



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

# Prospectivas críticas y énfasis de investigación en Estudios Sociales

**Claudia Luz Piedrahita Echandía**

**Adrián José Perea Acevedo**

Editores



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



# Prospectivas críticas y énfasis de investigación en Estudios Sociales

**Claudia Luz Piedrahita Echandía**

**Adrián José Perea Acevedo**

Editores



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)*

Prospectivas críticas y énfasis de: investigación en Estudios Sociales. / Adrián José Perea Acevedo

Jorge Eliécer Martínez Posada, Alfonso Torres Carrillo ... [y otros 17]; editores: Claudia Luz Piedrahita Echandía y Adrián José Perea Acevedo. -- Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas ; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales ; Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi), 2022.

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

ISBN: 978-958-787-328-3 ISBN digital: 978-958-787-329-0

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

© Claudia Luz Piedrahita Echandía (editora)

**ISBN:** 978-958-787-328-3

**ISBN digital:** 978-958-787-329-0

**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:** Edwin Pardo Salazar

**Diagramación:** Sonia Lucía Güiza



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)

**Secretaria Ejecutiva:** Karina Batthyány

**Director de Formación:** Nicolás Arata

**Directora Editorial:** Fernanda Pampin

**Director de Investigación:** Pablo Vommaro

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 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

 **Asdi**

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi)

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

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 Clacso.

# Contenido

<b>Presentación</b>	7
<b>Introducción</b>	13
<b>Línea: Subjetividades</b> <b>Énfasis: Pragmáticas de sí, antropotécnicas y cuerpos otros</b> <i>Adrián José Perea Acevedo</i>	17
<b>Línea: Subjetividades</b> <b>Énfasis: Subjetivaciones, devenires, cuerpos y diferencias</b> <i>Claudia Luz Piedrahita Echandía</i>	29
<b>Línea: Subjetividades</b> <b>Énfasis: Producción biopolítica de la subjetividad</b> <i>Jorge Eliécer Martínez Posada</i>	49
<b>Línea: Subjetividades</b> <b>Énfasis: Acción colectiva y emergencias comunitarias en América Latina</b> <i>Alfonso Torres Carrillo</i>	67
<b>Línea: Poder, política y sujetos colectivos</b> <b>Énfasis: Territorialidades, resistencias sociales y producción biopolítica de lo común</b> <i>Oscar Useche-Aldana Ph. D</i> <i>Luisa Fernanda Cort</i> <i>Andrés García</i> <i>Wilson López</i>	89

<b>Línea: Poder, política y sujetos colectivos</b>	
<b>Énfasis: Vida cotidiana</b>	
<b>Por otras vidas cotidianas posibles en los territorios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá (Chocó); Castilla la Nueva y Guamal (Meta); y Bogotá, D. C.</b>	105
<i>Néstor Orlando Ávila-Cortés</i>	
<i>Yazmín Adriana Puerto-Mojica</i>	
<i>Ronald Fernando Quintana-Arias</i>	
<i>Francisco Sierra-G., Ph. D.</i>	
<b>Énfasis: Hegemonía cultura, territorio y conflictos</b>	127
<i>Álvaro A. Oviedo Hernández</i>	
<b>Énfasis: Historia, memoria social y cultural: de la naturaleza de los estudios de memoria y el énfasis en Estudios de la cultura e historia cultural</b>	143
<i>Carlos Arturo Reina Rodríguez.</i>	
<b>Memoria, mítica y mitología</b>	169
<i>Adrián Serna-Dimas</i>	
<b>Memorias digitales y patrimonios emergentes</b>	177
<i>Omar V. Rosas</i>	
<i>Fabián Andrés Llano</i>	
<b>Énfasis de la línea de investigación: Comunicación, lenguajes estéticos y cultura</b>	191
<i>Mario Montoya Castillo</i>	
<i>Humberto Alexis Rodríguez</i>	
<b>Línea de investigación: Comunicación, lenguajes estéticos y cultura. El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas</b>	203
<i>Humberto Alexis Rodríguez</i>	
<b>Línea de investigación: Comunicación, lenguajes estéticos y cultura Ficción y experimentación en los territorios del arte, sus objetos y sus prácticas</b>	217
<i>Rubén Muñoz Fernández</i>	



## Presentación

El Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas se inició en Bogotá durante el segundo semestre del 2015, con una propuesta investigativa y curricular de gran pertinencia para Colombia, centrada en la construcción de territorios de paz y en la configuración de subjetividades críticas. Más adelante, a esta primera problematización que se soporta en las dos series discursivas que identifican este programa: *crítica-ficción-experimentación* y *vida-poder-cultura*, se le articuló, en el 2020, otro macroproyecto investigativo que en su primera fase se denominó *Memorias de una pandemia*, y en su segunda fase, en el 2021, *Acontecimiento pandémico*. Con estas propuestas investigativas amplias se buscó abordar diferentes campos de problemas que se reflejan en los interrogantes que orientan las líneas de investigación y los énfasis del doctorado, y que dan cuenta de las actuales transformaciones sociales y de los giros al orden establecido.

