la base de los exterminios más pavorosos de la modernidad (Horkheimer y Adorno, 2009).

## Las reinenciones de lo metódico y lo metodológico

Las críticas al método y la metodología tuvieron dos implicaciones. En unos casos, estas críticas implicaron el señalamiento de aquellas disciplinas científicas especialmente afectadas por el naturalismo, lo que en medio del radicalismo de los años setenta, con la efervescencia de diferentes movimientos anticolonialistas y contraculturales que cuestionaban la universidad como dispositivo de conocimiento occidental, se tradujo en un doblar de campanas por la antropología, la sociología, la psicología o la historia o, cuando menos, por sus capítulos más afectados por los efectos de una transferencia precaria de las lógicas intrínsecas de las ciencias naturales. En otros casos, estas críticas implicaron la difuminación de las especies disciplinares en el terreno franco de la literatura como quiera que la disección del método y la metodología con sus pretensiones ideológicas o retóricas derivó en algunas disciplinas y vertientes disciplinares en una interrogación a los modos de representación desde la estructura de los tropos, las retóricas, los estilos y los géneros literarios. Esto fue así en la historia desde Hayden White (1975), en la sociología desde Richard Harvey Brown (1977),





en la antropología desde James Clifford y George Marcus (1986) y en los estudios culturales desde Edward Said (2002), entre otros. La disolución de los métodos y las metodologías, que eran de la esencia de la definición disciplinar, supuso una indisciplinización o desdisciplinización arreadas por toda suerte de espontaneísmos epistemológicos, anarquismos metodológicos y activismos ideológicos.

No obstante, contra estas circunstancias, tomó forma también la posibilidad de la rehabilitación del método y la metodología, ya que renunciar a estos suponía desmontar una serie de conquistas fundamentales de las ciencias sociales, entre ellas, la quiebra de los monopolios puramente especulativos en el abordaje del mundo social, la disciplinización que permitió el ingreso de las ciencias sociales a la universidad, con lo que esto implicó en términos de la democratización de las interpretaciones del mundo social y la posibilidad de confrontar las ciencias y disciplinas que justificaban o legitimaban arbitrariamente el ejercicio del poder o del gobierno con unas visiones planas, mínimas o simplemente instrumentales de lo social. En medio de las complejas circunstancias de finales de los setenta y comienzos de los ochenta, nada más contraproducente que renunciar a unos conocimientos que, con todas sus limitaciones, confrontaban auténticamente los discursos expansivos de la tecnocracia. Esta rehabilitación del método y la metodología procedió a través de dos vías principales: primero, por medio de una invocación de la reflexividad que revirtió sobre las ciencias sociales, sobre sus objetos, lenguajes y prácticas, sus propias estrategias de investigación; segundo, por medio de una incorporación de otras posibilidades ficcionales más allá de las exclusivamente textuales o literarias.

La rehabilitación del método y la metodología por medio de la invocación de la reflexividad apeló a diferentes lugares epistemológicos, en unos casos los de la tradición neopositivista iniciada en el Círculo de Viena, y que se extendía hasta la obra de Thomas Kuhn, y en otros casos los de la tradición de la historia de las ciencias en las cuales estaban las obras de Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, y en otros casos más los de la tradición pragmática, cuyos orígenes se podían retrotraer a Charles Sanders Peirce y se extendían hasta Willard van Orman Quine. Estos lugares epistemológicos advirtieron las diferencias entre el objeto natural y el objeto científico, la historicidad oculta o soterrada de los conceptos de la ciencia, el efecto de los sistemas de clasificación sobre el hecho científico, los modos de producción de la representación y de los marcos lingüísticos que permitían enunciar las reglas que gobernaban estos hechos con sus representaciones, todo lo cual se incorporó como base para repensar la ciencia, su naturaleza y su capacidad de racionalizar el mundo; con esto, se problematizaron las transparencias del método y la metodología ahijadas por el naturalismo. De aquí deriva una investigación social que entiende que los objetos de la ciencia en cualquier circunstancia o dominio son producciones sociales,



que las cosas no están dadas sino que surgen, emergen, se imponen o se construyen, que todo esto sucede bajo el juego de luces y sombras del lenguaje, que las tradiciones no vigilan desde arriba, sino que se expresan sobre todo en los implícitos, los inconscientes o las profundidades de la mirada investigativa, que las teorías tienen efectos performativos sobre los datos de la experiencia, que la representación es en sí una ficción y que, en cualquier caso, no podía hablarse de investigación científica haciendo abstracción del interés, la pretensión o el poder.

La rehabilitación del método y la metodología también involucró la rehabilitación de la ficción, esclarecida en una compleja tradición que en sus formas modernas se remontaba a tres personajes fundamentales: Jeremías Bentham, Hans Vaihinger y Nelson Goodman. Bentham entendía la ficción como un artificio necesario para introducir realidades inaccesibles en el orden del discurso. Si los pensadores ilustradores consideraban que las cosas solo podían ser interrogadas o entendidas en cuanto transitaran al lenguaje en capacidad de presentarlas en su claridad y justeza, era evidente que algunas cosas no estaban disponibles de manera inmediata para el entendimiento, que ellas debían ser asimiladas en la forma de entidades ficticias que, puestas en relación con las entidades reales, podían por fuerza del discurso enunciarse como si fueran cosas en sí mismas reales. La predicación hacía posible la representación, al tiempo que la representación hacía posible la predicación, una especie de ficción modal o por modalidad, la llamó Iser, que permitía traspasar límites, pasar de lo ficticio a lo real y de lo real a lo ficticio, de lo inaccesible a lo accesible y de lo accesible a lo inaccesible. En este sentido, la ficción no se oponía a la realidad, sino que era un modo de construir puentes entre la cosa y la palabra, sin que ello implicara de ninguna manera olvidar el abismo que estaba en medio: la ficción demandaba la visibilidad de aquello que se entendía como imaginario (Iser, 1993).

Vaihinger entendía la ficción como una forma de conciencia que estaba más allá del lenguaje. Para Vaihinger, lo único real es aquello que confronta el mundo de la percepción interna o externa, es decir, todo aquello que involucra las sensaciones. De esta forma, mientras el sujeto se adecúa a las sensaciones percibidas, que encarnan todo cuanto puede asumir como realidad, el objeto pierde sus diferencias, atenúa sus formas. Pero las sensaciones, ante la precariedad de la realidad que tiene a disposición, la trasciende por medio de las ideas, que son “operaciones que utilizan tanto el conocimiento presente como las experiencias pasadas para dar presencia a las cosas que no pueden ser percibidas” (Iser, 1993, p. 134; traducción propia). Estas ideas pasan por varios estadios de desarrollo: uno ficcional, en el cual las ideas están en desajuste con las ideas objetivas, con la realidad, lo que suscita incluso una situación de tensión en la psique; otro hipotético, en el cual las ideas no están ubicadas en condiciones de igualdad



con otras ideas objetivas y, como tales, solo son aceptadas de manera provisional por la psique; otro dogmático, en el cual las ideas se consideran expresiones mismas de la realidad (Iser, 1993). La ficción no se define entonces en oposición a la realidad, sino en relación con la hipótesis y el dogma, de donde deviene que ella es en realidad un acto vacío sin limitaciones que, al ponerse a distancia del conocimiento presente y de las experiencias pasadas, puede crear rompiendo la inmutabilidad de los fenómenos. De este modo, la ficción puede constituirse en “la crítica de todas las ideas y suposiciones que se pretenden con fundamento en algo” (Iser, 1993, p. 141; traducción propia).

Goodman desprendió a la ficción de su relación con lo real para vincularla más con la cuestión de lo potencial y lo diferencial. Para Goodman, no habría cómo hablar de mundos posibles si se presumía que ellos solo eran versiones distintas de un mundo real y físico. Por el contrario, decía Goodman, cualquier versión del mundo es en sí misma una versión real, lo cual es cierto tanto en la labor de la ciencia como en la del arte. En consecuencia, para entender la cuestión de la ficción habría que desconocer la existencia de una supuesta base firme o la presencia de alguna sustancia, lo que al mismo tiempo implicaría prescindir de adjetivos asociados a ello como los de irreal, ilusorio o posible. La ficción sería desde un comienzo “una fabricación de hechos” y ella estaría de por sí “cargada de teoría” (*theory-laden*) (Iser, 1993, p. 154). Para Goodman, la cuestión de la ficción debía instalarse alrededor de dos términos fundamentales: *lo ficticio* y *lo real (actual)*:

La construcción de una versión del mundo está en relación con la construcción de otros, de manera tal que la dualidad de descomposición y composición de la versión resultante tiene un estatus distinto de la versión originaria: si la última es “real” (*actual*) entonces la permutación entre versiones puede denominarse “ficticia”. (Iser, 1993, p. 154; traducción propia)

La ficción dispuesta allí implicaría otro tipo de preguntas, por ejemplo: cómo se construyen, prueban o se conocen estos mundos.

La ficción como construcción no supone concebir conceptos, estructuras o entidades, procedimiento expuesto a la reificación, sino modos de crear relaciones entre mundos distintos, de hacer mundos de mundos; es decir, la ficción entraña más un *modus operandi* que ofrece los medios para pasar entre distintas versiones del mundo, para ponerlas en relación en tanto productos, pero también en tanto procesos de producción, para propiciar o crear diferencias que, emergiendo en el vacío, serían los productos de la ficción en sí:



Dado que todas las versiones implican modos de llegar a otras versiones, el camino puede verse como una diferencia. Por la ausencia de esencia alguna, la diferencia da lugar a una multiplicidad de versiones que funcionan como motor de reformulaciones permanentes. En este sentido, el vacío se traduce en la producción de mundos distintos. (Iser, 1993, p. 156; traducción propia)

Estas versiones del mundo relacionadas se tornan en hechos. Estos hechos no requieren explicación —entendida esta como una razón desde un afuera—, sino de un dar cuenta de las relaciones que los han hecho posibles.

Precisamente en este contexto de reinenciones del método y la metodología por vía de la reflexividad y de la ficción tuvo lugar la posibilidad de trascender la disciplina con sus modelos de diálogo establecidos (de las ciencias auxiliares, la multidisciplinaria y la pluridisciplinaria), para pasar a unos nuevos orientados a la interdisciplina y la transdisciplina. En efecto, puestos en consideración el método y la metodología en sus revestimientos naturalistas, que suponían que un objeto dado podía ser afectado por unas teorías abstractas reducidas a las categorías universales, instrumentales y neutrales, se pasó a considerarlos una forma simbólica altamente plástica que permitía poner en relación objetos contextualmente producidos por unos sujetos enunciantes por medio del lenguaje. De este modo, los objetos se configuraban o modelaban desde multiplicidad de lenguajes— en el sentido de interdisciplina—, al tiempo que se ponían o se relacionaban en términos abductivos o transductivos —en el sentido de la transdisciplina— (Morin y Piattelli-Palmarini, 1983; Serna Dimas, 2007, pp. 47-76).

## Las consecuencias terrenas

Uno de los efectos contundentes del pensamiento disciplinar es que lleva a creer que cualquier alusión al pasado es una cuestión eminentemente histórica y que tiene que ver con algo que sucedió, que dejó de suceder o que no sucede más. Si se quiere algo de presente habría que buscar otras disciplinas. Pero lo que aquí estamos señalando es que al hablar del método y la metodología como ruinas de lo sagrado en la profundidad de la ciencia es que todo cuanto sucedió en el mundo primordial del mito, en su forma de colapso y en el nacimiento del mundo histórico, está instalado en los modos como entendemos y hacemos la investigación social en nuestro presente. Si se quiere, esa es la forma más idónea, más idiosincrática, de establecer los nexos entre aquello que defendemos como investigación social y aquello que hacemos como investigación social. Y no solo en términos de inscribirnos en determinados paradigmas, de asimilar determinados conceptos o de apropiarnos de alguna estrategia metodológica en particular, sino más aún en las prácticas elementales que desplegamos cuando observamos,



conversamos, entrevistamos, encuestamos, o también cuando indagamos una imagen o interrogamos un documento. No hay conversación o entrevista más compleja que aquella que se hace entendiendo que el mundo con sus fenómenos está en los tiempos del mito.

En consecuencia, el drama profundo y complejo que está en los orígenes mismos del método y de la metodología se reinicia en el momento mismo cuando pretendemos plantear un problema de investigación para investigarlo. Obviamente que la escena transhistórica que ronda esta intención, que por demás es la única que puede hacerle justicia, ha sido aniquilada por el instrumentalismo patente en el procedimentalismo sin razones o en el operacionalismo ingenuo. La educación sin mística que se ofrece en cualquier lugar y de cualquier manera, la vulgarización de la investigación en la forma de mero requisito para titulaciones, la producción de conocimiento en magnitudes fabriles, la mercantilización de los productos de investigación en la forma de artículos hechos todos iguales y a la misma medida son el contexto que ha reducido el método y la metodología a un formalismo vacío. Pero detrás de cada movimiento en la investigación social, sea plantear un problema, levantar un estado del arte, formular objetivos y preguntas, construir teorías o diseñar una estrategia metodológica, cuando estos son necesarios —que no siempre— está presente ese drama original y no verlo es jugar en contra de lo que la investigación realmente pretende.

Precisamente por esto no resulta raro que las formas naturalistas del método y la metodología se hayan cristalizado en la investigación social, incluso entre posiciones que no admitirían de ninguna manera a las ciencias sociales naturalistas. La operación que ubica el planteamiento del problema como el lugar del objeto (puro), al marco teórico como el lugar del sujeto (abstracto) y al marco metodológico como el lugar desde donde unas categorías extractadas de la abstracción del sujeto deben afectar al problema de investigación delimitado y justificado como objeto, es, sin duda, una reedición de los orígenes del método y la metodología en medio del colapso del mito en historia. Esa es, si se quiere, la forma clásica de la disciplina. La crítica a esta operación reconoce que el planteamiento del problema tiene de por sí un contexto con unos sujetos concretos que enuncian, que es una versión, que el sistema teórico también tiene unos contextos y unos sujetos que enuncian, que son otra versión, y que el sistema metodológico no es un despliegue de categorías universales, instrumentales y neutras, sino el espacio vacío donde dos sistemas enunciantes producen una nueva realidad; en últimas, una ficción, no literaria (aunque pueda involucrar a la literatura). Esta es la forma que asumen las rupturas disciplinares auténticas, que no se entregan al mito o a la historia, sino que pueden reconocer cuanto del uno puede sobrevivir en el otro.



## De las ciencias sociales a los estudios sociales

Un recorrido apenas panorámico, hay que reiterarlo, atraviesa unos caminos muy andados, pero también unas trochas apenas por andar. El esquema sensorial que se impuso en las ciencias sociales por mucho tiempo solo fue una forma transfigurada de ese esquema sensorial que trajo consigo la perspectiva cónica, la escucha franca de la confesión y la hermenéutica del texto sagrado: la visual que imponía una distancia matemática entre el sujeto y el objeto, la escucha cuidada que indagando al otro impedía, no obstante, participar de su existencia y la interpretación apresada en ese lapso entre el texto y lo real que convirtió en autores bíblicos, profetas unos, evangelistas otros a tantos teóricos sociales, empezando por el propio Marx. Así como estas formas simbólicas y técnicas culturales instaladas en la religión, el arte, la cultura y la ciencia pudieron ocupar el espacio vacío, poner en relación natural sus distintos elementos y disponerlos para una percepción distante, simultánea y proyectiva, de la misma manera ellas encarnadas en las ciencias sociales en la forma de método y metodología pudieron ocupar el espacio vacío, poner en relación social sus distintos elementos y disponerlos para una percepción que privilegiaba el acceso al todo desde la distancia y al instante, la totalidad objetiva de lo sincrónico, la forma paradigmática de la ciencia social naturalista. Ella sigue allí intacta en nuestras estructuras investigativas con su redundancia de metáforas visuales, extrapoladas unas del visualismo antiguo, tipo Platón, otras del visualismo moderno, tipo Descartes: líneas, enfoques, énfasis, objetos, objetivos, marcos (teóricos, metodológicos, conceptuales), puntos de vista, etcétera. La investigación como proyecto de marquertería.

Pero como aquellas formas simbólicas y técnicas culturales, esto supuso para las ciencias sociales denegar que el sujeto estaba expuesto a contingencias, empezando por la presencia del propio cuerpo, de los globos oculares, pero también de los restantes sentidos; también que la relación social como la natural bien podía quedar sujeta a una condición estrictamente matemática o expresable matemáticamente; finalmente, que la pretendida cosa en realidad era también un sujeto que no solo provocaba sensaciones, sino además emociones y sentimientos sobre quien lo observaba. Con esta denegación lo social fue constituido en un dominio, una especie de área que comunicaba a las cosas, a los individuos, a los grupos, a las sociedades, susceptible de ser medida, que les confería a estas entidades el carácter o la condición de "sociales". Pero lo social terminaba en los contornos mismos de las cosas, en las superficies de los cuerpos y, si tenía alguna potestad sobre ellos, era por cuenta de la capacidad de coacción que pudiera ejercer en consecuencia con el volumen y la densidad de las cosas, de los individuos y de los grupos, como pensaba Durkheim. El mundo social se tornó una especie de teatro de sombras chinescas, una de



las atracciones más descollantes de esa visualidad de ficciones inaugurada en la segunda mitad del siglo XIX.

Esta idea de lo social ciertamente resultó propicia para que ella se edificara en función de la contraposición: lo social llegará solo hasta los individuos, pero será solo su afuera, delatará la presencia de las relaciones, pero solo en la forma de transacciones, incorporará un lenguaje que solo será la descripción exterior de lo percibido. Lo social solo podrá expresarse objetivamente en términos de una magnitud, de un valor o de un capital. El espacio o el tiempo se tornarán sociales si y solo si ellos son la expresión de un objeto que los torna concretos para más de uno, también si caen en el espacio de la magnitud, obviamente que en el del número. El espacio y el tiempo medible de la cosa se torna magnitud para lo humano y ella es la referencia para la conciencia social. Cualquier fenómeno que entrometa un pliegue a lo interior, una relación sin transacción ni tasación, un lenguaje que no pretenda ser solo descripción, fue excluido de las ciencias sociales, lo que ciertamente supuso una poderosa reducción: había muchos objetos de la vida social que se debían a la denegación misma de lo social, que se consideraban manifestaciones exclusivas de una conciencia trascendental, de una conciencia excepcional, de la irreductibilidad del genio, de algo que escapaba por igual a la naturaleza que a lo social. La religión, el arte y la ciencia se debían, en buena medida, a que sus entidades parecían blindadas a lo social o podían plantear lo social apenas como un dominio excepcional o marginal. Era la denegación necesaria para que la experiencia de la divinidad, de la creación o la contemplación, del hallazgo o la invención fueran posibles. Los costos expansivos de la denegación de lo social fue la reificación, la cosificación, la mitificación y, paradójicamente, la naturalización de lo establecido, por contradictorio, injusto u ominoso que pudiera ser.