La inclusión del concepto de acontecimiento en la propuesta investigativa del Doctorado en Estudios Sociales es central en la configuración de un pensar crítico que da cuenta de lo que está ocurriendo en el presente y la manera como está mutando lo social. Así que el acontecimiento en este programa doctoral lo estaremos asociando al devenir, o sea, a aquello que irrumpe de manera azarosa para detener el orden histórico lineal y para desplegar la permanente diferencia que configura desterritorializaciones y reterritorializaciones en el orden de lo significado y lo organizado. Ahora, este encadenamiento de elementos y fuerzas que dan lugar al devenir, al eterno retorno de la diferencia, se hacen visibles, precisamente, en los interrogantes y campos de problematización de los énfasis que configuran las líneas de investigación del doctorado.

En este orden de ideas, es importante entender que el objetivo de este texto, centrado en los énfasis investigativos que dan lugar a las cuatro líneas



de investigación de este programa postgradual, es reflejar las convergencias entre estos énfasis que recurren al ejercicio de la crítica a través del abordaje experimental y ficcional de los problemas del presente y de los tránsitos marcados por acontecimientos. La diferencia con un análisis convencional sobre problemas históricos claramente perceptibles es que en este caso los énfasis hacen crítica a través de un seguimiento, no a aquello destacado en el orden establecido, sino al devenir acontecimental que desplaza el movimiento de la historia y las verdades incontrovertibles, centrándose en lo que está emergiendo, en la vida que está surgiendo, en los movimientos y en las expresiones sociales que tienen un sello de resistencia y creación.

La crítica, que da cuenta de un presente que está en continua transformación, está fuertemente articulada a un concepto de resistencia que no es oposición, sino fuerza vital que recurre al deseo y a las afecciones alegres productoras de vida, de libertad y de solidaridades. La crítica será siempre un devenir otro que transita en la intensidad y la potencia y en el rechazo a cualquier tipo de estratificación que implique el sometimiento a poderes unitarios que desdibujan la multiplicidad y la diferencia, y que están encarnados en los fascismos y totalitarismos del siglo XXI, caracterizados por la guerra, la necropolítica, el deterioro de la naturaleza, las capturas subjetivas, la degradación de la vida, y todo esto, puesto al servicio de la acumulación de capital.

Referirnos, entonces, a la crítica, y también a la experimentación y la ficción, para entender el giro convergente y no interdisciplinar de los énfasis y las líneas del Doctorado en Estudios Sociales, es comprender la necesidad de tejer posibilidades entre fuerzas vivas diversas, diferentes, incluso contradictorias, que hacen crítica como resistencia y creación, para desde allí afirmarse en la potencia que subyace a la multiplicidad.

Estas apuestas por la crítica y la vida que emergen articuladas a un campo de posibilidades posthumano, se convierten entonces en los desafíos centrales de este doctorado, que transita en la potencia y el vitalismo y que reivindica la diferencia, la multiplicidad y las resistencias creadoras. En este sentido, un programa postgradual que recurre a principios de multiplicidad, interconexión y ruptura del signifiante, no puede ubicarse rígidamente en el campo de las disciplinas de las ciencias sociales; por el contrario, debe reinventar lo social y darle visibilidad a aquello que está emergiendo más allá de las fronteras de las disciplinas, a través de estudios sociales, posthumanos y postantropocéntricos, centrados en campos de problemas interconectados que permiten entender la complejidad y las múltiples conexiones y contagios que configuran el mundo social actual.

Para esta reinención de lo social, que implica un distanciamiento de lo disciplinar y una aproximación a campos de estudio que indagan sobre lo que emerge en el presente, hemos recurrido a las convergencias críticas como una



figuración teórica que busca dar cuenta de la manera como se interconectan las líneas y los énfasis del doctorado —más allá de una visión interdisciplinar— a partir del esclarecimiento de un procedimiento que apela a la crítica, la ficción y la experimentación.

## La problematización

De aquí surge el procedimiento que puede llevar a las convergencias entre los énfasis y las líneas. En general, implica la manera como los investigadores y las investigadoras de una línea o de un énfasis se dejan afectar por lo que está ocurriendo en el mundo y cómo responden a este desafío a partir de una sensibilidad estética, de un compromiso político que les permite ver y entender las injusticias, lo que los otros viven, sus particularidades y diferencias. Todo empieza por ver y hablar sobre la experiencia más allá de lo que es claramente visible y enunciable, más allá del campo de la experimentación que de la reflexión. Se trata de hacer visibles fuerzas, intensidades, condiciones de existencia que permiten ir de lo sensible, de las afecciones, al campo de problematización. En síntesis, para un investigador o investigadora que hace tránsito en los Estudios Sociales problematizar es dejarse afectar por el afuera y responder al reto que esto implica.

## Campo de problematización

Según lo anterior, cualquier campo de problematización se inicia en la sensibilidad estética, contenida en el desafío que lanza la problematización. Los campos de problematización avanzan hacia la formalización que hacen los investigadores y se corresponde con la máquina de preguntas que orienta el énfasis o la línea de investigación, y que alude a un problema particular que surge en el presente.

Siempre el campo de problematización va a implicar una cierta manera que tiene el énfasis o la línea de conferirle sentido a lo que está ocurriendo, a lo que llega de afuera. Así que, en esta convergencia crítica, inscrita en los interrogantes que dan cuenta de los campos de problematización, aparecen elementos de orden epistemológico, político, ontológico, ético y espiritual, que al dilucidarse muestran una forma particular de comprender el mundo, de abordar problemáticas, pero también de experimentar, de crear, de ficcionalizar más allá de las lógicas de las disciplinas.

## Campos de posibilidad

Este campo refleja claramente la manera como los Estudios Sociales se distancian de las lógicas disciplinares e institucionales, para experimentar con saberes menores, con epistemologías críticas, con metodologías que recurren a la ficción y al arte y que se mueven entre la resistencia, la creación, el desdibujamiento de los dualismos y la ruptura del significant. Es en estos campos de posibilidad donde se expresan claramente los elementos



estéticos (como ficcionalización) y la unidad epistemológica-política. Ahora, las resistencias que surgen en estos campos de posibilidades es hacia un capitalismo de mercado que deshumaniza, captura, excluye, y a un capitalismo cognitivo que instituye formas de conocimiento que no avanzan hacia la justicia y la libertad, y sí se encargan de una proliferación de discursos desarticulados de la vida, de la imaginación, de la memoria y siempre al servicio de la acumulación de capital y la utilización mercantil de lo humano y lo no humano.

## Convergencias múltiples e interconectadas

Lo que va surgiendo en las convergencias críticas no es el fortalecimiento de una disciplina o de conexiones interdisciplinarias. Lo que emerge es un nuevo conocimiento que experimenta con el problema en la medida que va esclareciendo la complejidad de sus componentes, la heterogeneidad dada entre ellos, la forma como se componen en nuevos bloques de conocimiento, haciéndose visible el eterno retorno de la diferencia que desorganiza órdenes establecidos por las disciplinas y sus rígidas reglas epistemológicas. La convergencia crítica, como se enunció más atrás, se da siempre en torno a problematizaciones emergentes que están ocurriendo en el presente y que muestran la forma como va mutando y trans-formándose lo social. Esta es finalmente la responsabilidad de los Estudios Sociales: dar cuenta del presente y experimentar con las posibilidades que marcan las diferencias y los devenires.

## Pensar creador y experimental

Este es un pensar o una nueva imagen del pensamiento que da lugar a nuevas configuraciones de lo social; para esto se recurre a procedimientos metodológicos que desdibujan los dualismos, las oposiciones, las analogías, las homologías y las continuidades. Este procedimiento se inscribe en lo que Braidotti (2009) denomina como transposiciones, o sea, conexiones extrañas e intensivas, articuladas a fuerzas creativas que ponen el acento en lo transfronterizo. Lo propio de las transposiciones es impulsar un salto creativo a través de mutaciones que se reflejan en los agenciamientos colectivos de enunciación, en los devenires minoritarios o en los modos de existir en los márgenes y en los tránsitos por la diferencia.

La transposición no es una multiplicidad cuantitativa o sumatoria de elemento; es una ruptura del significante que conecta y contagia elementos, superponiéndolos, para establecer nuevas figuraciones donde se interconecta toda la realidad del presente: la intervención tecnológica, la guerra, el conflicto, los racismos, el patriarcalismo, el extractivismo, la mercantilización de la naturaleza y de los otros de la tierra, la captura capitalística de los cuerpos, la necropolítica, entre muchos otros problemas contemporáneos que requieren nuevos estilos de pensamiento y éticas experimentales



y afirmativas de la vida. En este orden de ideas, la transposición recurre a la multiplicidad cualitativa que se distancia de una multiplicidad cuantitativa hecha de series continuas, agrupadas por semejanza o contigüidad. En esta multiplicidad cuantitativa impera lo Único y no las multiplicidades.

Finalmente, en este procedimiento que permite acercarnos a una comprensión de Estudios Sociales soportada en convergencias críticas, surgen campos de problemas postdisciplinares, epistemologías críticas, o sea, otras maneras de conocer, además de metodologías que se juegan entre la ficción y la creación de conceptos que territorializan de forma permanente el conocimiento, la ética, la política, las existencias, la espiritualidad. Esto implica, en la perspectiva de Braidotti (2020), transformar las instituciones de educación superior hacia la construcción de un conocimiento posthumano que se inscribe en lo que ha sido llamado como conocimiento menor o ciencias sociales nómadas. Son propuestas que no aparecen en los currículos oficiales, disciplinares, centrados en una idea universal de sujeto humano y en conocimientos que se guían por pactos homogéneos, lineales, inamovibles e instrumentales.