Precisamente los estudios sociales se deben, en principio, a la crítica de lo social que se impone con la lógica primordial del naturalismo que, valga decirlo, sobrevive no en sentencias, conceptos o discursos tenidos por obsoletos, sino en ese repertorio de naturalizaciones asentidas o consentidas incluso por las posturas más abiertamente antifisicalistas, contrapositivistas antipositivistas o espiritualistas cuando pactan fácilmente con el rigor de los esquemas de investigación predominantes. Le sigue a los estudios sociales reclamar lo social no como ese dominio conminado solo a la exterioridad, a la transacción, a la magnitud y a la descripción, sino recuperarlo como trama o haces de relación que se despliegan rompiendo las barreras del adentro y el afuera, que se codifican en símbolos que introducen formas de acceso a la materialidad tanto como a las ideas, que generan formas de cognición tanto como de representación, que tramitan datos pero también lenguajes, que traducen lo establecido, pero también lo crean, que imponen todo tipo de mediatizaciones para hacer posible lo real. En



este sentido, los estudios sociales son una empresa que debe preguntarse por lo social desde su génesis en el mito, cuando el *socius* es naturaleza en sí, cuando es inseparable de las espiritualidades, cuando participa del pensamiento, de los objetos del pensamiento y de los modos de pensamiento, cuando su presencia es constitutiva del aura de todas las entidades existentes. Los estudios sociales deben preguntarse por la manera como este *socius* primordial se adormece para aparecer solo en los sueños de la mitología y, también, cómo este se torna en el inconsciente profundo de la historia con sus racionalidades, irrumpiendo solo en el colapso de la mirada que lo contiene, que lo impide o que la niega. Tremenda empresa.

## Los estudios sociales de la memoria

Los estudios sociales suponen redimir lo social de los emplazamientos que lo redujeron a un dominio a distancia o al margen de distintos hechos o fenómenos que, a la luz del naturalismo, no tendrían de ninguna manera participación, incidencia o influencia del mundo social. También redimir lo social supone reconocerlo más allá de las oposiciones o antinomias clásicas que lo pusieron a distancias abrumadoras de lo natural, lo mental o lo individual. Precisamente redimir lo social en los términos en que lo proponen los estudios sociales resulta pertinente para el caso de la memoria, un orden, dominio, dimensión o facultad al que se le signan existencias distintas, independientes y habitualmente inconexas en la naturaleza (por parte de la biología), en los artefactos o en las máquinas (por arte de la tecnología), en lo mental individual (por parte de la psicología), en el discurrir del tiempo (por parte de la historia) y en las estructuras sociales, culturales y políticas (por parte de la sociología y la antropología).

Esta compartimentación de la memoria tiene en medio una presencia en gradientes de lo social: la memoria inscrita en la naturaleza en la que pareciera no existir presencia social alguna, pasando por la memoria en los artefactos o las máquinas donde la presencia social es apenas indirecta o mediata, hasta la memoria en las estructuras sociales, culturales y políticas donde esta pareciera ser, ahí sí, eminentemente social. La mirada que piensa en objetos con identidades únicas, esto es, la mirada factualista, no tiene cómo conectar los distintos dominios de la memoria, ni mucho menos esclarecer la presencia de lo social. Por el contrario, la mirada que piensa en relaciones múltiples, con identidades diversas, suscrita a la ficción, permite conectar diferentes memorias socialmente orquestadas a través de recursos como la mimesis, la metonimia y la metáfora. Un ejemplo excelente de esto lo ofrece Draaisma, quien saca a la luz cómo las diferentes acepciones de la memoria desde la Antigüedad hasta el presente tienen en medio unas imágenes de las cosas u objetos que para cada sociedad o época permitían explicar el funcionamiento de la mente: “Todas [las] metáforas, tomando desde la naturaleza hasta la tecnología, desde





los procesos orgánicos hasta los artificiales, crean sus propias perspectivas de memoria” (Draaisma, 2000, p. 3; traducción propia). Un esfuerzo semejante se encuentra en compilaciones como la de Radstone y Hodgkin (2006), pero a través del cuerpo, las artes y los medios de comunicación.

La magnitud de la producción alrededor de la memoria en los últimos tiempos no solo profundiza la compartimentación, sino que la naturaliza, haciendo insalvables las brechas entre la memoria en tanto orden de lo natural y la memoria en tanto orden de lo social. Los riesgos son, por una parte, que la memoria termine reducida a una dimensión eminentemente natural e individual orquestada por el sistema neuro-cerebral más allá de lo cual todo es superficial o apenas producto de creencias o ideologías; también que se considere que la memoria es una dimensión fundamentalmente social orquestada por el lenguaje que no compromete de ninguna manera lo natural e individual, lo cual torna inasibles o incomprensibles los efectos psicosomáticos del sufrimiento y el dolor ante el hecho trágico o traumático, pero también las resiliencias y las superaciones tras los procesos de duelo, de intervención o de reparación. Los riesgos son, por otra parte, que términos, conceptos o nociones como las de *memoria social*, *memoria colectiva*, *memoria cultural* o *memoria histórica*, para no adentrarse en ese fárrago de nominalismos sin fin en el cual el adjetivo vence lo que la investigación no alcanza, terminen cosificando la idea misma de memoria, siendo convertidos en atributos del mundo social, que se tienen o no se tienen como se tiene un órgano cualquiera, desconociendo que en realidad estos términos enuncian no un objeto en sí, ni siquiera un dominio, pero sí unos modos de relación que participan en los procesos del recuerdo y el olvido. De hecho, ese es el aporte de las grandes tradiciones alrededor de la memoria, que la han entendido como una realización de unas relaciones o de unos vínculos con la naturaleza, con lo mental, con lo individual y con lo social.

En las últimas décadas, al tiempo con su creciente visibilidad pública, se han realizado diferentes esfuerzos por sistematizar los abordajes de la memoria, buscando esclarecer las grandes tradiciones y tendencias que permitan garantizarle especificidad a la noción. Los esfuerzos de sistematización incluyen la recopilación de textos emblemáticos de autores de todas las épocas sobre la memoria (Rossington y Whitehead, 2007), la recopilación y explicitación del concepto en diferentes autores, escuelas o paradigmas desde la Antigüedad hasta la Modernidad (Serna Dimas, 2007a; Nikulin, 2015; Radstone y Schwartz, 2010; Serna Dimas y Gómez, 2010), la recopilación y explicitación de la noción de memoria en diferentes obras literarias (Nalbantian, 2003), la recopilación y explicitación de las psicodinámicas de la memoria desde diferentes enfoques psicológicos y psicoanalíticos (Houziaux, 2006; Whitehead, 2009), la discusión sobre las relaciones entre la memoria, la filosofía de la historia y la historia (Le Goff, 1988; Ricoeur,



2000; Barash, 2016), los abordajes metodológicos para la investigación social en el ámbito de la memoria (Radstone, 2000; Serna Dimas, 2009) y hasta diccionarios especializados, como el que apareció recientemente acerca de la memoria histórica (Vinyes, 2018). En nuestro contexto, este esfuerzo de sistematización se advierte en trabajos como los de Jelin (2012, 2017), sobre todo en la colección que dirigió sobre *Las memorias de la represión* con su tratamiento temático de la memoria histórica de la represión en las dictaduras del Cono Sur. Pese a estos esfuerzos, es evidente que el ámbito de los estudios sociales de la memoria está aún en construcción tanto en términos cognitivos, como en términos sociales (Whitley, 1974); es decir, que aunque este tiene una muy antigua tradición de nociones o conceptos, estos no han sido tramitados lo suficiente para que sean asimilados del mismo modo por su comunidad específica, mientras esta, por su parte, apenas da los pasos a la formalización institucional en términos de seminarios, programas de estudio, institutos de investigación y revistas especializadas (Dutceac-Segesten y Wüstenberg, 2017).

De cualquier manera, la propuesta que esboza a los estudios sociales desde una redención de lo social contra cualquier reduccionismo permite reinscribir las nociones y los conceptos de la memoria en ese telón de fondo que es el mito, la mitología y la historia. Por una parte, esto obliga a inscribir o reinscribir las distintas nociones o conceptos de memoria en sus espacios concretos, en sus relaciones específicas, en su lugar, pero también permite poner en conexión nociones o conceptos de memoria inscritos en espacios, relaciones y lugares distintos, por distantes que ellos puedan ser. Se trata, de este modo, de reconstruir ficcionalmente la noción o el concepto como requisito para su historización, para su teorización y para lo que puede ser su despliegue metódico y metodológico. De este modo, con este procedimiento, se recupera el espacio donde toman forma los procesos de recuerdo y olvido que están en el origen de determinadas comprensiones de la memoria para reconocerlos en su propio mundo social, el cual, solo por analogía u homología de las prácticas y las estructuras, por medio de una serie de recursos simbólicos, permitirá pensar los modos del recuerdo y el olvido en otros mundos distintos, incluido este en el cual nosotros vivimos.

74 Por otra parte, esta propuesta permite pensar un lugar para poner en ruta la multiplicidad de nociones o conceptos de la memoria con sus espacios a través de lo que hemos denominado sistemas ideacionales; esto es, los sistemas que tejen los modos de relación entre lo material y lo simbólico, entre lo experienciado y lo no experienciado, entre la fenomenología social y la física social, entre la práctica y la estructura. Estos sistemas ideacionales son tres: la ideología, la representación y el imaginario (Bravo et al., 2010). De este modo, los estudios sociales de la memoria así entendidos permiten señalar que hay una memoria-ideología, una memoria-representación y



una memoria-imaginario, cada una con unos tipos de espacios, de relaciones y de lugares que permiten tratamientos distintos del recuerdo y el olvido, con unos modos diferentes de propiciar la creencia social. De esta manera, la historización de las nociones y los conceptos en su espacio de realización como requisito para esclarecer sus atributos se torna en el principio para establecer una versión de la memoria que contrapuesta a la propia y que permite esclarecerla en cuanto tiene de ficción. Esa es la apuesta de unos estudios sociales de la memoria, entendidos como una redención de lo social como relacional.

## Énfasis para los estudios sociales de la memoria

Nuestra línea Estudios Sociales de la Memoria se despliega a propósito de tres énfasis: Memoria, mítica y mitología; Historia, memoria social y cultural, y Memorias digitales, patrimonios emergentes. El primer énfasis se pliega a los estudios sociales como espacio que permite redimir una serie de posibilidades para abordar y comprender la memoria que, de alguna manera, fueron sacrificadas por el peso de los enfoques naturalistas o de ciertos enfoques sociales con sesgos estructuralistas en ciencias sociales. Estas posibilidades son las de la memoria pura, la memoria involuntaria y la memoria bruta. Paradójicamente, nuestra lectura del trance mito, mitología e historia, con toda su carga estructural, permite recuperar estas posibilidades con un espíritu propiamente fenomenológico, para esclarecer una memoria de talante práctico; esto es, que está vinculada con las prácticas sociales, de las que se puede decir que son las que registran, almacenan y reconvierten los acontecimientos en estados sociales. Sin duda, una aproximación necesaria en medio de esta sobredosis de memoria que, muchas veces, no lleva a la superación de ninguna contradicción y, por el contrario, pareciera profundizarlas. Los proyectos de investigación inscritos en esta línea problematizan desde las contrariedades de las prácticas en contextos localizados, y proponen interrogar desde los marcos sociales, culturales y políticos de las comunidades el acontecimiento cifrado que duerme en esas. El segundo énfasis se pliega a los estudios sociales para identificar los circuitos que permiten que el discurso histórico discurra a discurso memorial y, a su vez, que el discurso memorial se convierta o erija en discurso histórico. Para esto, el énfasis entiende que durante siglos la historia y la memoria suscribieron una relación estrecha que hacía imperceptibles las diferencias entre una y otra. No obstante, al tiempo que tuvo lugar una especialización disciplinar de la historia y una apertura social de la memoria a diferentes empresas sociales de carácter ideológico o político, se empezaron a tender distancias, tantas que en algún momento historia y memoria se presentaron como ámbitos totalmente distintos y separados. Sin duda una circunstancia crítica, como quiera que ello supuso un aislamiento de la historia asociada con un discurso sobre un pasado remoto que, incluso, se



mostraba odioso o engreído frente a la memoria tan cargada del presente más inmediato. El énfasis recupera las relaciones entre la una y la otra como un medio de potencializar las posibilidades de la historia, pero también de una memoria más sensible a las exigencias del conocimiento. Los proyectos de investigación inscritos en esta línea problematizan la carga memorial de determinadas expresiones sociales y culturales del presente que, no obstante, parecieran vacías o ausentes de los procesos históricos que las hicieron posibles.

Finalmente, el tercer énfasis se pliega a los estudios sociales para identificar las formas como en el mundo contemporáneo, en medio de profusos cambios sociales, pero al mismo tiempo de diversificación de los medios técnicos y tecnológicos, irrumpe un nuevo repertorio de formas simbólicas o tecnosimbólicas con lógicas propias en torno al recuerdo y el olvido. El énfasis entiende que históricamente la memoria ha sido asumida en función de las diferentes tecnologías imperantes: desde la inscripción en piedra en la Antigüedad, pasando por la manufactura de catedrales en el Medioevo, hasta las máquinas del siglo XIX y las computadoras del XX, se han encargado no solo de graficar nuestras maneras de recuerdo y olvido, sino, más allá, de metaforizarlos en todas sus implicaciones. Precisamente nuestras circunstancias actuales proponen unas nuevas referencias para entender la memoria, así como para pensar el patrimonio a propósito de estas.

## **Convergencias de la memoria, con el lenguaje, la subjetividad y el poder**

Como queda planteado, los estudios sociales permiten restituir lo social como dimensión constitutiva tanto de los hechos y los fenómenos, como del conocimiento que se tiene de estos, más allá de los límites o las restricciones que le endilgaron incluso, o sobre todo, las propias ciencias de lo social. Por esto, lo social no supone acá un dominio entre otros, definido de una vez y para siempre dentro de los criterios establecidos por una disciplina en particular, habitualmente por medio de oposiciones con lo mental, lo psíquico o lo individual o con lo natural, lo económico, lo político o lo cultural. Por el contrario, se asume acá lo social como unas tramas o haces de relaciones que hacen al mundo con sus producciones, incluidas en ellas el conocimiento mismo de este mundo con sus objetos, tramas que solo pueden ser visibles en cuanto tienen de constitución, de imposición y de construcción por medio de formas simbólicas, esto es, de unas mediaciones que hacen patentes las configuraciones objetivas u objetivantes del mundo social.

Para entender el carácter de estas tramas, así como los modos de hacerse a ellas por medio del método y la metodología, que son formas simbólicas que producen el mundo como si fuera mundo disponible, resulta fundamental extenderlas o desplegarlas en ese recorrido que involucra lo mítico,



lo mitológico y lo histórico. Es desde allí, desde estos entramados de lo social que son, al mismo tiempo, entramados materiales, ideales, espirituales, cognitivos, lógicos, simbólicos y políticos, que se proponen unas convergencias con otros ámbitos de indagación, como aquellos que involucran el lenguaje, la subjetividad y el poder. Si se quiere, los entramados del mito, la mitología y la historia, que son al mismo tiempo sistemas simbólicos y de referencia, es decir, que producen el mundo simultáneamente con sus conceptos, se proponen como una versión que, contrastada con unas versiones del lenguaje, la subjetividad y el poder, permiten propiciar en el vacío entre ellas la emergencia de unos nuevos entramados, en últimas, de unas nuevas realidades. No es entonces convergencia por adición, transferencia, concurrencia o transposición, sino, más allá, por medio de la ficción. No es una pretensión de conocer para representar, sino para crear unas nuevas realidades.

En estas condiciones, los entramados de lo mítico, lo mitológico y lo histórico permiten recuperar a la memoria, el lenguaje, la subjetividad y el poder no solo del discurrir eminentemente conceptual o nocional, sino también del acontecer inmediato o coyuntural, para instalarlos en un drama de larga duración que tiene que ver con la constitución misma de lo humano y, como lo señalan diferentes tendencias, con la irrupción o la emergencia de lo poshumano. De hecho, muchas de las figuras presentes en las discusiones sobre la memoria, el lenguaje, la subjetividad y el poder en nuestros estudios sociales, como las que vinculan la anamnesis con el anacronismo, el lenguaje con la poética, la subjetividad con lo monstruoso o la resistencia con el contra poder, pueden vincularse una vez se extienden o despliegan en lo social, entendido como el mito que sobrevive de manera transfigurada en la historia o, también, como la migración transfigurada de lo mítico en lo histórico. Y aquí términos como trama, entramado o figura, signo, alegoría o símbolo, o mimesis, metonimia y metáfora, entre otros, no son cosa cualquiera: ellos son los recursos para tender puentes entre versiones distintas, para suscribir los tránsitos por la ficción, que no es de ninguna manera fábrica de irrealidades o de persuasiones, sino, como quedó dicho, creación de realidades. Fábrica de hechos.