En el conocimiento posthumano, al que se refiere Braidotti (2020), podemos reconocer su conexión con los Estudios Sociales a través de dos afirmaciones de esta autora: la primera se refiere a la importancia que revisten los saberes menores, sus interconexiones, transposiciones y mutaciones. Estos saberes menores históricamente han sido ignorados por la academia, el humanismo clásico y las disciplinas sociales. En la segunda afirmación hay una preocupación por entender quiénes somos los actuales nosotros —humanos y no humanos, extraños y monstruosos— y también se interroga por lo que implica existir como especie humana y configurar grados de potencias que se resisten a lo inhumano y a la gestión de la muerte.

A continuación presentamos los diferentes énfasis que configuran las cuatro líneas de investigación del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

## Referencias

- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.







## Introducción

### Línea “Subjetividades, diferencias y narrativas”

Explicitar el campo de problematización de la línea de investigación en “Subjetividades, diferencias y narrativas” permite delinear aquellos problemas que son propios de sus énfasis, con el propósito de demarcar sus posibles puntos convergentes. Se trata entonces de hacer visible la configuración de espacios de interrogantes y contrapropuestas que agentes sociales específicos y comprometidos usan como herramienta crítica y propositiva frente a una situación política definida, constituida a su vez por los cuestionamientos que producen sujetos ubicados en contextos delineados por ciertas relaciones de poder en las que se desencadenan “luchas subjetivas”.<sup>1</sup> Este campo se articula con los siguientes interrogantes iniciales:

- ¿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 de luchas culturales localizadas?
- ¿Cómo cartografiar los devenires 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?



---

<sup>1</sup> “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 lado, 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 una manera constrictiva” (Foucault, 2015, p. 323).

- ¿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?
- ¿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?
- ¿Cómo reconocer y abordar los sentidos, los vínculos, las subjetividades y los proyectos emergentes de comunidad que tienen presencia en los actuales movimientos sociales y formas de acción colectiva que acontecen en América Latina?

Estos cuestionamientos a su vez se especifican en las siguientes preguntas de cada énfasis:

a. *Subjetivaciones, devenires, cuerpos y diferencias*, por Claudia Luz Piedrahita Echandía:

1. ¿Cómo dar cuenta de las subjetivaciones de modos emergentes de existencia en clave posthumana y postantropocéntrica?
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?

b. *Producción biopolítica de la subjetividad*, por Jorge Eliécer Martínez Posada:

1. ¿Cómo se produce la subjetividad ética y política en la captura de la vida social por 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 esquizoanalítica?

c. *Acción colectiva y emergencias comunitarias en América Latina*, por Alfonso Torres Carrillo:

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



2. ¿Cuáles procesos y dimensiones del contexto regional y mundial nos permiten comprender dichas emergencias colectivas y comunitarias?
  3. ¿Cómo reconocer, comprender y potenciar los sentidos, los vínculos, las prácticas y las subjetividades insumidas y comunitarias que tienen presencia en los actuales procesos colectivos y movimientos sociales que acontecen en América Latina?
  4. ¿De qué manera se están configurando los sujetos colectivos en y de estas acciones colectivas y procesos comunitarios?
- d. *Pragmáticas de sí, antropotécnicas y cuerpos otros*, por Adrián José Perea Acevedo:
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 zoepolítica?
  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?

Estos “campos de problematización” convergen en una pregunta amplia por lo que somos, las condiciones históricas que lo han hecho posible, la reflexividad crítica que permite desencadenar modos creativos de existencia y el lugar de los saberes sometidos en ese ejercicio crítico. Así, emergen entonces “campos de posibilidad”, considerados a su vez en cada uno de los énfasis, en los que los sujetos ponen a prueba, como práctica de la libertad, experimentaciones vitales que resisten la captura de la vida propia de la interacción actual entre capitalismo y democracia.







## **Línea: Subjetividades**

# **Énfasis: Pragmáticas de sí, antropotécnicas y cuerpos otros**

Adrián José Perea Acevedo\*

Delinear el campo de problematización de este énfasis de investigación puede empezar por visibilizar el entramado afectivo intenso en el que está inmerso cualquiera que comparta nuestro presente. Suponiendo que pueda distinguirse en este aquello que es global de lo que es local, su coexistencia, reproducida a la velocidad de la luz de las pantallas fulgurantes y multimediadas de las máquinas comunicativas, inquieta a todos cuando nos enfrenta ante la urgencia de cambiar nuestras vidas, ubicadas en el entrecruzamiento de desastres globales como la inminente destrucción del sistema de vida, el control total de la libertad por la gestión de algoritmos de inteligencia artificial, la imposibilidad de orientar la acción hacia una cierta finalidad en el marasmo de ofertas espirituales de consumo, la hiperexposición de la identidad y la corporalidad como fuente de reconocimiento y monetización, el movimiento masivo de migrantes que escapan de sistemas políticos que amenazan sus vidas al punto de preferir perderlas en el tránsito hacia la “tierra prometida”, la cual empieza al atravesar la frontera.

Pero tal inquietud está compuesta también por preguntas apremiantes acerca de nuestro contexto local: las polarizaciones políticas gestionadas por el diseño y la profusión de posverdades, el asesinato sistemático de cuidadores de comunidades y territorios, la corrupción enquistada en la democracia, la batalla por la memoria de los conflictos armados que vertebran

17



---

\* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de planta de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: ajpereaa@udistrital.edu.co

la historia nacional, la violencia cotidiana contra las mujeres, las niñas y lo diverso sexual; el papel de las instituciones estatales en la atención a los migrantes que circulan por todo el territorio y de los que se agolpan en la frontera selvática esperando su paso a Panamá, la sobrepoblación de las cárceles y estaciones de policía, la deforestación de miles de hectáreas para la ganadería y los cultivos legales o ilegales. La sensación constante de la necesidad de cambiar nuestras vidas conjuga entonces problematizaciones que atañen a todos los habitantes del planeta con la especificidad de los contextos locales.

Sin embargo, esta coexistencia y conjugación también se da en las luchas que promueven determinadas formas de existencia desde su afirmación y su solicitud inaplazable de reconocimiento: el derecho al aborto, la autonomía de los pueblos indígenas y afroamericanos, el respeto por la diferencia sexual, la criminalización de agrupaciones políticas juveniles y estudiantiles, padres de familia preocupados por la publicidad de alimentos y bebidas dirigidas a niños, el respeto efectivo al derecho a morir dignamente, el aseguramiento de la “salud menstrual”, el derecho al ejercicio profesional de maestros y miembros de la fuerza pública LGTBIQ+, el migrante como beneficio para la productividad y, a la vez, su señalamiento como delincuente. Sin importar la replicación global de esta clase de luchas es cierto que los sujetos inmersos en ellas se juegan sus posibilidades de existencia y reconocimiento en el transcurrir de sus propias vidas, en la inmanencia irreductible de las mismas. En ese sentido, puede decirse con Foucault (2015) que son “luchas subjetivas”, es decir, aquellas 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 lado, 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 una manera constrictiva. (p. 323)

Pero ¿cómo se conectarían estas luchas por la especificidad vital de cada quien con las problematizaciones globales y locales de las que hemos hablado? ¿Habría que reconocer que en la exigencia de cambio de nuestros modos de vida estas luchas tienen un lugar? ¿Se trataría del manido slogan de que si se quiere cambiar al mundo primero hay que cambiarse a sí mismo? Cuando se comprende que estas luchas se contraponen a la producción de unos ciertos modos de ser que configuran el núcleo ontológico de las nuevas formas de dominación, un cierto “gobierno de la individualización” (Foucault, 2015), esta alternativa termina haciendo parte de los aspectos a criticar: “Los grandes poderes financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades” (Negri y Hardt, 2002, p. 43). El cambio de vida se convierte entonces en parte del cálculo estratégico de un gobierno de la existencia más que en una salida espiritual al mismo:



Creo que, si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que debe tenerse en cuenta la interacción entre estos dos tipos de técnicas. 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 en que] 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, en el sentido lato de la palabra, 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)

¿Cómo terminó ocurriendo entonces que lo que somos sea producto de una articulación entre estas técnicas? ¿Por qué nuestra exigencia actual de cambio de vida global, local y específica es al mismo tiempo ejercicio crítico y captura vital? Habría que distinguir entonces entre los modos de vida que se producen como variable estratégica de aquellos que se configuran en contra de tal gubernamentalidad. El juego entre este gobierno y estas luchas delimita entonces una región del campo de problematización considerado en este énfasis de investigación. Será necesario pues visibilizar la producción gubernamental de lo que somos y las alternativas vitales que la enfrentan en los tres ámbitos considerados: global, local y específico. ¿Con qué propósito? Hacer emerger campos de posibilidad para nuevos modos de existencia:

La relación de poder y la insumisión de la libertad no pueden, pues, ser separadas. El problema central del poder no es el de la “servidumbre voluntaria” (¿cómo podemos desear ser esclavos?): en el corazón de la relación de poder, “provocándola” sin cesar, están la renuencia del querer y la intransitividad de la libertad. Más que de un “antagonismo esencial”, sería mejor hablar de un “agonismo” —de una relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha— menos que de una oposición término a término que los bloquea uno frente a otro que de una provocación permanente. (Foucault, 2015, p. 335)