Por esto, las convergencias que propone un ámbito como el de los estudios sociales de la memoria, tal cual los definimos acá, no se instalan únicamente en los conceptos o en las nociones más recientes que gobiernan la explicación o la interpretación de los procesos anamnéticos y su aplicación a los problemas más acuciantes alrededor del lenguaje, la subjetividad o la política o viceversa. Más allá, estas convergencias se instalan en la posibilidad de recuperar las formas simbólicas de la memoria en el trasegar del mito, la mitología y la historia para identificar cómo ellas participan, a manera de conocimiento docto o lego, sapiencia o creencia, certeza o infundio, en los modos como las gentes recuerdan y olvidan en



el tiempo hasta el presente. Estas formas simbólicas de la memoria en su trasegar involucran al lenguaje en las maneras más diversas, que incluyen desde el repertorio mnemotécnico medieval con sus alegorías, hasta las narrativas descarnadas de las guerras del presente. También involucran a la subjetividad, desde la proyectada en la imagen ejemplar de los dioses remotos o los reyes antiguos como hombres-memoria hasta la trizada en nuestros tiempos en medio de las vicisitudes de la diferencia y el olvido. Obviamente que involucran al poder, desde el que circulaba en las chagras indígenas en tanto lugares de memoria contra las pretensiones del conquistador hasta el que es resistido desde el arte en la forma de contra-monumento en nuestra contemporaneidad. En últimas, las convergencias que propone este ámbito descansan fundamentalmente en migraciones y transfiguraciones donde emergen formas diversas de la memoria, el lenguaje, la subjetividad y el poder, conectadas por las ficciones del arte, pero por las artes de la ficción que pueden cuestionar lo existente imponiendo a su vez nuevas realidades.

## Conclusiones

Este recorrido apenas panorámico muestra algunos itinerarios posibles para entender la relación entre las ciencias sociales y los estudios sociales, la emergencia de los denominados estudios sociales de la memoria y las convergencias con otros ámbitos centrados en cuestiones como el lenguaje, la subjetividad y el poder. Es un recorrido que se inscribe en el método y la metodología, pero no desde la imagen esclerótica que le impusieron tanto el cientificismo obtuso como las miradas anticientíficas, sino de estos entendidos en cuanto forma simbólica, esto es, en cuanto creación cultural y ficción social. En este sentido, no se entienden el método y la metodología como procedimientos, artificios o dispositivos con unas inscripciones instrumentales en la esfera de la ciencia, como tampoco como simples mamparas ideológicas instaladas en la esfera de la política. El método y la metodología en tanto creación cultural y ficción social se entienden inscritos en un drama más profundo y complejo, que no es otro que el del colapso del mito en historia, que es el que permite entender los alcances y los límites de sus distintas versiones, establecer sus posibilidades de emplazamiento en diferentes contextos de producción de conocimiento y proponer respuestas a diversas circunstancias sociales, culturales y políticas en el presente.

La aproximación al método y la metodología como formas simbólicas permite recuperar cuáles son las exigencias a las que estos se deben en las distintas cuencas que definen a las ciencias sociales, desde las naturalistas hasta las simbólicas. En este sentido, no hay un solo método y una metodología en las ciencias sociales, tampoco hay un modo único de proceder metódica o metodológicamente en ellas, como se tiende a creer cuando



se supone que en el principio de la investigación está la pregunta, que el estado del arte es solo unos antecedentes, que teorizar es únicamente abstraer, que la metodología es un repertorio de fases o procedimientos o que toda investigación se resuelve aplicando categorías a un *corpus* determinado. Cada cuenca con base en las relaciones que establece entre las cosas, las imágenes, los lenguajes y las prácticas concibe unos métodos y unas metodologías de investigación; es decir, propone unos caminos para intentar salvar ese abismo que se abrió en el mundo social en el momento cuando se hundieron las estructuras del mito para darle paso a las estructuras de la historia. Cada puesta en escena metódica y metodológica es un intento por encontrar en lo social lo que otrora era potestad exclusiva del mito o, también, para develar las formas migrantes de lo social cuando transitamos del mundo mítico al histórico.

En ciertas circunstancias las ciencias sociales, por miopías teóricas, por instrumentalismos empobrecedores o simplemente por lecturas apenas parciales de sus distintas tradiciones, perdieron la conexión con ese drama profundo y complejo que se reedita o actualiza en cada problema que irrumpe para la investigación. Las ciencias sociales surgidas del colapso del mito en historia quedaron expuestas a no reconocer que lo social no es otra cosa que el mito mimetizado, figurado, refigurado, transfigurado o diferido dentro de la historia. Es aquí, en este lugar, donde las ciencias sociales por medio de su propia indagación, por medio de su socioanálisis en cuanto reflexividad, se abren a un nuevo campo, al de los estudios sociales, que debe su particularidad a que descansa en esa búsqueda elemental, pero al mismo tiempo absolutamente perturbadora, que es lo social como mito que deviene historia. Esto es, lo social como espacio profundo de síntesis que no puede ser esclarecido sino a la par con el esclarecimiento de la denegación que de él acometen unos discursos disciplinares desde la superficie con sus estructuras de oposiciones absolutas e infranqueables. En estas condiciones, emergen unas nuevas formas de hacer investigación social que no separan, sino que tejen vínculos entre cosas, imágenes, palabras y prácticas, retornando a la síntesis original, pero denunciando al mismo tiempo su escisión. Así, las oposiciones o antinomias que han caracterizado a las ciencias sociales, que reducen lo social en planos escindidos e incommunicables, se entienden como producto de ese drama original que se mantiene transfigurado hasta el presente: las ciencias son en realidad las ruinas del mito y el método y la metodología son parte de sus escombros.

Esta forma de entender los estudios sociales resulta especialmente pertinente para interrogar los órdenes de la memoria que se debaten entre esas oposiciones o antinomias que, consideradas arbitrariedades de la ciencia, sesgos de la disciplina, productos de la investigación o incluso elecciones cerradas de investigadores concretos, son en realidad la consecuencia de



los modos como el recuerdo y el olvido quedan expuestos en medio del colapso del mito en historia. Precisamente, el ámbito de los estudios sociales de la memoria permite reconstruir a la memoria como objeto de distintos discursos disciplinares, como los de la filosofía, la historia, la sociología, la antropología y las artes, entre los más importantes; pero, al mismo tiempo, de manera simultánea si se quiere, también a la memoria como dominio que discurre en las profundidades del mito, en los mundos de la mitología y en los mundos abiertamente históricos que se deben a una denegación persistente de cualquier miticidad. Es dentro de estas coordenadas que se dibujan los estudios sociales de la memoria como espacio para contextualizar críticamente un inventario expansivo de lugares comunes, sentencias recurridas, procedimientos repetitivos y, sobre todo, especulativo como pocos en cuanto a conceptos, nociones y categorías.

Son también estas las condiciones a partir de las cuales los estudios sociales de la memoria entran en diálogo con cuestiones como el lenguaje, la subjetividad y el poder. En primer lugar, los estudios sociales de la memoria recogen el conjunto de referencias que han vinculado a los modos del recuerdo y el olvido con diferentes lenguajes y puestas en escena del lenguaje, desde los de la imagen, pasando por los de la palabra hablada y escrita, hasta los de distintas mediaciones específicas, como los de los medios, las artes o las ciencias. En segundo lugar, los estudios sociales de la memoria recogen el conjunto de referencias que han vinculado los modos del recuerdo y el olvido con unas formas de constitución del sujeto y la subjetividad, con la formación del *self* y con la construcción de identidades individuales, grupales y colectivas. En tercer lugar, los estudios sociales de la memoria recogen también el conjunto de referencias que han vinculado los modos del recuerdo y el olvido con la ontologización de la vida social, la naturalización de la existencia y con distintos modos de progresión de lo hegemónico, tanto como de contestación o resistencia desde lo contra hegemónico o lo subalterno. En cualquiera de estos lugares, los estudios sociales de la memoria no involucran a la memoria como un comodín más, como una simple alusión del paisaje, sino como un proceso de vasta complejidad donde el recuerdo y el olvido ocupan un papel sustancial.

Pero, sobre todo, los estudios sociales de la memoria, tal como se han definido acá, invitan a entender las dimensiones del lenguaje, la subjetividad y el poder encarnadas en estas transacciones de lo mítico a lo mitológico, de lo mitológico a lo histórico, de lo histórico a lo mítico, entendiendo que estos no son etapas de la historia o de la cultura, tampoco sistemas de pensamiento discretos herméticos, sino lógicas profundas que no tienen un discurrir lineal en el espacio ni mucho menos sucesivo en el tiempo. La encarnación de estas lógicas en contextos y circunstancias específicas suponen constituciones distintas del lenguaje, también formas diferenciadas de la subjetividad, obviamente que también tránsitos distintos del





poder y de sus efectos. Desde allí se propone un lugar para el diálogo de saberes, también de conocimientos, así como de prácticas concretas, que son en últimas las que definen el carácter auténtico de la investigación social. He ahí la relevancia de perseverar en el método y la metodología como derivas de ese drama original constitutivo mismo del mundo social.

## Referencias

- Assmann, J. (2006). *Religion and cultural memory. Ten studies*. Stanford University Press.
- Atencia, J. M. (1991). Positivismo y neopositivismo. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 25(25), 143-154.
- Barash, J. (2016). *Collective memory and the historical past*. The University of Chicago Press.
- Belting, H. (2012). *Florenia y Bagdad. Una historia de la mirada entre Oriente y Occidente*. Akal.
- Bourdieu, P., Passeron, J.-C. y Chamboredon, J. (1998). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI.
- Bravo, F., Oviedo, Á. y Serna Dimas, A. (2010). Creencia, sistemas de creencias y poder simbólico. Una propuesta para indagar los sistemas ideacionales desde la investigación social interdisciplinaria. En C. Piedrahita y A. Jiménez (Comps.), *Desafíos en estudios sociales e interdiscipliniedad* (pp. 135-154). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Anthropos.
- Brown, R. H. (1977). *A poetic for sociology. Toward a logic of discovery for the human sciences*. University of Chicago Press.
- Cassirer, E. (2013). *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013a). *Filosofía de las formas simbólicas III. Fenomenología del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Cerroni, U. (1971). Posibilidad de una ciencia social. En *Metodología y ciencia social* (pp. 11-85). Martínez Roca.
- Charle, C. (2015). *La deregulation culturelle. Essai d'histoire des cultures en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle*. Presses Universitaires de France.
- Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography. Experiments in contemporary anthropology*. University of California Press.
- Cunningham, A. y Jardine, N. (Eds.). (1990). *Romanticism and the sciences*. Cambridge University Press.



- Draaisma, D. (2000). *Metaphors of memory. A history of ideas about the mind*. Cambridge University Press.
- Dutceac-Segesten, A. y Wüstenberg, J. (2017). Memory studies: The state of an emergent field. *Memory studies*, 10(4), 474–489.
- Elster, J. (1996). *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Gedisa.
- Foucault, M. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Houziaux, A. (Dir.). (2006). *La mémoire, pour quoi faire?* Les Éditions de L'Atelier.
- Iser, W. (1993). *The fictive and the imaginary. Charting literary anthropology*. The Johns Hopkins University Press.
- Jay, M. (1993). *Downcast eyes. The denigration of vision in twentieth century french thought*. University of California Press.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Siglo XXI.
- Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Éditions Gallimard.
- Lepenies, W. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Morin, E. y Piattelli-Palmarini, M. (1983). L'unité de l'homme comme fondement et approche interdisciplinaire. En AA. VV. *Interdisciplinarité et sciences humaines* (pp. 191–215). Unesco: Presses Universitaires de France.
- Nalbantian, S. (Ed.). (2003). *Memory in literature. From Rousseau to neuroscience*. Palgrave Macmillan.
- Nikulin, D. (Ed.). (2015). *Memory. A history*. Oxford University Press.
- Olson, D. (1995). Cultura escrita y objetividad: el surgimiento de la ciencia moderna. En D. Olson y N. Torrance (Comp.), *Cultura escrita y oralidad* (pp. 203-222). Gedisa.
- Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Arco Libros.
- Panofsky, E. (2018). *La perspectiva como forma simbólica*. Tusquets.
- Radstone, S. (Ed.). (2000). *Memory and methodology*. Beg.



- Radstone, S. y Hodgkin, K. (Eds.). (2006). *Memory cultures. Memory, subjectivity and recognition*. Translation Publishers.
- Radstone, S. y Schwartz, B. (Eds.). (2010). *Memory. Histories, theories, debates*. Fordham University Press.
- Ricœur, P. (2000). La memoria, la historia, el olvido. Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, S. (2007). Ludwig Wittgenstein y las ciencias sociales. *Hermenéutica*, (16), 153-170.
- Ross, D. (1997). *The origins of american social sciences*. Cambridge University Press.
- Rosington, M. y Whitehead, A. (Eds.). (2007). *Theories of memory. A reader*. The John Hopkins University Press.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Debate.
- Salomone, M. (2013). A 100 años de *Totem y tabú*. Acerca del aporte del psicoanálisis a las ciencias sociales. *Persona y Sociedad*, 27(1), 153-175.
- Serna Dimas, A. (2007). Sobre las formas de articulación de las ciencias humanas y sociales. En F. Bravo León, L. M. Parada Muñoz y A. Serna Dimas (Eds.), *La cuestión interdisciplinaria. De las discusiones epistemológicas a los imperativos estratégicos para la investigación social* (pp. 13-79). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna Dimas, A. (2007a). Sobre la memoria y el conflicto. En D. Gómez, A. Serna Dimas y F. Guerra García (Eds.), *Pedagogía, paz y conflicto. Orientaciones para la docencia, la extensión y la investigación* (pp. 75-168). Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano (Ipazud); Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna Dimas, A. (Comp.). (2009). *Memorias en crisoles. Propuestas teóricas, metodológicas y estratégicas para los estudios de la memoria*. Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de Bogotá; GTZ Embajada de la República Federal de Alemania; Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna Dimas, A. (2011). Sobre la naturaleza de los estudios sociales. *Esfera*, 1(1), 59-71.
- Serna Dimas, A. (2015). *Disertación elemental. Algunas cuestiones sobre la investigación social*. Ediciones Universidad Santo Tomás.
- Serna Dimas, A. (2019). Ciencia de fantasmas. De la autoconciencia, la crítica y la reflexividad como tres estados del sujeto de la investigación social. En R. García Duarte, C. L. Piedrahita Echandía, P. Vommaro y O. J.



- Useche Aldana, *Alternativas críticas en estudios sociales* (pp. 91-137). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna Dimas, A. y Gómez Navas, D. (2010). Un lugar para abordar las memorias de los conflictos de la vida urbana. En *Cuando la historia es recuerdo y olvido. Un estudio sobre la memoria, el conflicto y la vida urbana en Bogotá* (pp. 17-108). Àgencia Catalana de Cooperació al Desenvolupament; Alcaldía Mayor de Bogotá; Centro de Memoria, Paz y Reconciliación; Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Turner, V. (2008). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- White, H. (1975). *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*. The Johns Hopkins University Press.
- Whitehead, A. (2009). *Memory*. Routledge.
- Whitley, R. (1974). Cognitive and social institutionalization of scientific specialties and research areas. En R. Whitley (Ed.), *Social processes of scientific development* (pp. 69-95). Routledge.
- Vinyes, R. (Dir.). (2018). *Diccionario de la memoria colectiva*. Gedisa.





# Los estudios sociales en la línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura

Mario Montoya Castillo

Humberto Alexis Rodríguez

*La vision non complexe des sciences humaines, des sciences sociales, est de penser qu'il y a une réalité économique, d'un côté, une réalité psychologique, de l'autre, une réalité démographique. On croit que ces catégories créées par les universités sont des réalités, mais on oublie que dans l'économie, par exemple, il y a les besoins et les désirs des humains. [...] On ne peut pas isoler les objets les uns des autres. A la limite, tout est solidaire. Si vous avez le sens de la complexité vous avez la solidarité. De plus, vous avez le sens du caractère multidimensionnel de toute réalité.*

Morin (2005, p. 69)

Si fuese posible utilizar una palabra que oriente la lectura de este trabajo, esta sería la de *apertura*. Con esto queremos indicar que el esfuerzo que se hace se orienta hacia los senderos de lo inacabado, donde los finales son apertura a nuevos caminos o, por decirlo de otra manera, los finales definitivos y permanentes no existen. Diremos que se trata de darle sentido a la existencia, ya sea en el individuo o en los colectivos. En filosofía es frecuente señalar que esta idea de apertura de caminos es a la vez un ejercicio del pensar o, en un registro literario diremos, *ver con los ojos desnudos*, de ver y mirar desde planos nuevos. Abordar, pensar y habitar dichos planos que son la apertura de los múltiples caminos sitúa siempre el sentido de libertad como lucha incesante y, por supuesto, también inacabada.



Diremos que los estudios sociales son caminos inacabados en los que, a pesar de existir la fuerza y la potencia, no nos sujetamos a ellas con la pretensión de hallar alguna totalidad. Los estudios sociales son, mejor, el espacio de lo múltiple y lo diverso y, por lo tanto, la existencia brota y aparece en un espacio de sentido local, en contextos específicos con reglas que determinan los objetos, las realidades, las verdades que aparecen en dicho espacio. Desde los estudios sociales y, desde lo social, diremos que cada quien, individuo o sociedad, es responsable de su existencia, de sus verdades, de sus apuestas políticas, de su necesidad y esfuerzo por expresar aquello que piensa, siente y hace.

Desde la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura del Doctorado en Estudios Sociales, diremos que son los susurros del lenguaje los que acentúan la metáfora de la música de los signos. Con Barthes (2013) indicaremos que dicha metáfora es la música del sentido como utopía que se abre en un “inaudito movimiento, desconocido por nuestros discursos racionales” (p. 116). Desde este plano, el susurro del lenguaje es una potencia de la expresión, la creatividad, la imaginación y la ficción que siempre da apertura a múltiples horizontes de sentido para habitar un mundo plural, para habitar en la diferencia y, en cuanto tal, el susurro es también posibilidad de coconstruir-crear y transformar la existencia.