Ahora bien, cuando esta intransigencia de la libertad se articula al trabajo analítico para entender cómo ocurrió —históricamente hablando— que una gubernamentalidad gestione lo que somos como parte de su cálculo estratégico, emerge una idea de crítica considerada como “arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 2018, p. 52). Tal reflexividad, en su doble acepción de consideración analítica y relación consigo mismo, hace parte del campo de problematización en el momento



en el que se considera el devenir histórico de tal “actitud crítica” (Foucault, 2018) como punto de partida para entender la aparición de alternativas vitales en nuestro presente y la reflexividad que enfrentan:

Tal vez el problema del sí mismo no es descubrir lo que es en su positividad; tal vez el problema no es descubrir un sí mismo positivo o el fundamento positivo del sí mismo. Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez nuestro problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos. (Foucault, 2016, p. 94)

Una “política de nosotros mismos” configurada desde un ejercicio crítico que permite hacer inteligible la producción de nuestros modos de vida y las posibles resistencias reflexivas a estos, que se ponen a prueba en la interacción compleja de la exigencia de cambio en los tres ámbitos considerados. En este sentido y caracterizando la “convergencia posthumana” como la articulación de los miedos contemporáneos a la Sexta Extinción en la era del Antropoceno y el creciente papel de la tecnología en nuestras decisiones cotidianas, Rosi Braidotti (2020) propone:

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 posthumana. 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 lo tanto inseparable de— las localizaciones materiales, terrestres y planetarias que nos encontramos habitando. (p. 50)

Una “política de nosotros mismos” que reconoce que el privilegio ontológico de especie configurado por el pensamiento occidental por milenios debe enfrentarse desde experimentaciones que lo desarticulan para invocar nuevas potencias vitales. Esta “política” exige la construcción de otros modos de conocimiento social, visibilizando otra región del campo de problematización del énfasis: el uso estratégico de estos modos de conocer en la gubernamentalidad. Precisamente sobre esta cuestión Braidotti (2020) afirma:

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)

Nuevos modos de pensar que funcionan como herramienta crítica y propositiva de ejercicios experimentales consigo mismo. Si “el sí mismo no es otra cosa que las relaciones con uno mismo. El sí mismo es una relación. El sí mismo no es una realidad, no es algo estructurado, dado de antemano. Es una relación consigo mismo” (Foucault, 2018, p. 139); entonces la plasticidad de lo que somos permite su captura en mecanismos de control, pero también la emergencia de otros modos de vida que se enfrentan a ese núcleo ontológico de la interacción actual entre capitalismo y democracia. La ontología relacional de lo que somos permite entonces reconocer a la reflexividad como producto histórico y como campo de posibilidad al mismo tiempo. Es conocido que la noción de reflexividad caracteriza lo que ha sido llamado “filosofía moderna” desde Descartes hasta Hegel, haciendo suponer que esta subjetividad era la única posible. Tal supuesto se hizo más fuerte cuando se asumió que esta reflexividad terminaba siendo condición *sine qua non* de la crítica (Ricoeur, 2003; Foucault, 2002). También son conocidos los desafíos a esta reflexividad moderna desde las propuestas críticas de Marx, Nietzsche y Freud:

Desplazamiento de la *crítica*, entonces, desde su posición como *facultad del alma*, *operación del entendimiento* y *facultad subjetiva de juzgar*, a la posición performativa de crisis que tiene lugar, antes que en la subjetividad y sin juicio, en las interfaces, relaciones y dispositivos histórico-sociales de vida que pre-trazan la subjetividad, sus condiciones y posibilidades de juicio. Si es efectivo que la subjetividad es una trama de relaciones sociales, una crisis de tales relaciones lo será también de



eso que se denomina subjetividad; cuestión que mueve a investigar no tanto cómo es que la subjetividad pierde su sitio de principio autónomo de juicio, sino cómo es que las relaciones sociales prescriben a la subjetividad sus juicios y decisiones. Y cómo es que esas decisiones y juicios se invaginan en las relaciones sociales que producen al juicio que produce también relaciones sociales. (Thayer, 2010, p. 35)

Reconfiguración de la reflexividad que adquiere en nuestro presente dimensiones problemáticas en lo global, local y específico:

Este sujeto conectado con el medio ambiente es una entidad colectiva finita, que se mueve más allá de los parámetros del humanismo y del antropocentrismo clásicos. El organismo humano es una entidad intermedia ligada y conectada a una variedad de posibles recursos y fuerzas. En cuanto tal, es útil definirlo como máquina, no como un dispositivo con un fin utilitarista bien preciso, sino una máquina, al mismo tiempo, abstracta y encarnada materialmente. La definición minimalista de cuerpo- máquina es aquella de una unidad encarnada, inteligente y afectiva que elabora procesos y transforma energías y fuerzas. Al estar ligada al medioambiente y arraigada a un territorio, una entidad encarnada incorpora, transforma y se nutre constantemente de su medio ambiente. Estar integrada en este contexto ecológico *high-tech* implica una plena inmersión en los campos de los flujos perennes y las metamorfosis. (Braidotti, 2015, pp. 167-168)

El panorama nos muestra entonces la delimitación del campo de problematización de investigaciones posibles acerca de la producción y constitución de la subjetividad, al tiempo que hace visible la emergencia de luchas subjetivas en las que emergen campos de posibilidad para nuevos modos de existencia. Desde esta claridad inicial pueden plantearse ahora los elementos de la serie discursiva que componen el énfasis, en su doble condición de ejercicios críticos y experimentaciones posibles.