Lo que es de interés aquí es que el susurro como música tiene una notación especial, pues su sentido no está atado a una normativa, a pautas definidas o a un sistema de relaciones; por el contrario, el susurro siempre pone a prueba el límite, nunca permanece igual. Siempre se mueve por los senderos de lo posible y lo imposible, en los que la “comarca” es habitada por la imaginación, la creación, la ficción y la experimentación, espacio donde no se impone mi sintaxis ni mi mundo. Quizá lo que se impone cuando susurramos es una actitud atenta a la escucha, a una actitud crítica, que da apertura a un *estar-con*, a modos de relacionarnos de manera diferente para facilitar espacios compartidos que nos pueden alejar de nuestro territorio para aproximarnos al otro y, seguramente, enriquecer nuestro mundo conceptual y vivencial. Estar atentos a la escucha nos permite “conquistar”, capturar algo del otro, de su experiencia fenoménica, de su subjetividad, de su forma de ser, pensar, hacer y sentir. Siguiendo a Todorov (2018), diríamos que estos susurros forman parte del campo del arte, de las poéticas, las prosaicas y de la literatura, en particular de la novela, pues “si una persona joven me preguntara cómo era la vida en una dictadura soviética, le diría: “Lee *Vida y destino*, de Vasili Grossman”. Y es una novela, no una obra de las ciencias humanas. Stendhal afirmaba que solo hay “verdad algo detallada” sobre el género humano en las novelas. Esta verdad detallada sigue siendo lo característico de la literatura por excelencia” (Todorov, 2018, p. 85).



La apertura del lenguaje desde esta orientación que se muestra hace visibles las limitadas visiones que tenemos del lenguaje mismo. En la figura ontológica de ciencia, técnica y el despliegue de tecnología hay una dominancia de la función cognitiva-semántica del lenguaje en la que articulamos, comprendemos, conocemos, clasificamos, calculamos, dependiendo de los marcos de la cultura en la que nos encontremos. Sin embargo, conviene recordar que en el plano comunicacional también es posible cuestionar los postulados que se imponen, reformularlos o crear otros. Quizás esa sea una gran potencia que ofrecen los susurros del lenguaje: hacer giros de palabra, jugar con las palabras, instalar-nos en una ontología del juego. Esta ontología del juego podría traducirse como ser hablantes de diferentes y extrañas lenguas en la que es posible prestar atención a múltiples y diversas relaciones, reconociendo, eso sí, que habrá otros hablantes de otras lenguas que también pueden hacerlo de otras maneras. Esta es, sin duda, una gran potencia del lenguaje que hace posible y efectivo el habitar en la diferencia. Desde la musicalidad de los signos y del lenguaje, encontramos dificultades para clasificar y ordenar lo múltiple, lo mutante, ese mundo producido de la vida cotidiana y que hace parte del complejo tejido social y cultural.

Estos signos y este lenguaje (su musicalidad) no eliminan ni excluyen otras visiones del lenguaje mismo; tampoco se afirma que haya unas visiones más importantes que otras o, inclusive, que otras tantas no puedan existir. Asir el mundo ha exigido clasificaciones, tipologías, categorías y propiedades; no obstante, no todo es clasificable, no todo se puede ver desde sus propiedades, sino más bien desde sus posibilidades, desde la multiplicidad y complejidad del mundo de la vida, de su engranaje en el que no necesariamente encontramos unidad de significado; lo que hay es fragmento, heterogeneidad, descentramiento. Con Nietzsche (1995) diremos que “la vida ya no reside en la totalidad”.

*El idioma analítico de John Wilkins*, escrito por Borges en 1952, puede ilustrar muy bien lo que hemos indicado. El señor Wilkins propone un lenguaje universal que facilite la comunicación. Desde allí, se muestra la naturaleza arbitraria de las taxonomías que, efectivamente, forman el lenguaje y también son una manera de ordenar el mundo. Sin embargo, a pesar de encomiar la idea de crear un lenguaje universal, también se indica que esto es realmente ingenuo. En *El idioma analítico de John Wilkins* se compara una clasificación ficticia de una enciclopedia china cuyo nombre es *Emporio celestial de conocimientos benévolos* con el esquema analítico de Wilkins, para insistir en que toda clasificación del universo es arbitraria y llena de conjeturas. En dicha enciclopedia china,

[...] los animales se dividen en: a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros



suelos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelos de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas. (Borges, 1974, p. 708)

En el prefacio de *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault (1968) nos dice que su libro nace, justamente, del texto de Borges. “De la risa que sacude [...] todo lo familiar al pensamiento [...], trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres” (p. 1). Señala que “el asombro de esta taxonomía “[...] se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*” (p. 1). Digamos, entonces, que el lenguaje, los signos, el discurso son una posibilidad de pensar de otra manera, de establecer relaciones “auténticas” entre las cosas expresadas a través del lenguaje; posibilitan descubrir y construir nuevas palabras, nuevos órdenes, reconocer el sentido del desorden, habitar en los des/bordes que hacen posibles realidades nuevas, nuevas formas de relacionarnos con el mundo, con los otros, con nosotros mismos. Situar el lenguaje en este plano es alcanzar el reconocimiento y la puesta en marcha de un lenguaje plural en el que la paradoja y lo contrapuesto cobran vida y reafirman la vida.

Nuestro tiempo es un buen ejemplo de lo plural, del caos y de la incertidumbre que dejan ver y emerger posibilidades ontológicas y epistemológicas; es un tiempo en el que la pluralidad de formas de hacer y de sentir también abre a nuevas conexiones y circuitos con el mundo, nuevas formas de interacción y relación con los otros y, por supuesto, nuevas formas de relacionarnos y experimentar con nosotros mismos. De igual forma, en tiempos en los que la vida se reafirma desde la *biocultura* (esta integra *bios*, *zoe*, *fitos* y *geos*), se definen nuevas formas de relacionarnos con el mundo. Una vida que da cuenta de la complejidad de nuestro tiempo que requerirá una ética y una estética para la transformación, en la que el reconocimiento de lo humano no lo es todo (cf. Povinelli, 2016). Esto significa que aparecen nuevos bordes, atravesamos una línea del peligro, un terreno fronterizo en el que es posible reafirmar la vida y, al mismo tiempo, la necesidad de encarar tiempos apocalípticos en las que las microexistencias cobran su sentido para abrir nuevos caminos para el pensar, crear y transformar. Se trataría entonces de crear y transformar lo social, el planeta, el sentir, el pensar y el hacer en el que sea posible habitar, tener como morada nuevos mundos en los que el hacer, la narración y el autorrelato se convierten en ventanas para poder leer nuestro mundo. Con Joseph Beuys (1921-1986) podríamos afirmar que





“todo ser humano es un artista”<sup>4</sup> y, también, que todos debemos resistir para encontrar alternativas de vida que permitan superar el antropoceno marcado de nuestros días para, mejor, reconocer todo tipo de vida animal, vegetal y, como lo indica Elizabeth Povinelli (2016), los minerales.

En el campo de la estética, por ejemplo, se pueden caracterizar tres escenarios de interés: la *socioestética*, la *fitoestética* y la *zoestética* (cf. Mandoki, 2008). Estos elementos, entre otros, han permitido replantear la noción de cultura para bosquejar perspectivas de pensamiento bio-céntrico; es decir, plantear una nueva ética con alcances políticos, estéticos y espirituales del mundo contemporáneo en los que la vida transcurre. En este transcurrir se da una tensión que es necesario reconocer; por un lado, un mundo en el que la exclusión insiste y persiste y, por el otro lado, la vitalidad y la potencia que resiste y también insiste en el esfuerzo de contar historias aún no contadas, historias que todavía no hacen parte de nuestro pensamiento, de nuestros planos del mundo y de lo humano (cf. Dirección Patrimonio Cultural, 21 de mayo de 2021)<sup>5</sup>. En esta misma línea, la estética contemporánea hace visible la necesidad de abrir los estudios estéticos que recuperen la riqueza de la vida, que recuperen lo social en todos sus planos y manifestaciones; esto es lo prosaico, aquello que no restringe lo estético a lo bello únicamente, sino que reconoce desde lo cotidiano de lo social aspectos como la alimentación, las formas de vestir, formas

---

4 Con esta idea de Beuys, según la cual *todos somos artistas*, se publica el libro titulado *Joseph Beuys: Cada hombre, un artista* de Clara Bodenmann-Riter. El texto recoge las preguntas, las preocupaciones y propuestas que Beuys tuvo sobre el arte y lo social en las que siempre destacó el binomio arte-creatividad como anclajes para un nuevo modelo de sociedad. Para Beuys, no solamente se requiere pensar, sino que es necesario también actuar, movilizar desde el lugar que cada uno ocupe, desde lo que cada uno es capaz de hacer, desde el engranaje de cada uno de los elementos que constituyen nuestro mundo de la vida. Desde esta mirada, indica Beuys, es posible problematizar asuntos como la educación, la democracia, el Estado.

5 La artista Úrsula Biemann presentó su trabajo titulado *Becoming Earth* (Devenir tierra). Dicho lanzamiento se hizo en el marco de un foro mundial en el que participaron pensadores y artistas como Rosi Braidotti, Marisol de la Cadena, Kodwo Eschun, Hélène Guenin, Emmanuel Alloa, Eduardo Kohn, Elizabeth Povinelli, Paulo Tavares, Etienne Turpin y María Belén Sáez de Ibarra. El trabajo hizo visible una apuesta convergente en la que se piensa y habla poética y políticamente de la naturaleza desde donde construyen circuitos que superan las tribus académicas y culturales y se esfuerza por tejer una ruta posible para reafirmar la vida mucho más allá de lo humano. Seguramente este trabajo y muchas otras apuestas, como la del Doctorado en Estudios Sociales, contribuyan a seguir instituyendo, desde posturas críticas y creativas, nuevos derroteros para la transformación social y cultural en los que la vida sea el centro y en los que, además de reafirmar la vida, podamos sentirnos y pensarnos de manera “auténtica”. El trabajo de Úrsula Biemann, *Becoming Earth*, hace patente la necesidad de integrar “las ciencias y las artes [...] de acuerdo con los designios de un gran poeta de nuestro tiempo que pidió no seguir amándolas por separado como a dos hermanas enemigas. Que canalice hacia la vida la inmensa energía creadora que durante siglos hemos despilfarrado en la depredación y la violencia, y nos abra al fin la segunda oportunidad sobre la tierra que no tuvo la estirpe desgraciada del coronel Aureliano Buendía” (García Márquez, 1997, p. 68).



de hablar, la moda, el culto (a monumentos, deidades, personalidades), las formas como se legitiman los poderes, la memoria a nuestros muertos; en fin, una estética que emerge y se manifiesta de mil maneras en la vida social y cultural (cf. Mandoki, 2008, p. 9). Sin duda, es una apuesta crítica de la estética hoy en la que estética refiere a lo cultural, lo social y lo biológico. Ahora, situar en correspondencia la estética con la vida cotidiana no puede generar un malentendido en el que se piense que todo vale o en el que todo es estética. Al contrario, “ninguna cosa es estética, ni siquiera las obras de arte o las cosas bellas. La única estesis está en los sujetos, no en las cosas. [...] La estesis es una condición de los seres vivos. Vivir es estesis (lo cual no quiere decir que todo en la vida sea estesis)” (Mandoki, 2008, p. 147).

Lo anterior nos convoca a una nueva forma de pensar la sociedad y su transformación política en la que se dan relaciones de poder y relaciones de sentido que desencadenan luchas, resistencias, posibilidades estéticas, éticas y existenciales. En ese sentido, lo político tiene prelación en lo social, pues lo social está hecho políticamente y esto implica ocupar espacios de lo indeterminado, lo creativo y de sentidos nuevos, en los que la verdad es construcción permanente.

A partir de lo anterior, lo que debe ser pensado, las preguntas que ocupan la indagación de la línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura del Doctorado en Estudios Sociales habitan el mundo de la vida que tenemos al alcance de la mano. Nuestra investigación “la podemos llevar a cabo, mucho mejor, nosotros mismos y en la propia vida, en las aventuras de la vida; en lo que la vida nos aporta de manera improvisada” (Barthes, 2013, p. 118), pues allí emergen y se crean discursos, voces, susurros, cuerpos, en fin, nuevos sentidos, realidades multifacéticas en las que hay un mundo más que humano desde donde se abre la posibilidad a planos enamorados de futuro que depositan en la ficción, la experimentación y la creación una confianza política que puede y debería constituirse en mobiliario del mundo y de la palabra para transformar.

En este horizonte, la comunicación en el enmarañado y complejo mundo digital, los lenguajes estéticos de nuestra cultura contemporánea son testimonio del pensar, del sentir y del hacer de nuestro mundo social, de nuestra vida cotidiana. Por eso mismo, los discursos y los objetos artístico-culturales son una forma de decir lo que somos, son formas de lucha política, de reconocernos y autoproyectarnos, son posibilidades para interrogarnos. También son una forma de dejar ver la historia, la memoria, las luchas de poderes arrítmicas; por eso, también el esfuerzo de hacer hablar-decir o, mejor, estar atentos a la escucha de estos discursos, de estos objetos, estar sumergidos en las obras y su *obrar*, en sus susurros, pues allí emergen versos, obras plásticas, musicales, cinematográficas y literarias que son expresión y lectura viva de nuestros planos y



perspectivas de lo real que, a su vez, son potencias culturales, naturales, lingüísticas, sensibles y creativas.

¿Por qué las obras y el obrar *con-mueven*? Diremos que no es solo que la voz del poeta arroje por los cielos y la tierra los latidos de su corazón para acelerar los nuestros; o que el impulso de piruetas y saltos del saltarín-bailarín nos sacuda de pies a cabeza hasta sacarnos de la silla, o que el comediante nos haga reír, llorar o sufrir. Claro que todo esto es potente. Sin embargo, lo poético y lo prosaico son manifestaciones de estructuras ausentes, son susurros del lenguaje, son voces de una vida social y son manifestaciones de un efecto más profundo como el poder compartir el instante, un diminuto plano del mundo, un preguntar por lo posible, un preguntar *sentipensante* que avanza por caminos de transformación y flujos intensos que hacen posible mirar las cosas con los ojos desnudos, para *ficcionar-experimentar*, pues “existen aquí y allá, a ratos, lo que podrían llamarse experiencias de susurro” (Barthes, 2018, p. 118).

La línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura se orienta hacia la pregunta: ¿cómo las prácticas estéticas y comunicacionales (también sus objetos) se convierten en espacio-territorio-campo de investigación social? A partir de esta pregunta diremos que la estética está siempre en relación con nuestros mundos, donde lo sensible se relaciona con el mundo social, cultural y con la política, por lo que no podríamos encerrar lo sensible, lo estético en lo que históricamente hemos llamado arte. Lo sensible, el reparto de lo sensible es entonces la dimensión política de la estética (cf. Rancière, 2009, pp. 9-19).

En esta misma línea, diremos que verdad y ficción no son un oxímoron y más bien abren un horizonte que da sentido a esta línea de investigación que avanza en la transcripción, traducción, interpretación de los objetos artístico-culturales, para seguir sus huellas y sus rupturas. Aquí se puede hacer visible la potencia del trabajo del investigador social quien sería, desde esta perspectiva, una suerte de traductor de aquello que acontece en la sociedad y la cultura, cuyo insumo fundamental es la lectura y la escucha atentas para subvertir el lenguaje común, ya sea para poner el mundo al revés o para ver el envés de nuestro mundo, de nuestra cotidianidad, para arrancar palabras nuevas, perspectivas nuevas que posibiliten un nuevo comienzo del pensar, como una condición de ser y estar vivo, que no es otra cosa que estar abierto al mundo. Este nuevo pensar, que también es poetizar, está en correlato con el trabajo del traductor y del investigador social. Allí, sin duda, cobra fuerza la indicación de Heidegger: “Dime qué entiendes por traducción y te diré quién eres” (Heidegger, citado por Vaysse, 2000, p. 4). Una traducción que para nuestra línea significa poner en relación convergente, lenguaje, ficción, imaginación, memoria para hacer visible cómo usamos el lenguaje para dar cuenta de nuestro tiempo



presente como punto de encuentro entre el pasado y el futuro, un futuro en el que nos necesitamos todos para su construcción y coconstrucción.

Esta forma de ver seguramente exija situar una necesidad urgente:

[...] que las universidades enseñen pensamiento crítico y alternativas creativas. En un momento de cambios tan trascendentales dentro de la convergencia posthumana, una educación universitaria debe proporcionar salidas y posibilidades a un amplio rango de ciudadanos. Necesitamos programas educativos para toda la vida [...]. Pero también necesitamos planes de estudio experimentales y vanguardistas para la juventud de hoy día, relacionada con lo digital y con una mentalidad que no busca automáticamente el lucro. (Braidotti, 2020, pp. 101, 102)

Sí, situar una actitud crítica que a su vez se engrane con salidas creativas nos pone al frente una espacialidad inacabada en la cual habitan lo diverso, lo mutante, lo múltiple, lo plural, la diferencia, la posibilidad, la transformación. Esta actitud crítica y salidas creativas también exigen estar atentos a la escucha de nuestros territorios, a la forma como nos relacionamos y comunicamos con lo humano y lo no humano, al reconocimiento y reafirmación de toda forma de vida o la vida como potencia. También significa “dar” voz para que cada uno, cada sujeto, tenga la capacidad de elaborar un punto de vista, para desprendernos o desasirnos serenamente de nuestras certezas, para que cada uno haga visible su historia de vida, su mundo de la vida cotidiana, para que la reinención, la lucha y la resistencia permitan tejer planos diversos de futuro.

Preguntar desde nuestra línea de investigación de qué manera se contribuye a pensar-reinventar nuestra cultura, lo social, nuestras instituciones, la vida es un desafío inmenso, pues lo que acontece por estos días en Colombia y muchas partes del mundo es un signo evidente de necropolítica. Por esto es realmente importante resistir con políticas de *experimentación-liberación*, pues el mundo y su tiempo están marcados por el odio, la desigualdad, la militarización, el terror, el mundo apocalíptico de las tecnologías, la exclusión y, por supuesto, el daño medioambiental.

Sin embargo, hay que persistir y resistir. Desde la comunicación y los lenguajes estéticos posemos hallar líneas de fuga que permitan un habitar poético. Para esto, nos parece importante situar lo que en el *Reparto de lo sensible* Rancière (2009, pp. 20-36) denomina el *paso del régimen ético y poético, al régimen estético de las obras*. A propósito del régimen estético, declara que ya no se trata solo de actuar, sino también de pensar las formas de ser y de actuar. Lo estético prefigura un conjunto de formas siempre: 1) heterogéneas; 2) extranjerías, que niegan su propio estatuto, y que se caracterizan por 3) hacer estallar todas las jerarquías. Subrayamos estas tres características, pues resultarán claves para entender el sentido de lo crítico, que subyace a toda expresión artística. Pese a que en la obra



de arte siempre hay una alta dosis de legado, de tradición, de herencia y de modelo, la dinámica de la obra de arte siempre parte de una lectura y una forma de asumir dicho legado, de retomar la tradición para buscar otras formas expresivas. Se parte de la idea de género y del conocimiento del género como forma y recurso para ampliar los modelos y tensionar los límites. Sí, tensionar los límites, esa podría ser la invitación de la línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

## Convergencia crítica

*En la parte inferior del escalón, hacia la derecha, vi una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo.*

Borges (2011)

Las relaciones convergentes desde la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura, del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, ofrecen una arquitectura de seis esferas interrelacionadas alrededor de tres ejes de convergencia crítica: capitalismo, poder y biocultura. En medio, como escenario de confluencia, se ubica el mundo de la vida y lo cotidiano, pues pensamos y sentimos que las formas de habitar el mundo hacen visible, a todos, lo múltiple, lo mutante, lo contingente, lo diverso, lo incierto, la falta de certezas y la sospecha. Sin embargo, como en *El Aleph* borgiano, habría que hablar de una sola esfera. Aquella de aristas infinitas en las cuales son posibles la comunicación, los lenguajes estéticos y la cultura del mundo contemporáneo. Una esfera única y global que sea el punto de partida, arista y centro de un conjunto de interpelaciones que vinculan dinámicamente la serie discursiva vida-poder-cultura, como la serie crítica-ficción-experimentación, que constituyen la apuesta política y curricular del Doctorado.

## Lo convergente

La convergencia<sup>6</sup> demanda por los menos dos movimientos: primero, abandonar los puntos fijos o renunciar a la idea de que existe un suelo sólido,

6 El Diccionario Académico asigna al término *convergencia* (del latín *convergere*) el sentido de “tender”, “unirse en algún punto”, “coincidir” en algún punto o momento, incluso ante algo controvertido (Diccionario de la Real Academia Española). En latín el término proviene del sufijo *con-* que



firme o único; segundo, que hay otros puntos, actores o perspectivas que están en un proceso similar y que podrían compartir este punto de encuentro. En todo caso, converger demanda desplazarse, adoptar otros puntos de vista, reconocer la realidad no como un objeto fijo, único y homogéneo, sino dinámico, móvil, cambiante, heterogéneo, múltiple, diverso.

En el ámbito de los estudios sobre la condición humana, Rossi Braidotti (2020) se pregunta: “¿quién y qué cuenta como humano hoy en día?”. Su propósito es precisar los rasgos definitorios de nuestra condición histórica en la que se cruzan, entran en contacto, el posthumano y el postantropocentrismo en el contexto del capitalismo avanzado; es, sin duda, una mirada crítica al *idealismo humanista*. Desde allí utiliza el término *convergencia posthumana* para pensar la pregunta: ¿cómo actuar en un entorno marcado por el avanzado progreso tecnológico y por la amenaza de la destrucción del planeta? Por supuesto, allí también está la preocupación por lo que significa la sociedad de consumo, se piensa la compleja relación que tenemos con la tecnología, con los procesos de robotización de la sociedad y de la existencia y, algo de lo que debemos ganar conciencia, de nuestra relación con el entorno natural y el cambio climático que en lugar de reafirmar la vida, muchas veces la ponen en peligro. Esta pensadora considera que lo posthumano se da entre dos fenómenos convergentes. Por un lado, la Cuarta Revolución Industrial y, por el otro, la Sexta Extinción que nos ponen al frente el escenario desarrollado por la actual avanzada tecnológica y los daños causados al entorno natural y a todos los demás seres vivos por la acción humana (cf. Braidotti, 2020).

Braidotti (2020) usa el término *convergencia* para referirse al enfoque necesario en el marco de un posthumanismo capaz de entender, comprender y avanzar en medio de las paradojas, en medio del cansancio, del malestar moderno de una cultura caracterizada por nuevos fanatismos, los populismos que amenazan la democracia, el exceso de teoría y la fe ciega en la tecnología. La convergencia —propone Braidotti— apuesta por rescatar; no obstante, un potencial afirmativo capaz de abrir caminos y formas de reivindicación: una suerte de neohumanismo (Braidotti, 2020) que establezca los vínculos entre el hombre y los demás seres vivos y naturales (que rompa la brecha entre el bios- y el zoe-); un humanismo de los nuevos tiempos que cuando diga “nosotros” reconozca que tal nosotros no designa a una sola raza, a una sola clase social o una sola élite o una sola minoría histórica, sino a una pluralidad. La convergencia tendría así una carga eminentemente positiva:




---

comunica la idea de unión, estar juntos; y “*vergere*” que quiere decir doblarse, combarse, inclinarse (de la raíz PIE \**wer* que significa girar, doblarse y que resulta afín a otras raíces como *vertere* (verter) *versare* (versar)). Ya desde su etimología el término convergencia implica que al menos dos puntos, en algún momento fijos, tienden a encontrarse (*incline together*).

La convergencia posthumana, lejos de ser una crisis —y mucho menos el indicador de una extinción —marca una transición histórica rica y compleja. Aun cuando esté llena de riesgos, también nos brinda grandes oportunidades tanto a los agentes humanos como a los no-humanos, y asimismo a las humanidades para que puedan reinventarse. Como todas las transiciones, sin embargo, requiere cierta visión de futuro y fuerza experimental, así como una dosis considerable de resistencia. (Braidotti, 2020, p. 10)

Un *posthumanismo convergente* demanda abandonar la partición binaria entre lo humano y lo no-humano, entendiendo por no-humano la diversidad de los seres vivos. En *Humanidad: solidaridad con los no-humanos*, Timothy Morton (2019) nos dice que no hay un mundo de lo humano separado de los mundos no-humanos. Los mundos son en realidad perforados, permeables, se comparten estrechamente, y por mundos hay que entender los vivos y los no vivos. Morton no limita sus planteamientos a los procesos simbióticos, sino a la necesaria solidaridad que hay entre un ser y los múltiples.

En nuestros territorios y en la perspectiva de *Abya Yala*, tenemos las culturas ancestrales latinoamericanas. En estas culturas existe lo que podríamos llamar una *humanidad distribuida*. *Abya Yala* es un término de origen kuna (Panamá y Colombia) para nombrar al continente americano antes de la llegada de los europeos; significa, literalmente, “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital, tierra noble que acoge a todos. La denominación *Abya Yala* es símbolo de identidad y de respeto por la tierra que se habita” (Del Popolo, 2017, p. 23). Es lo que antropólogos de otros tiempos llamaron *pensamiento mágico*, o *magia concomitante* (cf. Frazer, 1981), y que en nuestro tiempo y desde el plano del posthumanismo comprendemos como una capacidad para reconocer otros mundos, no-humanos y distintos. En fin, se trata de una concepción de lo humano que va más allá de la concepción eurocéntrica del humanismo, de la postura antropocéntrica de la cultura y de una superación de las dicotomías que distancian a los hombres de su entorno natural, de los mundos no-vivos, de la humanidad y de los otros seres vivos.

Frente al capitalismo avanzado que domina todo, es necesario reafirmar la vida. En esa reafirmación es importante dar cuenta de las mutaciones, las transformaciones, las multiplicidades, los movimientos y las diferencias que encarnan la comunicación, los lenguajes estéticos en nuestro tiempo, en nuestra cultura, en la que tengamos la capacidad de formarnos nuestros propios puntos de vista; es pensar-hacer desde otros cuerpos, desde otros lugares, desde otras proximidades.

Podríamos decir que “la palabra clave de la erudición posthumana es la multiplicidad” (Braidotti, 2020, p. 13). Lo convergente es, en muchos



sentidos, fruto del reconocimiento de las estructuras heterogéneas, de la generación de una solidaridad con esos mundos permeables, perforados, con los cuales y dentro de los cuales somos y le damos cobijo a la vida. Pero también lo convergente se orienta a las otredades que a lo largo de la historia han sido discriminados y excluidos en razón de su sexo, de su religión, de su origen étnico. Ese otro que, como señala Edward Saïd (2018), ha sido siempre colonizado, civilizado, sometido, narrado, observado desde la mirada de un Occidente predador. Podríamos decir que todo este panorama exige depositar en la creación y especialmente en los objetos ficcionales una confianza política que permita, como ya se indicó, reafirmar la vida, la diferencia, el deseo, a partir de la comprensión de procesos y dinámicas históricas y culturales que dan cuenta de todo tipo de dispositivos, órdenes de poder y modalidades gubernamentales que amenazan y atacan la vida y la diferencia. Se trata de avanzar en la aventura del camino que desde el *temporear* deja florecer significados y sentidos.

Ahora, en una mirada crítica, tenemos una dificultad y las cosas no resultan fáciles, pues antes de vivir en la otredad, en el reconocimiento del otro como alguien distinto (cultural, racial, sexual, étnicamente), vivimos en una cultura en la que prolifera lo igual. Como lo denuncia Byung-Chul Han (2017), “los tiempos en los que existía el otro se han ido” (p. 9). En la sociedad del capitalismo avanzado, los gustos, las prácticas, las ideas se uniforman por la vía del exceso de consumo. Vivimos, efectivamente, en el terror de lo igual, diría Han, encarnado en la figura del viajero moderno que se desplaza por el mundo para llegar al mismo aeropuerto y a los mismos centros comerciales, esos altares de la uniformidad, del pensamiento homogéneo y el consumo. Ahora, en perspectiva crítica, no se trata de mantener simplemente un desplazamiento hacia distintos campos interdisciplinarios o de incorporar toda clase de discursos, sino, mejor, de preguntarse y pensar (desde los individuos, los colectivos, las comunidades, las instituciones) sobre los desafíos contemporáneos de la sociedad y la cultura. De esta manera, la crítica está en relación con el desmontaje, la deconstrucción y, en consecuencia, con la verdad, la ficción y la experimentación.

Así, la comprensión de la sociedad y la cultura de desmarca de ideales impuestos por ciertos órdenes del poder y por las tradiciones (casi siempre representando las élites herederas de bienes materiales e ideológicos) para reclamar, por el contrario, la voz de actores múltiples, sus prácticas ligadas, no solo a objetos de “alto precio”, sino también a un conjunto de valores, prácticas y bienes ligados a la manera como cada pueblo y comunidad asume la totalidad de su existencia, los legados y las tradiciones que deben pasar de una generación a otra, los patrones, los saberes, las técnicas que asume el individuo en relación con el grupo social, laboral, étnico, al cual pertenece. Es desde este plano que se organiza una composición que abre





espacio a conocimientos que surgen de las luchas, de los intereses políticos de los actores; es por lo cual lo social es político necesariamente.

Indicamos con Béguin (1997) que la crítica es siempre “crítica ideológica”, crítica comprometida. Basta con que pensemos en el hecho de elegir un libro; ese acto nada anodino de elegir un libro, una obra o un autor, ya sea para el encomio o la polémica. Elegir hablar de una obra es ya una opción ideológica y política. En algunos casos, el arma más efectiva de la crítica —suele suceder— es el silencio. Pensar las convergencias críticas en la línea de investigación que desarrollamos pone de presente que el crítico, en el campo del arte, tiene siempre una tarea doble: valorar e interpretar. ¿Qué elegir como objeto? ¿Cómo situarse frente a la historia? ¿Qué posición asumir frente a la tradición? ¿Posicionar un canon, adscribirse o reconocer sus rupturas? Estas son preguntas que el crítico siempre hace “volcado ante el tiempo”, ante el mundo histórico y no solo enfrentado al mundo de los libros o de las obras de arte. “El escritor —el crítico— ya no puede vivir al margen de un drama histórico que cada día se vuelve a cuestionar la idea misma de hombre” (Béguin, 1997, p. 217). En consecuencia, no existe una crítica del arte *per se*, sino siempre en medio de problematizaciones, luchas entre distintos grupos de poder, apoyados en dinámicas diversas y múltiples.

## La ficción y los estudios sociales

*Dales la vuelta, // cógelas del rabo (chillen, putas),  
azótalas, // dales azúcar en la boca a las rejegas,  
ínflalas, globos, pínchalas, // sórbeles sangre y tuétanos,  
sécalas, // cápalas, // písalas, gallo galante,  
tuérceles el gaznate, cocinero, // desplúmalas,  
destrípalas, toro, // buey, arrástralas,  
hazlas, poeta, // haz que se traguen todas sus palabras.*

Octavio Paz, “Las palabras”

En *El concepto de ficción*, Juan José Saer (2014) señala que la ausencia de elementos ficticios en un relato no indica necesariamente que este responda a la verdad. Incluso cuando hablamos de testimonios, autobiografías o crónicas, hay otra serie de elementos que hacen parte del criterio de verdad. Hay por lo menos tres elementos que atentan contra la veracidad: la autenticidad de las fuentes, los criterios de interpretación y las turbulencias de la construcción verbal. Hay en estas formas narrativas, como lo plantea Paul Ricœur (1996) en *El sí mismo como otro*, una diferencia entre el ser cambiante y sujeto a las múltiples peripecias de la existencia y el yo del relato, esa identidad ilusoria que mantiene, gracias al relato, la apariencia de unidad a lo largo del tiempo.



Es necesario diferenciar entre las narrativas que tienen como objeto el establecimiento de la verdad, siguiendo parámetros de veracidad y autenticidad y las llamadas *ficciones verdaderas* (Riffaterre, 1990) que, aunque trabajan con “eventos verdaderos” (*true events*) se sitúan en el ámbito de la no ficción. Podría pensarse que mientras las primeras apuntan a la realidad objetiva, las segundas dan rienda suelta a una ficción subjetiva. Ni las narrativas históricas, ni las crónicas, las memorias o los relatos testimoniales son la verdad *stricto sensu*, ni la ficción es definitivamente falsa.

No se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de la “verdad”, sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter complejo del que el tratamiento limitado a lo verificable implica una reducción abusiva y un empobrecimiento. Al dar un salto hacia lo inverificable, la ficción multiplica al infinito las posibilidades de tratamiento. No vuelve la espalda a una supuesta realidad objetiva: muy por el contrario, se sumerge en su turbulencia, desdeñando la actitud ingenua que consiste en pretender saber de antemano cómo esa realidad está hecha. No es una claudicación ante tal o cual ética de la verdad, sino la búsqueda de una un poco menos rudimentaria. (Saer, 2014, p. 11)

Si Stendhal en la cita de Todorov (2018) habla de la *verdad detallada* que brinda la novela (y por extensión otras formas de ficción como el cine, el arte en general), la ficción no sería una reivindicación de lo falso o de la mentira. Todo lo contrario: se trataría de revelar la complejidad de la realidad, la realidad que se esconde en medio de los juegos verbales, en ese el cruce entre lo real, lo empírico y lo imaginario. El valor de las ficciones —lo que aporta al estudio de los fenómenos sociales— deriva en esa posibilidad de ampliar el tratamiento de los asuntos humanos, reconocer la multiplicidad de las voces y perspectivas, escapar a la ingenuidad de creer que la verdad —única e inmutable— es alcanzable y descriptible. Una excesiva confianza en lo medible y cuantificable.

Hay, como lo señala Nietzsche (2010), una propensión, una ilusión, un deseo de establecer la verdad:

¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal. Seguimos sin saber de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora sólo hemos hablado de la obligación que ha establecido la sociedad para garantizar su existencia: la obligación de ser veraz; lo que equivale a decir: de utilizar las metáforas en uso. (p. 231)



Las ficciones serían parte de este reconocimiento: vivimos en la ilusión de la verdad, en ese impulso hacia su búsqueda, un movimiento poético. Nietzsche declara que vivimos en lo metafórico porque la verdad está más allá de nuestro alcance. El poeta-pensador sabe que la única manera de atrapar y comprender el sentido de la existencia es habitar en esa metáfora, en esa ilusión especular que resulta reveladora. Una imagen poderosa es el poema de Borges titulado “Arte poética” (1977) en el que además de escuchar, vemos y sentimos el río: “Mirar el río hecho de tiempo y agua// y recordar que el tiempo es otro río,// saber que nos perdemos como el río// y que los rostros pasan como el agua” (pp. 161, 162). Ante lo inabarcable de la existencia y la condición temporal del hombre, solo puede haber como certeza la imagen del agua que fluye; la transposición del flujo del agua al ilusorio fluir del tiempo y el antropomorfismo —esa asimilación a la medida de lo humano— que declara que tal como se pierde el agua, se pierde la existencia, se pierden los rostros en el río de la memoria. Para Nietzsche se trata de un reclamo, de una denuncia, de un reconocimiento de que la verdad es definitivamente inalcanzable y que el lenguaje humano es un “impedimento” para llegar a la verdad.

Mientras muchos poetas parten de esta recriminación, de este disgusto, de esta molestia que señala la incapacidad de las palabras para dar cuenta de la realidad e incluso de la complejidad del mundo interior, otros recurren a la poesía y a la ficción para revelar la complejidad de las relaciones entre el hombre y el mundo: se recurre a la ficción (a lo falso) para aumentar la credibilidad. Como lo señala Saer (2014), “la ficción se mantiene a distancia de los profetas de lo verdadero como de los eufóricos de lo falso” (p. 12).

En el campo del arte y de la estética, la verdad y la ficción se reconocen relativamente. Habitar en estos espacios es al tiempo tener la convicción de que hay algo en la verdad que no ha sido completamente establecido; se requiere la ficción porque se reconoce que no existe una única verdad, sino múltiples verdades, muchas opciones y posibilidades. Pablo Montoya (2021), en *La sombra de Orión* emprende su aventura novelística justamente porque sabemos que la verdad de La Escombrera yace en alguna parte, pero el mismo novelista no sabe dónde; precisamente, porque se trata de una verdad que está en medio de muchas voces y quizá más allá de los mismos testigos o porque cuando hablamos de desaparecidos lo que ha desaparecido es la verdad; Littel, en *Las benévolas*, recurre a un narrador, un doctor en humanidades, que está a cargo de tomar apuntes sobre los procesos de exterminio de comunidades judías en el frente ucraniano, en el que encuentra también un rescoldo de escrúpulos, algún fondo de conmiseración y verdad en medio del relato de un canalla.