## Pragmáticas de sí

Las investigaciones de Nietzsche acerca de la configuración de la subjetividad en torno a los prejuicios morales, la cual asume una determinada cultura, y que aparece argumentada en *Aurora* (Nietzsche, 2014) y *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2010), sirve como punto de partida para proponer un análisis de la constitución de la subjetividad alrededor de los modos como se construye un conjunto de relaciones del sujeto consigo mismo en relación con la reproducción de la cultura y de sus valores a partir de un conjunto de exigencias morales, de los ejercicios espirituales que ello implica y de las experimentaciones que emergen como actitud crítica.



A esta manera de ocuparse de la constitución del sujeto, Michel Foucault la denominó “pragmática de sí”,<sup>1</sup> entendiendo por ello las relaciones que el sujeto tiene consigo mismo a partir de técnicas “espirituales”, es decir, prácticas que el sujeto se impone a sí mismo a través de la apropiación de unas verdades que promueven unos ejercicios en los que se configura un cierto modo de ser, de transformarse, de darse cierta forma.<sup>2</sup>

Es en este sentido que podría hablarse de la subjetividad y su constitución desde la noción de “práctica reflexiva” (Foucault, 2003), es decir, una ontología del sujeto que se configura cuando vuelve sobre sí mismo no porque alguna anterioridad esencial metafísica se lo permita, sino porque el movimiento mismo, su dinámica, lo produce, al tiempo que lo convierte en punto de partida y de llegada. Una reflexividad que no se entiende como un puro movimiento de sí a sí por facultad metafísica sino por la dinámica ontológica hecha posible por la práctica experimentada. Así, podría decirse que la analítica histórica de los sistemas de reflexividad es un estudio de las diversas pragmáticas de sí, valga el plural, que la cultura actual ofrece desde diversos campos, así como de sus posibilidades en tanto ejercicio crítico y creativo. Algunas problematizaciones asociadas a este campo analítico, por ejemplo, serían:

- Configuraciones ético-estéticas de subjetividades a modo de resistencia política: proliferación de técnicas de sí (yoga, artes marciales, meditación, etc.), captura de las mismas como estrategia para mejorar la productividad y el rendimiento laboral (salud ocupacional y preventiva), relaciones espiritualidad-medicinas alternativas y experimentaciones corporales desde técnicas espirituales (alimentación, sexo, amistad, 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 y placenteras y de transformación de sí.

## Antropotécnicas

El trabajo filosófico de Peter Sloterdijk (2012) propone la noción de “antropotécnica”: “Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas

<sup>1</sup> “Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella” (Foucault, 2009, p. 21).

<sup>2</sup> “Creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002, p. 33).



de vida ha quedado dilucidado que los hombres [...] desarrollan su existencia no sólo en determinadas ‘condiciones materiales’, sino también inmersos en sistemas inmunológicos y bajo velos rituales” (p. 16); esta mirada está emparentada con Nietzsche y Foucault, para dar cuenta de los modos como la subjetividad actual se encuentra inmersa en un conjunto de exigencias en torno a su posible despliegue a partir de una idea de “ejercicio”. Por esto, Sloterdijk (2012) entiende “cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación” (p. 17).

Lo anterior implicaría una idea de la subjetividad comprendida como “autoplástica”, planteada como “autoproducción del hombre desde la vida que se ejercita”: “Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2012, p. 24), en la que es posible una “antropología del ejercicio”, considerada como el estudio de las “modalidades de ejercitación presentes en los sistemas espirituales” (Sloterdijk, 2012, p. 31).