En las grandes ficciones de nuestro tiempo, y quizás de todos los tiempos, está presente ese entrecruzamiento crítico entre verdad y falsedad,



esa tensión íntima y decisiva, no exenta ni de comicidad ni de gravedad, como el orden central de todas ellas, a veces en tanto que tema explícito y a veces como fundamento implícito de su estructura. El fin de la ficción no es expedirse en ese conflicto sino hacer de él su materia, modelándola “a su manera”. (Saer, 2014, p. 15)

En *Desgracia*, de J. M. Coetzee, se nos muestra que nada es más escurridizo e inalcanzable que la verdad. Desde su mismo rol como maestro, profesor de *Comunicación I*, el maestro David Lurie reconoce que a pesar del título de su asignatura y del rigor con el cual se desempeña, es muy difícil constatar que los seres humanos en realidad se comunican. Es más fácil hablar del gorjeo de los pájaros. Toda la novela, el equívoco que se desencadena en su retiro de las aulas, el juicio público al profesor Lurie, el viaje imposible y de vuelta al trabajo con la tierra, la imposibilidad de restablecer sus relaciones con su hija o con esos otros que ahora surgen reclamando su poder sobre la tierra, todo apunta a un desmoronamiento de cualquier ilusión, de cualquier certeza. Quizá el arte, quizá el poeta, quizá el fantasma de Byron, atrapado como Lurie en tierras distantes y abandonado a su mala suerte, conozca al final y declare esa su verdad conjetural.

Ninguna de las grandes piezas del arte pontifica que posee “la verdad”; todo lo contrario: sus propuestas arrancan de un pacto que declara que se trata de una ficción antes que de una verdad que debe ser tomada al pie de la letra. En *Pedro Páramo*, por ejemplo, el narrador —uno más en medio de tantos otros narradores— explica la vaguedad de su relato y su deseo de viajar a Comala, diciendo “hasta que ahora pronto comencé a llenarme de sueños”. Como es un sueño o una imagen onírica la escena final que muestra a Pedro Páramo, en su soledad, convertido en una de esas piedras del desierto, desmoronándose como si fuese un montón de piedras.

La verdad que revela Rulfo habla de un mundo donde no hay redención, no hay justicia, solo una suerte de endurecimientos, de olvido. Los tiranos se desmoronan en el olvido. El final de la novela no erige la justicia, ni el perdón, simplemente una especie de retorno a la tierra dura. Pedro Páramo es la piedra que se desmorona. En ese desmoronarse estará quizá la expectativa de estos pueblos. Que los tiranos caigan por su propio peso, que mueran de olvido o que mueran de amor. Lo que sí quedan son los retazos de memoria, los resposos, los sollozos. Una vasta letanía con voces que revelan en su purgatorio los secretos con todas las vilezas de las que fueron víctimas y también autores.

*Don Quijote* hace a un lado su condición de novela ejemplar cuando el narrador de la novela declara que no conoce el resto de la historia y solo el azar, el encuentro de unos papeles escritos en árabe y traducidos por un muchacho aljamiado, y donde la historia de don Quijote prosigue por parte de un tal Cide Hamete Benengeli, autor arábigo manchego. En ambos ejemplos, es

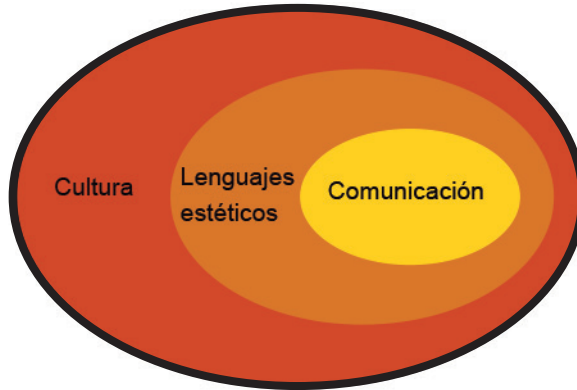


la muy particular estructura del narrador y la perspectiva del relato las que permiten una mirada crítica sobre las verdades anquilosadas y un juego de ficciones que profundizan en la trama de la realidad y la complejidad social.

## Campos de posibilidades

La actitud crítica que se despliega frente a los fenómenos de la comunicación, los lenguajes estéticos y una concepción, cada vez más amplia e incluyente, de la cultura permite controvertir los modelos eurocéntricos, antropocéntricos que heredamos; se trazan caminos emergentes, se visibilizan formas de expresión y conexiones entre actores (viejos y nuevos: entre la tradición académica y las expresiones populares; entre el episteme de la ciencia moderna y los saberes ancestrales; entre los entornos virtuales y la tecnología digital, por un lado; por el otro, las prácticas y las estéticas prosaicas).

**Figura 1.** Comunicación, lenguajes estéticos y cultura. Relaciones convergentes



**Fuente:** elaboración propia.

La comunicación, los lenguajes estéticos y la cultura se pueden describir en una relación crítica convergente, en la cual lo social y lo cultural como manifestación globalizante de todas las formas posibles de existencia es el marco en el que son posibles todas las formas de la acción humana (figura 1).

En este sentido y ubicando en el centro de esta postura crítica convergente el mundo de la vida y lo cotidiano, encontramos que todos estos ejes convergentes están simultáneamente atravesados por tres dimensiones: 1) el capitalismo como marco ideológico en cuyo seno se construyen las formas de la cultura moderna, se dan los procesos de comunicación, se erigen los sistemas de valores y las formas de lucha y resistencia; 2) la política como forma de acción, organización social y campo de posibilidades, y 3) la *biocultura*, que parte del reconocimiento de un humanismo posthumano que reconozca el valor de todas las formas de vida, el derecho de la totalidad de los seres vivos, incluyendo a las plantas y a los animales, y su entorno



natural. Hablamos de biocultura no solo en el sentido de una cultura que establece las relaciones entre cultura y mundo vivo, sino de unas prácticas y unas apuestas que tomen en cuenta la fragilidad de todos los ecosistemas y aboguen por una agenda de sostenibilidad, por el cuidado de los recursos no renovables y la restauración de los entornos bióticos afectados por el capitalismo avanzado (figura 2).

**Figura 2.** Ejes convergentes. Capitalismo, biocultura y política



**Fuente:** elaboración propia.

Ya desde varias décadas atrás, algunos de los más importantes movimientos estéticos del siglo XX han apostado por un arte que tiende más a comunicar mensajes contundentes contra estas formas de capitalismo, contra la destrucción de los bienes materiales, contra los excesos de la sociedad de consumo; un arte de manifiestos que lucha contra la inconsciencia de una sociedad dedicada al consumo brutal y al agotamiento de los recursos. Un ejemplo destacado de las complejas relaciones entre arte moderno, capitalismo, política y biocultura lo encontramos en las expresiones del Arte de la Tierra (mucho más conocido como *Land Art*, *Earth Art* o *Environmental Art*), movimiento que parte de la idea de usar los materiales que brinda la naturaleza: suelo, rocas, vegetación y agua para la creación de sus obras. La mayoría de las propuestas del *Land Art* se ubican en sitios alejados de los centros urbanos (desiertos, laderas montañosas, estepas, playas), con la idea de generar una conciencia ecológica para llamar la atención sobre la destrucción de la tierra como único hogar de la humanidad.

Los líderes de este manifiesto rechazaron todo tipo de pretensión comercial, rechazaron las galerías, rompieron la tradición de las escuelas pictóricas



y escultóricas y dejaron de sus obras básicamente algunos registros fotográficos y de video, y a cambio generaron un fuerte mensaje conceptual, con una intensa carga política (figura 3). La obra más emblemática de este movimiento es *Spiral Jetty*, de Robert Smithson, quien creó en 1970 una inmensa espiral de rocas, basalto y algas, que se adentra unos 500 metros en el Gran Lago Salado.

**Figura 3.** *Spiral Jetty*, de Robert Smithson



Fuente: Google Sites y Wikipedia.

Después de 50 años, la obra sigue estando sujeta a los cambios del clima, a los ascensos del agua del lago, a los efectos de los largos veranos o las inundaciones. La obra resiste, pese a la idea que tenía el artista de que realizaba una obra efímera, como una especie de huella del paso del hombre sobre el vasto paisaje; muestra al mismo tiempo la fragilidad del ecosistema y una clara resistencia a acomodarse a los canales capitalistas de un arte comercial y la cultura turística.

### Esferas de convergencia - campos de problematización

Así como *El Aleph*, en términos de Borges, es ese punto donde “convergen” todas las imágenes de manera simultánea, en nuestra línea de investigación, como ya se indicó, distintas problematizaciones convergen en torno a los tres ejes que hemos indicado (capitalismo, política y biocultura). Estos ejes entran a formar parte de una narrativa que funciona como el pegamento que le da sentido a la vida, a la vida cotidiana. Este es un tiempo que requiere una actitud crítica que permita decir y narrar lo que acontece y a la vez orientar, y definir líneas de fuga que puedan instalarse en el mundo

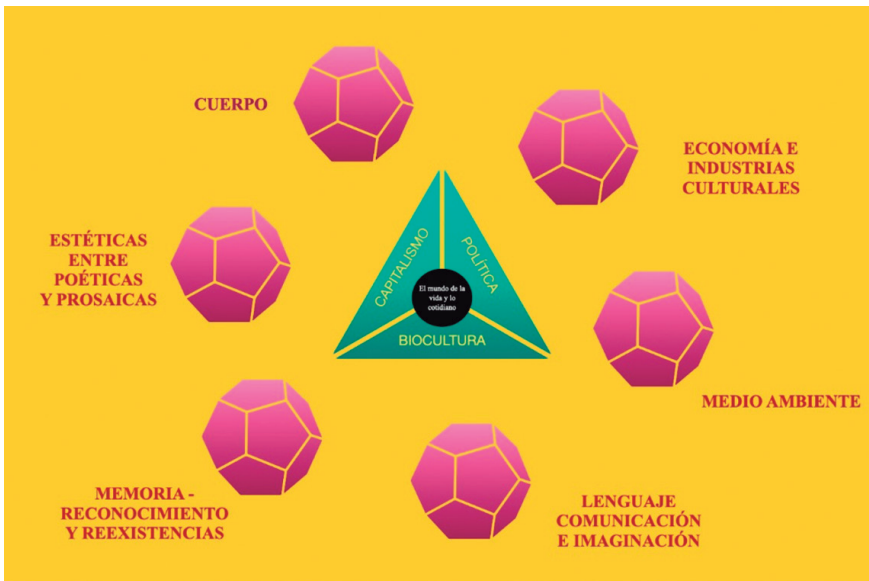




de la vida social y cultural. Para nadie es una novedad el hecho de que nuestro presente pone a prueba y en tensión los modelos de producción, la economía, la política, la democracia, la biopolítica, la necropolítica, el problema de la verdad en los medios de comunicación, la suspensión de los rituales, la figura ontológica de ciencia, técnica que insiste y persiste con sus consecuencias lamentables para el medioambiente.

Alrededor de estos tres ejes, la línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura reconoce seis esferas que, a su vez, delimitan planos y perspectivas que convergen con los “semas” constitutivos de la línea, comprendidos como problematizaciones: comunicación, lenguajes estéticos y cultura (figura 4). De esta manera, la primera esfera se teje con los hilos trenzados del lenguaje, la comunicación y la imaginación; la segunda piensa las estéticas y políticas del cuerpo; la tercera está atenta a la escucha de la economía y las industrias culturales; la cuarta piensa las estéticas poéticas y prosaicas de nuestro tiempo; la quinta se ocupa de uno de los problemas planetarios centrales: el medioambiente, y la sexta comprende e interpreta los fenómenos de memoria, el reconocimiento y las re-existencias.

**Figura 4.** Las seis esferas de convergencia



**Fuente:** elaboración propia.



Cada esfera en tanto campo de problematizaciones es, a su vez, un entramado de relaciones, interrogaciones y campos de posibilidad que se despliegan y habitan en los sujetos y territorios concretos, en el mundo de la vida. Cada esfera hace visible un conjunto de luchas sociales y políticas; expresa tensiones entre la crítica y la creación, ofrece posibilidades de mundos nuevos y hace visible, desde su espacialidad, la línea discursiva



*crítica-ficción-experimentación*, que hace parte de la apuesta curricular del Doctorado en Estudios Sociales. Todo esto, ejes y esferas, forman el engranaje que le da sentido a las prácticas sociales y que se convierten en posibilidad analítica para los investigadores de la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura.

Encontramos así, a modo de ejemplo, una primera esfera relacionada con el lenguaje, la comunicación y la imaginación, que representa las tensiones y dinámicas derivadas del ámbito de la comunicación, un campo en permanente transformación. Las tecnologías digitales que caracterizan los tiempos modernos han generado nuevos escenarios y medios para la movilización social (figura 5). De allí la importancia de prestar atención a las dinámicas, luchas y resistencias derivadas de la oposición entre los sistemas virtuales y digitales, y la persistencia de los medios tradicionales; las disyuntivas generadas por los procesos de transmediación, la multimodalidad y las convergencias digitales. En este mismo sentido, y en medio de este horizonte comunicativo impuesto por las redes sociales y los sistemas digitales, resulta necesario abordar las problemáticas relacionadas con la verdad, la realidad y la *posverdad*, término usado para aludir a la distorsión deliberada de la verdad o la manipulación de la opinión a partir de elementos emotivos, el empleo de las noticias falsas. ¿Cuáles son, por ejemplo, las formas retóricas, las estrategias discursivas y las artes conversacionales propias de los entornos digitales? En esta esfera es igualmente importante reconocer un vasto conjunto de problematizaciones derivadas de los nuevos entornos comunicativos, las estéticas digitales que dan lugar a expresiones escultóricas, pictóricas, fotográficas y cinematográficas, empleando sistemas informáticos, computarizados, simulados, virtuales, y del entorno hipercultural, que podríamos caracterizar como un proceso de “desterritorialización” de la cultura y sus prácticas, y el reconocimiento de fenómenos globales ligados a formas culturales en red, en oposición a aquellas manifestaciones ligadas a la ciudad, a la urbe, a la calle, a la plaza, al parque.

En una segunda esfera (figura 5) asociada a las estéticas y políticas del cuerpo podemos encontrar todas las manifestaciones que tienen que ver con el cuerpo y las artes relacionales; por ejemplo, manifestaciones como el *body art*, o esas manifestaciones artísticas que parten o usan el cuerpo humano como soporte, como el tatuaje, el *piercing*, la escarificación y la pintura corporal. El cuerpo se expresa no solo a modo de lienzo, sino también a manera soporte dinámico a través de la danza, el performance, integrado a formas pictóricas, fotográficas, filmicas. En otros espacios, el cuerpo es escenario de procesos de creación y experimentación, como sucede en los casos de los implantes, las simbiosis, los experimentos virtuales. En la esfera del cuerpo hay que reconocer otro tipo de moldeamientos, búsquedas y luchas derivadas de la idea de la vida, de conceptos como el buen vivir, vida buena o *fitness*, y que están asociados a los



movimientos en torno a la comida sana, a la vida saludable, en oposición a los modelos impuestos por la sociedad de consumo, la industria y los modelos culturales. Dentro de las problematizaciones del cuerpo están las relacionadas con la sexualidad, la estratificación social, el género, las emociones, la ciudad, la etnicidad, que vinculan siempre el cuerpo con la *estética-poesía-voz-silencio-digital* y la política, desde donde podemos ubicar a los cuerpos plurales, extraños, rebeldes, criminales, hambrientos, monstruos. Desde la vida cotidiana, desde la realidad sociocultural, también se proyecta un *discurso-cuerpo-sujeción-transgresión* que deriva en posibilidades y ámbitos como la subjetivación, el trabajo, la salud, la estética corporal, el arte, la religión y una práctica cultural muy acentuada en nuestro tiempo como es el deporte.

**Figura 5.** Esfera convergentes de lenguaje comunicación e imaginación; esfera del cuerpo y la cultura



Fuente: elaboración propia.



En la tercera esfera (figura 6), relacionada con la economía y las industrias culturales, tienen lugar todas las manifestaciones relacionadas con la producción artística y las manifestaciones estéticas en el marco del capitalismo cultural. La mayoría de las manifestaciones artísticas, aun partiendo de un punto de vista en oposición a los modelos de consumo y el gran capital, como lo señala Lipovetski (2014), son absorbidas por el mercado, las industrias mediáticas. Las industrias culturales y el mercado del arte absorben con sagacidad y sutileza los movimientos disidentes, los incorporan a sus procesos o los mantienen al margen. En el arte, como en la política, son visibles y notorias las relaciones entre un centro y una periferia. Desde las periferias se ofrecen luchas y disidencias que mantienen vivas formas tradicionales, el arte de las comunidades, el comercio artesanal, las luchas por la identidad y la permanencia de las comunidades.

La cuarta esfera ofrece un campo de tensiones derivadas de una de las apuestas centrales de la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura: la apertura del campo de la estética hacia los órdenes de las estéticas prosaicas (figura 6). El rótulo de estéticas prosaicas, tomado de los trabajos de Katya Mandoki (2006, 2007, 2008), demanda una mirada del campo de la estética que, rompiendo con los esquemas de la estética clásica, hace a un lado la idea de la estética trascendental propuesta por Kant, para volcarse sobre un conjunto de experiencias y aperturas relacionadas con la vida cotidiana; una estética vinculada a la vida práctica, más que a la experiencia de lo sublime, de la galería y del museo y que, en contra partida, inicia de la conversación, de las formas retóricas, de la oralidad, de las prácticas rituales, las fiestas, lo ceremonial, lo cultural; estéticas prosaicas que dan apertura a registros estéticos de las prácticas educativas, políticas, comunicativas y hacia los órdenes de la estética popular: la culinaria, el vestuario, las prácticas olfativas, la música popular. En este orden de ideas, esta apertura da lugar a una interacción más estrecha entre estética y política, a través de las formas rituales, el arte urbano, las instalaciones, las expresiones vintage. Surgen así otros escenarios y otras dinámicas en concomitancia con espacios como el museo y la biblioteca, que incorporan las dinámicas sociales, como el parque ecológico, el parque temático, las bibliotecas móviles y los museos itinerantes, como formas vivas y dinámicas de maneras interculturales y transmediales que vinculan lo culto y lo popular, la tradición patrimonial y la memoria viva de los pueblos y las comunidades.



**Figura 6 .** Esfera convergente de la economía y las industrias culturales; esfera convergente de las estéticas entre poéticas y prosaicas



Fuente: elaboración propia.



La quinta esfera afín a las reflexiones en torno al medio ambiente deriva de una crítica a la visión del antropoceno (figura 7). Hoy las luchas y las resistencias que se proponen desde los lenguajes del arte están orientados a la preservación, el cuidado de las distintas formas de la vida, la lucha por una economía sostenible y el cuidado de los distintos ecosistemas. Frente a la avanzada del capital y de la industria, frente a las alarmas que ha desper-

tado el calentamiento global, en nuestro entorno cercano son evidentes las resistencias frente a la destrucción de los santuarios de flora y fauna, la avanzada de las formas de la economía extractiva ante los frágiles ecosistemas de los páramos, las selvas, las zonas lacustres, los manglares. En medio de estas luchas y resistencias, las comunidades ancestrales, que durante centurias han establecido maneras sostenibles y amigables con el medio ambiente han sido despojadas y desplazadas de su territorio.

**Figura 7.** Esfera convergente del medio ambiente; esfera convergente de la memoria, el reconocimiento y las re-existencias



Fuente: elaboración propia.



Manifestaciones como el *Land Art*, el *Space Art*, el Proyecto Tierra o el *Upcycling Art* son propuestas de hace más de cinco décadas en la mayoría de los casos y aún siguen enviando un mismo mensaje en torno a la preservación de la tierra, la denuncia la sobreexplotación y la fragilidad de los recursos naturales. Manifestaciones como el *Art Povera* integran arte y activismo en una lucha por establecer la necesidad de usar recursos renovables. Desde “7000 robles”, de Joseph Beuys (1982), la obra de arte involucra una fuerza que funde campaña pedagógica, creatividad, participación, activismo social e ideario político y transformativo. Estas luchas encuentran hoy otro escenario y otros medios gracias a las redes y a las tecnologías digitales, en los que podemos llamar experimentaciones bioartísticas (cf. López del Rincón, 2015), en las cuales encontramos una convergencia entre los datos que arrojan los estudios meteorológicos y climáticos que revelan las condiciones de los biomas terrestres, la velocidad del deshielo, los cambios de comportamiento de los ciclos térmicos y su incidencia sobre los seres vivos (plantas, animales, seres humanos).

¿Hasta dónde es posible desarrollar resistencias medioambientales, ecológicas, sostenibles? ¿Hasta dónde se integran resistencia, movimientos sociales y lucha por la vida, por una idea de la vida plena en armonía con la naturaleza? Desde la orilla de la vida, todas las formas de vida, vegetales y animales, se encuentran en la más alta cima de la evolución; todas las especies que hoy, por fortuna, se extienden sobre el planeta ostentan un impulso con el cual son evidentes por lo menos dos grandes tendencias, en una misma tesis adaptativa: entre el gen egoísta de Dawkins y la sociobiología estética de Stephen Jay Gould, encontramos que en la lucha por la supervivencia términos como *organización social* y *trabajo colaborativo* no son fenómenos exclusivamente humanos. Continuo, Mandoki (2013) usa la expresión “el indispensable exceso de la estética” para referirse no solo a la gratuidad de la poesía y a la búsqueda de la belleza en todos los órdenes de la acción humana, sino también a la simetría, la sincronización, la armonía, como pautas evidentes de todos los órdenes de la naturaleza y entre los seres vivos.

La sexta esfera, ligada a los fenómenos de memoria, reconocimiento y re-existencias, aborda el papel de las manifestaciones estéticas narrativas y monumentales como portadoras y constructoras de memoria (figura 7). Frente al paisaje de la ruina y la destrucción, del olvido y la destrucción, se erige el monumento como ejercicio de construcción de pasado y restitución. El arte, las expresiones performativas, las instalaciones artísticas, las muestras individuales y comunitarias se proponen hoy, en el marco del posconflicto y frente a las apuestas por una paz posible, como elementos de reconstrucción de memoria, homenaje a las víctimas y reconocimiento de las luchas acalladas.



Las propuestas fotográficas de Jesús Abad Colorado (relatos del conflicto armado en Colombia); los trabajos de archivo fotográfico y video que propone Óscar Muñoz (en los que hace que el espectador desabroche la memoria a partir de la construcción de imágenes que van marcando el paso del tiempo diluido a través de técnicas convergentes como la fotografía, el grabado, el dibujo y el video); las apuestas narrativas de Pablo Montoya (con sus obras *La sombra de Orión*, *Tríptico de la infamia*, *Los derrotados*, *Lejos de Roma*, y *La sed del ojo*, novelas que mezclan lo real, la ficción, lo histórico. Como él mismo indica, sus personajes no son históricos, son creadores que se están formando [...] y se ven estremecidos por las turbulencias de sus ámbitos”), y las instalaciones de Juan Manuel Echavarría son solo algunos ejemplos de una búsqueda permanente por rescatar la voz de los vencidos, por enfrentarse al silencio y a la desmemoria. Habría que sumar en esta esfera los ejercicios que emprenden las comunidades en su conjunto por la construcción de la paz y la memoria, integrando a sus luchas por el territorio las expresiones estéticas. De la misma manera, las búsquedas que desde América Latina y en particular desde los territorios de *Abya Yala* emprenden las comunidades étnicas y las minorías todas en procura de una expresión autónoma: un conjunto de apuestas que permitan una reacción y una resistencia frente al imperio y la dominación ideológica de Occidente, una alternativa poscolonial desde lo fronterizo (Gómez Moreno, 2015).

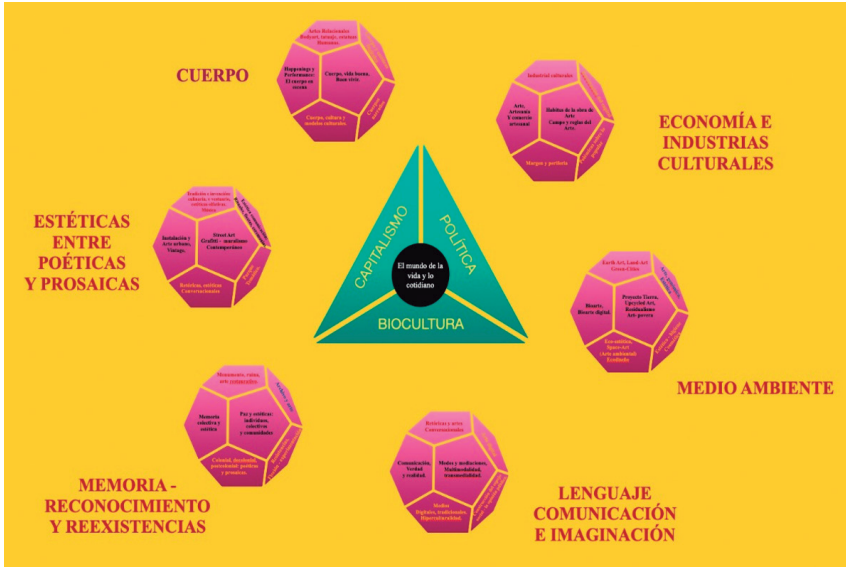
En una visión de conjunto tenemos seis esferas, alrededor de tres ejes. No se proponen, sin embargo, seis esferas aisladas, sino un sistema de relaciones donde cada esfera es un campo de problematización y de intereses, con conexiones entre sus propias aristas y con las cinco esferas restantes. Además de las conexiones internas, hay que sumar las conexiones evidentes con otras líneas de investigación del Doctorado en Estudios Sociales (figura 8). Por ejemplo, la esfera de memoria, reconocimiento y resistencia muestra una estrecha relación con la línea Memoria, Experiencia y Creencia y difiere de esta en cuanto a sus objetivos: la una desde el ángulo estético, simbólico, narrativo, la otra lo hace desde la historia, la historia de las luchas sociales. En el caso de la esfera del cuerpo, esta resulta altamente cercana a la línea Subjetividades, Diferencias y Narrativas; no obstante, en la línea Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura se insiste en las alternativas expresivas, comunicativas, estéticas.

El mundo de la vida y lo cotidiano, como ya lo hemos señalado, hace visibles las tensiones y contradicciones del orden mundial del capital, lo político y la cultura, pues lo cotidiano y el mundo de la vida definen el engranaje en el que convergen problemas locales con luchas globales y acentúan la condición planetaria. Lo cotidiano también devela las paradojas de un capitalismo que compromete a toda la humanidad: a los débiles, a las minorías, a los más pobres y devela la vida cotidiana de aquellos que



hacen uso del poder en todo tipo de prácticas sociales. Este tiempo que vivimos, nuestro mundo de vida, lo cotidiano hace visible las fisuras del sistema capitalista, intensificando los modelos de exclusión, los ejercicios de control, el poder sobre los cuerpos, las luchas de las comunidades ante los aparatos de dominación ideológica, política y cultural.

**Figura 8.** Resumen de las seis esferas y las relaciones convergentes de la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura



Fuente: elaboración propia.

Para la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura, lo cotidiano y el mundo de la vida se despliegan como escenario y laboratorio intensificado de comunicación en tiempos digitales, que a su vez alteran los modelos de trabajo y exacerban los sistemas de control y vigilancia; se ha intensificado el papel de internet y las redes como ambiente de la cultura contemporánea. Lo cotidiano de nuestro tiempo ha demandado otras formas de expresión y de comunicación, ha impulsado otras formas de habitar, de resistir, de reclamar, al paso que ha impuesto otras maneras de asociación y existencia con la naturaleza, con los demás seres vivos. Mientras en otros momentos hablábamos del papel de la tecnología, de lo virtual, de lo digital, de la globalización, hoy lo ecuménico se refiere a la lucha por la vida, a reafirmar la vida en tiempos con rostros apocalípticos.

### Énfasis de la línea de investigación

El “techo espiritual” de la formación y de la investigación del Doctorado en Estudios Sociales es *vida-poder-cultura-crítica-ficción-experimentación*. Habitar y avanzar por esta senda discursiva implica reconocer que se trata





de un campo autónomo, un espacio en disputa y en permanente construcción, en el que se dan lógicas relacionales que exigen metodologías abiertas para el abordaje de problematizaciones sociales y culturales. El doctorado orienta la mirada al ejercicio reflexivo, al pensar crítico y creador para “dar sentido” a la existencia y diseñar posibilidades de organizar la acción, a partir de las problematizaciones y los acontecimientos que se convierten en una plataforma que articula perspectivas ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas, políticas y espirituales, desde lo múltiple.

En *Fictional Truth*, Riffaterre (1990) indica que verdad y ficción no son un oxímoron o, en otras palabras, no se trata de una oposición de sentidos entre lo que es la ficción y la verdad. Se trata, más bien, de abrir un horizonte en el que la investigación-formación se preocupa y dedica a reconstruir, al margen de certezas irrefutables, los efectos resplandecientes y brumosos de las prácticas artísticas y comunicacionales, así como de sus objetos y discursos que vinculan la producción y recepción.

Desde la orientación anterior, la línea define tres énfasis que articulan el propósito de formación-investigación: 1) Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales (coordinador: Mario Montoya Castillo); 2) Ficción y experimentación en los territorios del arte, sus objetos y sus prácticas (coordinador: Rubén Muñoz Fernández), y 3) El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas (coordinador: Humberto Alexis Rodríguez Rodríguez). Se hace a continuación una breve descripción de cada uno de estos énfasis.

### Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales

Nuestro tiempo podría caracterizarse como el espacio donde habitan auténticas sociedades de deseo (cf. Deleuze y Guattari, 1980) que se desplazan entre tensiones e imantaciones que van desde la reproducción social y la identificación de la sociedad para mantener el *statu quo*, hasta espacios donde emergen, por ejemplo, la producción deseante y la desterritorialización para transformar, como potencias de un verdadero trabajo político en el que la ficción y la experimentación se convierten en posibles rutas de búsqueda donde no priman los universales ni hay garantía de nada. Un tiempo marcado por la búsqueda y la incertidumbre; un tiempo en el que es crucial interrogar, pensar y salirle al encuentro a los órdenes idealizados y jerarquizados, a los distintos órdenes de poder que dominan, atan y someten.

Este tiempo que habitamos nos pone al frente una pregunta central: ¿qué es la sociedad y cómo transformarla? Pensar la sociedad y su transformación política es reconocer que lo político tiene prioridad en lo social, que lo social es la política misma desde donde se organizan nuestras luchas en



relación con el poder, con el sentido, con la existencia misma. Ahora, la relación política y la sociedad nos lanzan a las problematizaciones de este énfasis de investigación para verlas desde el plano de la comunicación y el lenguaje, que derivan en lo que conocemos hoy como “colonialismo digital”; en este, a su vez, se despliega el capitalismo de la vigilancia que se filtra por todos los espacios de la sociedad y la cultura. Así, lenguaje y comunicación, comunicación de medios, lenguaje de la comunicación política, biopolítica de la comunicación, tecnologías convergentes que buscan el mejoramiento del desempeño humano se interrogan sobre la legitimación del imperio, la lógica de mercado, las nuevas posibilidades-transformaciones del cuerpo, las posibilidades del bioarte y lo digital y, en general, se interroga sobre la condición posthumana contemporánea.

Este énfasis parte del convencimiento de que es necesario repensar el lenguaje y la comunicación para abrir nuevos horizontes, para describir sus efectos y posibilidades. Habitar un mundo plural, diverso, múltiple exige abordar todo tipo de interacciones en las que la crítica, la ficción y la experimentación contribuyen a ganar conciencia de lo que acontece y, por supuesto, a transformar y reafirmar la vida, a estar en la proximidad de la distancia para que cada instante sea una posibilidad más de poder vivir juntos, de coconstruir, de habitar un mundo común en el que florezcan lo propio, lo auténtico, lo singular. Epistemológicamente nos ubicamos, por un lado, en los campos complejos de la información y la comunicación que piensan los vínculos, las relaciones y las intersecciones que le dan sentido al mundo, en el que los individuos y las formas colectivas son una concreción específica de relaciones sociales dadas en contextos sociohistóricos variados y, por el otro, el lenguaje como posibilidad de transformar y crear realidad/des, el lenguaje y el discurso vitales para dar sentido al mundo y a nosotros mismos, para ganar conciencia de la responsabilidad que tenemos en la construcción de la realidad social, una realidad producida, en la que signos se relacionan para producir otros signos. En otras palabras, el lenguaje y el discurso para darle sentido a la vida, a todas las formas de vida. Se trataría de un mundo de arquitecturas que permiten avanzar, entrar a una obra coral abierta de las complejidades de lo humano para reconstruir los claroscuros, las paradojas y composiciones de la sociedad y la cultura contemporáneas en las que habitan multiplicidad de rostros y verdades.

El problema de la verdad y de lo posible convierten a la comunicación y al lenguaje, a las estéticas, al arte y sus prácticas en el centro de “casi” todo, pues desde allí emergen realidades, nuevos mundos en los que habitamos. El siglo XX y el comienzo del XXI son testimonio de ello, pues desde diversas fronteras se abrió y se abre un horizonte amplio que incidió e incide en los desarrollos de la ciencia y la tecnología que, con sus gramáticas y lenguajes, ocupan todos los espacios y dominan nuestras formas de pensar, sentir, comunicar y expresar. Nos referimos al mundo digital. Se abordan en



este énfasis figuras del posthumanismo para articular una historia contemporánea de la técnica y de las ideas con las diversas formas de comunicación, así como también con formas de producción, expresión y recepción de los objetos estéticos y sus prácticas.

Las preguntas centrales de este énfasis son:

¿Qué papel desempeñan los medios de comunicación en la formación de sociedades modernas?

¿Cómo interpretar lo digital, la comunicación digital en nuestro presente?

¿Cómo reaccionar ante los cambios e impactos de las nuevas tecnologías?

¿Cómo abordar las herramientas digitales como objetos de análisis y centro de convergencias de la sociedad y la cultura, de la técnica y la tecnología, de las audiencias y sus impactos?

¿Cómo interpretar el impacto social de las nuevas formas de comunicación y difusión de la información en tiempos de expansión de las redes de comunicación global?

¿Cómo avanzar ética, estética, jurídica y políticamente en el desorden de lo digital?

¿Qué mutaciones sociales se producen (éticas, estéticas, espirituales, políticas) desde la ficción-experimentación de lo digital?

¿Cómo abordar y pensar las realidades y los objetos de ficción, su espacialidad y temporalidad, su ontología desde el lenguaje y la comunicación en tiempos digitales?

¿Cómo situar en convergencia crítica nuestras realidades “objetivas”, demostradas científicamente y nuestras realidades subjetivas, en las que emergen la ficción, la imaginación, la ensoñación y el lenguaje?

¿Cómo construir y hacer visibles los circuitos que interconectan conciencia, intencionalidad, subjetividad, con aquellas realidades, con aquellas existencias que derivan de las ciencias experimentales?

### Ficción y experimentación en los territorios del arte: sus objetos y sus prácticas

Este énfasis explora la ficción y experimentación artísticas como campo de posibilidad para constituir nuevas esferas en el espacio social. Dado que en la base de toda práctica artística está la *poiesis*, esto es, la acción de ir más allá de lo establecido y mantener el devenir de la potencia creadora como una condición de la existencia, se privilegian dos escenarios. El primero, una interrogación en los dominios del cine, la literatura y otras modalidades narrativas que permiten dilucidar la forma como se configuran los procesos sociohistóricos y culturales; el segundo, una acción creativa en sentido estricto, que deviene en creación de nuevas ecologías culturales, formas de vida e intercambio social.



La apuesta implica, por un lado, recuperar y darle un lugar a la sensibilidad, al reparto de lo sensible, a la dimensión de los afectos en los estudios sociales; es decir, reconocer sus manifestaciones, su función e importancia en la multiplicidad de prácticas que constituyen lo social. Por otro lado, contribuir a emancipar al arte y a la definición de este, a la experiencia y la conceptualización de lo artístico del dominio institucional; restituir su condición de juego y de provocación, el poder para crear intensidades y juegos ampliados en los cuales se puede experimentar el riesgo, la dificultad, lo imponderable sin quedar atrapado en las relaciones de producción y consumo. Asimismo, adoptar una cartografía estética que, en tanto apuesta metodológica, pone en diálogo la producción artística con los interrogantes más acuciosos sobre los procesos sociales y la necesidad ingente de transformación que nacen de estos. La cartografía estética propende a la comprensión de expresiones que, además del carácter individual y colectivo, tienen una dimensión histórica y filosófica. Y en esa medida apunta a desentrañar el sistema de referencia y el juego de producción de verdad desde donde nacen, y la manera como estos son construidos y, a la vez, construyen a quienes se sitúan en él. Pues se trata de una modalidad de conocimiento que se fija en los intercambios, las posibilidades intersubjetivas, la apropiación colectiva y las formas de sociabilidad que acaecen en el contacto con los objetos artísticos, así como también en la heterogeneidad que se afirma y las líneas de pensamiento que se despliegan de la experimentación.

Las preguntas centrales de este énfasis son:

¿Qué implicaciones ontológicas, éticas, políticas y estéticas trae consigo el estudio de la ficción y la experimentación en los territorios del arte?

¿Cómo hacer visibles los impactos que tienen la ficción y la experimentación artística en la configuración de la subjetividad y la cultura?

¿En qué medida la experimentación artística se constituye en una interrogación de las expresiones del poder y, a la vez, genera una plataforma para resistirlas?

¿Qué prácticas artísticas se desligan del control operado a través del sistema del arte y se integran a procesos que buscan transformar lo colectivo?

¿Qué tensiones y convergencias metodológicas acontecen en las prácticas artísticas y qué espesor ético-político y estético tienen?

¿Cómo dilucidar nuevos caminos metodológicos y posibilidades críticas a partir de la incursión en los territorios del arte?

## El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas

La línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura aborda el papel de los públicos y del espectador de las obras de arte como colectivos de acción



política que intervienen, se vinculan y participan tanto de la interpretación, como de la producción de la obra. En otras palabras, siguiendo a Jacques Rancière (2009), se hace énfasis en las formas del reparto de lo sensible que ofrecen las manifestaciones del arte actual. Desde esta perspectiva se comprende y entiende el papel que juegan formas como el *happening*, el *performance*, la instalación, el *body art*, en general, las artes relacionales que están atentas a la escucha de lo cotidiano y de las estéticas prosaicas como auténticos y genuinos espacios de estudio de las poéticas y prosaicas contemporáneas. Se analiza el alcance de las artes relacionales con el fin de comprender fenómenos de interacción y emergencia de aquellos fenómenos artísticos que hacen hincapié en su capacidad para activar una mirada crítica sobre sus contextos sociales. En este marco, se analiza la controversia en torno a la idea de obra de arte para exponer el campo de experimentación del arte como acción, como puesta en escena, como *happening*, *performance* e instalación, que apuesta por formatos de participación y cooperación.

En esta misma línea, se despliegan preguntas claves que interrogan la relación entre estéticas emergentes, resistentes y fronterizas y los espacios comerciales y generados por los medios de comunicación; sobre el papel de los medios como canalizadores de estos fenómenos y el papel de las redes sociales y los entornos digitales como escenario de las luchas y las contiendas por el reconocimiento. ¿Dependen estas obras de la cobertura mediática o juegan los medios de comunicación oficiales y comerciales el rol de censores o mecenas de los nuevos tiempos? ¿Afectan los lenguajes y entornos digitales creados por las nuevas pantallas no solo el contenido, sino también el alcance de las propuestas, la construcción de sus propias audiencias?

Para la línea en general y en particular para este énfasis centrado en el papel del receptor, resulta de enorme valor analizar el papel de los relatos, de las narraciones, los juegos entre la ficción y la realidad. Los públicos y las colectividades ejercen acciones de autorrepresentación a través de procesos ficcionales que van más allá del horizonte de los objetos artístico-culturales, para estar en la proximidad de las ficciones que erigen las comunidades como parte de la comprensión de la realidad, la instauración de verdades en el ámbito, sus prácticas sociales, sean estas acciones políticas, estéticas, éticas y espirituales, siempre en el marco de las diferencias y la otredad.

Desde este énfasis centrado en el papel del receptor y su relación con la obra de arte podemos identificar los siguientes interrogantes:

¿Cómo analizar y comprender las relaciones entre obra de arte y acción política y, en particular, qué implicaciones políticas tiene una “mayor” participación del rol de los públicos, de los receptores, de los auditorios?



¿Qué relaciones emergen entre el arte que se moviliza desde las esferas del capitalismo estético y cultural, los aparatos del mercado del arte y las industrias culturales y su relación con los públicos masivos de la sociedad de consumo?

¿Cómo podemos desde las propuestas y los campos de posibilidades que abre cada investigación generar propuestas de ficción y experimentación hacia la comprensión de la acción comunicativa que adelantan los colectivos, los grupos, las organizaciones?

¿Cuál es el alcance político y transformador de las estéticas prosaicas y, en particular, las manifestaciones estéticas que surgen en plazas, calles y barrios como parte de las luchas sociales por la justicia, la equidad, los derechos y la defensa de todas las formas de vida y del medio ambiente?

¿Dependen las obras de arte contemporáneas y en particular aquellas vinculadas a la acción política de la cobertura mediática, o juegan los medios de comunicación oficiales y comerciales el rol de censores o mecenases de los nuevos tiempos?

¿Toda forma estética, en esta era de capitalismo cultural, está predestinada a ser capturada por el aparato comercial?

¿Afectan los lenguajes y entornos digitales creados por las nuevas pantallas no solo el contenido, sino también el alcance de las propuestas, la construcción de sus propias audiencias?

Más allá de la pregunta por los soportes materiales y el ejercicio simbólico de las obras, ¿qué papel juegan en las estéticas contemporáneas la postura crítica, las posibilidades experimentales y ficcionales, lo lúdico, lo colectivo, el rito y la fiesta?

## Proyectos de la línea de investigación

A partir de la apuesta política y curricular del Doctorado en Estudios Sociales, los investigadores de esta primera cohorte han formulado sus proyectos de investigación teniendo en cuenta perspectivas metodológicas abiertas que sitúan problematizaciones, campos de problematización y campos de posibilidad, todo esto articulado a las series discursivas de *vida-poder-cultura* y *crítica-ficción-experimentación*. En la línea de Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura se desarrollan tres proyectos de investigación que derivan del énfasis Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales, de los estudiantes Juana Andrea Amado Castillo, John Hames Cardona Martínez y Gloria Alicia Nova Espitia. A continuación, se presentan los resúmenes de estas investigaciones.

El primer proyecto de investigación de la estudiante Juana Andrea Amado Castillo, se ocupa de la “construcción y el manejo de los discursos oficiales en temas de salud durante la primera fase del acontecimiento pandémico



2020 y su impacto en televidentes y ciberusuarios de las emisiones de noticias Caracol Televisión del medio día y de su página Facebook”, por lo que encuentra su nicho en el énfasis Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales. La multiplicidad de expresiones y sensibilidades que se generan en los medios digitales a través del periodismo funda una correlación entre lo tecnológico, lo sensible y lo posthumano. El propósito central es analizar y evidenciar la manera como los medios construyen y manejan el discurso en tiempos de pandemia y su impacto en las audiencias.

Abordar el acontecimiento pandémico y sus discursos (que vinculan todo tipo de prácticas y órdenes de poder), desde el plano comunicacional para pensar lo social, se convierte en una apuesta política de *inter-esse* para dilucidar, por ejemplo, la construcción de representaciones y opiniones que se tejen a través de los medios, en un presente en el que cumplen un papel trascendente en diferentes esferas de lo social. En este contexto, es fundamental instalar una actitud crítica que permita estar a la escucha atenta del papel del lenguaje, la comunicación, la imaginación, la ficción y la experimentación durante la primera fase de la pandemia 2020; también para pensar, en esta misma línea de la crítica, las interacciones en los espacios virtuales, en especial, a través de los medios masivos de comunicación como la televisión y las plataformas digitales, en los que habitar el mundo nos pone al frente la incertidumbre, la diferencia, la mutación, la construcción de lo social y lo cultural, y en estas emergen nuevas formas de ser, hacer y sentir.

La investigación da cuenta de los giros del discurso sobre salud en un programa específico y en una red social inmersa en la hiperconectividad, entendida como un nuevo modelador de patrones de experiencia tanto sincrónica como diacrónica, que forja y refuerza nuevos ensamblajes de recordar y olvidar. Esto evidencia un mundo de acceso abierto, de disponibilidad y reproducibilidad de acontecimientos, propio de un mundo global y marcado por la comunicación digital, desde donde debemos pensar problemáticas de la salud en pandemia como el riesgo, nuestros comportamientos, el cuidado y el autocuidado.

El segundo proyecto de investigación, del estudiante John Hames Cardona Martínez, se ocupa de los “Miradores populares: territorios, tecnologías y espacios virtuales de participación comunitaria como escenario de resistencia al colonialismo digital en el barrio Jerusalén, localidad de Ciudad Bolívar”. Es una apuesta política de resistencia al advenimiento tecnológico desmedido y arrasador que se ha hecho más evidente en tiempos de pandemia; es una apuesta por la vida y el derecho inminente al ser humano de diseñar su propio destino, en medio de las circunstancias dadas por la tecnología, las telecomunicaciones, la inteligencia artificial (IA) y el internet de las cosas (IOT), por lo que esta investigación se adscribe al énfasis de



Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales.

Esta investigación da cuenta y hace visibles las mutaciones de la sociedad y lo humano, tomando como referencia la conectividad global en tiempo real desde la aparición del primer sistema operativo y el último de nuestros días, que incorpora redes de quinta generación (5G) que permiten cada vez más velocidad y conectividad a toda la diversidad de dispositivos electrónicos y que nos indican que el futuro de la sociedad estará cada vez más influenciado por la red, por las telecomunicaciones; dicho de otro modo, que el futuro estará dominado por lo que hasta hace poco conocíamos como ciencia ficción.

La propuesta de investigación se desarrolla en el barrio Jerusalén, proceso comunitario de asentamiento informal en la periferia de Bogotá, producto de la expansión urbana que se generó a comienzos de los años ochenta. Allí confluyeron personas de diferentes regiones del país que debido a las circunstancias económicas optaron por hacerse un lugar para vivir a bajo costo, aun asumiendo el riesgo de no contar con condiciones básicas para el asentamiento humano. Durante varios años sus comunidades se organizaron para solventar el problema de los servicios domiciliarios (agua, luz y alcantarillado), lucha que se dio con éxito y culminó con procesos de legalización de predios por parte de los poseedores en las últimas décadas; asunto que ha llevado a estos barrios a la formalidad de la urbe capitalina.

Las medidas adoptadas durante el acontecimiento pandémico generado por la enfermedad Covid-19 obligaron a los vecinos del barrio a usar herramientas virtuales de manera masiva. Aparecen, así, grupos de WhatsApp dedicados a la venta de productos a domicilio, a la información local o la organización comunitaria en pro de afrontar la problemática del desempleo y el hambre. Además, las clases virtuales de los escolares y las plataformas como Facebook se convirtieron en algo cotidiano que transformó las relaciones sociales desde el ámbito más íntimo al más participativo de la ciudad.

Esta investigación analiza el mundo digital contemporáneo para hacer visibles sus relaciones con las circunstancias sanitarias generadas por la pandemia y por la economía de mercado en el que la teleinformación invade nuestro mundo, que a su vez es dominado y capitalizado por las empresas que monopolizan el servicio de la nueva cibercultura, los dueños del colonialismo digital que día a día condiciona y estandariza nuestra propia existencia.

El tercer proyecto, de la estudiante Gloria Alicia Nova Espitia, se ocupa de la “influencia de los medios masivos de comunicación en nuestro presente, en la adopción de estilos de vida que afectan la salud de adolescentes y adultos jóvenes en Colombia, y también se ocupa de las consecuencias de





estos estilos a futuro, cuando estos jóvenes habiten en el ciclo de vida de la vejez”. Se orienta a evidenciar la influencia de la televisión, como medio masivo de comunicación, en la adquisición, práctica y adopción de estilos de vida en el segmento de la población más joven, y las consecuencias de morbilidades en el ciclo de vida de la vejez.

Las macrosociedades están inmersas en el mundo comunicacional, lo que implica estar atravesados por diferentes discursos: ideológicos, políticos, económicos, entre otros. La producción discursiva de las estructuras comunicativas son diversas y tienen distintas modalidades, que se hacen patentes en soportes gráfico-textuales de la prensa, el audiovisual de la televisión y, sin duda, la fascinación que generan las pantallas de los reflectores que imponen distintos órdenes de poder en las audiencias. Sin duda, la comunicación se convierte en un espacio indispensable para pensar y problematizar asuntos referidos a la salud y al cuidado del cuerpo, pues lo comunicacional tiene efectos en estilos de vida, especialmente en los adolescentes y en los jóvenes; a su vez, se convierte en herramienta para instalar en la sociedad y la cultura un modelo de salud afincado en la promoción y prevención. En otras palabras, los medios masivos de comunicación son medulares en la superestructura político-ideológica de la sociedad y mecanismo fundamental para una función educativa y divulgadora.

El trabajo pretende, en su recorrido, abordar desde diferentes categorías los estilos de vida, teniendo como punto de convergencia múltiples aristas: la televisión como medio masivo de alta envergadura y el concepto de cuidado del cuerpo, los cuales movilizan la circulación social de significaciones en torno a la salud, la enfermedad y su cuidado, producidas por discursos que atraviesan los procesos de “medicalización”, los “remedios” que curan los sufrimientos de la condición humana y de la vida cotidiana. Así, se avanza en la traducción crítica de lo que acontece en la sociedad con la mediatización y sus relaciones con la defensa de la vida y el cuidado del cuerpo, para preguntar por el nuevo sentido de la existencia y de la vida de los individuos, y las sociedades en el mundo de la cibercultura.

## Coda

Los estudios sociales en la línea de investigación Comunicación, Lenguajes Estéticos y Cultura se proponen tensionar los límites, abandonar los puntos fijos, reconocer y adoptar otros puntos de vista, en los que el susurro del lenguaje sea una potencia de la expresión, la creatividad, la imaginación, la ficción y la experimentación. La línea es el espacio de apertura en el que siempre está la posibilidad de *coconstruir-crear-transformar* la existencia desde una ontología del juego. Por esto mismo, los senderos se orientan a lo inacabado y a la apertura de nuevos caminos que le den sentido a la existencia; ver y mirar desde planos nuevos o, mejor, *ver con los ojos desnudos*. En estos planos y en estos senderos, interrogar la verdad, ficcionar



y experimentar se convierten en andamios poderosos para esa producción de sentido, que amplifican y reafirman la vida, y desmontan órdenes de poder que intentan apagarla. Por esta razón, la línea de investigación está siempre en una actitud de escucha atenta a lo social, donde el pensar y el poetizar ocupan su lugar. Un lugar necesario y urgente en nuestro presente, en el que hay tensiones abismales entre verdad, ficción, imaginación, ensoñación, mentira y experimentación, desde donde se construye no solamente el discurso artístico, las poéticas prosaicas, sino sobre todo, y especialmente, lo social. Quizá *Epitafio para un poeta*, de Octavio Paz, contribuya a comprender la bruma y la potencia del pensar y el poetizar. Atendamos la resonancia de sus palabras: “Quiso cantar, cantar// para olvidar// su vida verdadera de mentiras// y recordar// su mentirosa vida de verdades”.

## Referencias

- Barthes, R. (2013). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós.
- Béguin, A. (1997). *Creación y destino*. I. Ensayos de crítica literaria. Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas*. Emecé.
- Borges, J. L. (1977). *Obra poética (1923-1976)*. Alianza; Emecé.
- Borges, J. L. (2011). *El Aleph*. Debolsillo.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Coetzee, J. M. (2021). *Desgracia*. Debolsillo.
- Del Popolo, F. (Ed.). (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*. Minuit.
- Dirección Patrimonio Cultural. (2021, 21 de mayo). *Becoming Earth, de Úrsula Biemann. Evento de lanzamiento* [Foro]. Universidad Nacional de Colombia. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Uk06TAYSfjg>
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Moreno, P. P. (2015). *Estéticas fronterizas: diferencia colonial y opción decolonial*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.



- Lipovetski, G. (2014). *La estetización del mundo*. Anagrama.
- Littel, J. (2013). *Las benévolas*. RBA.
- López del Rincón, D. (2015). *Arte y vida en la era de la biotecnología*. Akal.
- Mandoki, K. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales. [prosaica II]*. Siglo XXI.
- Mandoki, K. (2007). *La construcción estética del estado y de la identidad nacional. [prosaica III]*. Siglo XXI.
- Mandoki, K. (2008). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. [prosaica I]*. Siglo XXI.
- Mandoki, K. (2013). *El indispensable exceso de la estética*. Siglo XXI.
- García Márquez, G. (1997). La proclama. Por un país al alcance de los niños. En *Colombia: al filo de la oportunidad*. Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP). <https://repositorio.idep.edu.co/handle/001/130>  
<https://repositorio.idep.edu.co/handle/001/130>
- Montoya, P. (2021). *La sombra de Orión*. Alfaguara.
- Morin, E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Le Seuil.
- Morton, T. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Adriana Hidalgo Editora.
- Nietzsche, F. (1995). *El caso Wagner*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*. Tecnos.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Duke University Press Books.
- Rancière, J. (2009). *La partición de lo sensible. Estética y política*. Lom Ediciones.
- Ricœur, P. (1996). *El sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Riffaterre, M. (1990). *Fictional Truth*. Johns Hopkins University Press.
- Rulfo, J. (2017). *Pedro Páramo*. Rm Editorial.
- Saer, J. D. (2014). *El concepto de ficción*. Seix-Barral.
- Todorov, T. (2018). *Leer y vivir*. Galaxia Gutenberg.
- Vaysse, J.-M. (2000). *Le vocabulaire de Martin Heidegger*. Ellipses.



Este libro se terminó  
de editar en agosto de  
2022 en la Editorial UD  
Bogotá, Colombia