Dar cuenta de los modos como se construye un sí mismo a partir de un conjunto de ejercicios del sujeto consigo mismo en términos de “automejora” constituye el nodo problemático en el que se intercepta la producción de la subjetividad capitalista contemporánea y, quizá, las mejores posibilidades de crítica en la experimentación de modos distintos de ser, ya no como pura representación, sino como ejercicio, como práctica. Sin embargo, cuando este análisis pone a la vida como núcleo del ejercicio, la convierte a su vez en eje biopolítico, incluso bioético —si se entiende como *biotécnica*—, en el que la ascesis involucra técnicas de sí, pero también en elementos de la tecnología actual, en el sentido maquínico o genético del término. Así, el sujeto como “ser ejercitante” termina siendo el punto en el que se juega su captura y la resistencia a la misma:

Ahora es el momento de rememorar de nuevo todas las formas de vida de los ejercitantes espirituales, que no cesan de liberar energías *salutógenas*, incluso aunque se hayan desmoronado las exageraciones metafísicas a las que al principio estaban incorporadas. Se han de examinar esas antiguas formas por si son reutilizables para encontrar mediante ellas otras formas nuevas. (Sloterdijk, 2012, p. 561)



Algunas problematizaciones actuales en este marco serían:

- 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) e intervenciones médicas para el mejoramiento de los desempeños corporales.

- 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 y la pregunta por la muerte más allá de las consolaciones de la filosofía y la religión.

## Cuerpos otros

La pregunta de Spinoza por la potencia de un cuerpo, *quid corpus possit*: “Precisamente porque ignoramos qué pueden nuestros cuerpos posthumanos, no podemos tampoco imaginar qué estarían de verdad en condiciones de pensar nuestras mentes postantropocéntricas y encarnadas” (Braidotti, 2015, p. 125), resuena en la actualidad en el principio contemporáneo (especialmente feminista y posfeminista, pero no restringido a esas perspectivas críticas) según el cual el cuerpo es un producto de moldeamientos y diseños configurados por dispositivos específicos. Esta relación entre saberes y poderes ubica al cuerpo en el entrecruzamiento entre técnicas y ejercicios, pues hoy sabemos que toda espiritualidad es realmente la construcción de un cuerpo, y lo convierte en un nodo de problematizaciones en los que se juega la captura de la vida y las resistencias posibles a la misma. Esto involucra no solo a la especificidad cultural de cada individuo, sino especialmente a los modos como la vida adquiere hoy importancia estratégica en la relación cultura-medio ambiente, si por esto último se entiende la relación compleja entre lo vivo humano y lo vivo no-humano:

Nos estamos convirtiendo en sujetos éticos posthumanos gracias a nuestras múltiples capacidades de entretejer relaciones de todo tipo y modalidades de comunicación, a través de códigos que trascienden el signo lingüístico, excediéndolo en todas direcciones. En este momento particular de nuestra historia colectiva, simplemente ignoramos qué están en condiciones de hacer nuestros sí encarnados, nuestras mentes y nuestros cuerpos. Para entenderlo necesitamos abrazar una ética hecha de experimentos con la intensidad. La imaginación ética sobrevive y prospera gracias a las subjetividades posthumanas, en la forma de la relacionalidad ontológica. Una ética sostenible para sujetos no unitarios se apoya en un sentido ampliado de interconexión entre sí y los otros, incluidos los otros no humanos de la tierra, por un lado, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo auto-centrado, por el otro, a través de la eliminación de las barreras de la negatividad. (Braidotti, 2015, pp. 225-226)



Este nodo problemático le permite al cuerpo configurarse como diseño en el orden de la resistencia y como materialidad plástica susceptible de intervención; cuestión susceptible de estudiarse desde la cuestión performativa en Butler (2016), del *cyborg* en Haraway (1995) o del cuerpo-máquina posthumano o la *zoépolítica* (Braidotti, 2015). Algunas problematizaciones contemporáneas derivadas serían:

- *Cyborgs*, quimeras e hibridaciones: despliegue mediático de anomalías y de capacidades “superhumanas”, diseño de prótesis de diversos niveles (maquínicas, biológicas, víricas).
- 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 LGTBIQ y más allá.
- Sistemas virtuales con interacción corpórea: sexualidad virtual, máquinas teletanatológicas, diseño de *bio-hardware*.

Teniendo en cuenta lo anterior, sería posible ahora afirmar que las preguntas en las que se delinea el campo de problematización actual de la subjetividad como práctica reflexiva se expresarían así:

- ¿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 *zoépolítica*?
- ¿Qué alternativas ontológicas, epistemológicas y metodológicas se despliegan en el campo de esas problematizaciones?
- ¿Cómo proponer formas de crítica, ficción y experimentación a partir de la visibilización de estas configuraciones subjetivas?



Para concluir, puede señalarse que la articulación de los campos de problematización y de posibilidad en torno a la composición entre las series discursivas crítica, ficción, experimentación —subjetividades, diferencias y cuerpos— pragmáticas de sí, antropotécnicas y cuerpos otros se han sistematizado en las siguientes publicaciones:

- a. Perea, A. (2017). De la compotencia como alternativa crítica, ficcional y experimental a los modos de sujeción propios del uso de la noción

- de competencia en la educación colombiana. En C. Piedrahita *et al.* (eds.), *Indocilidad reflexiva: el pensamiento crítico como forma de creación y resistencia* (pp. 115-122). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Magisterio.
- b. Perea, A. (2018). Crítica, ficción, experimentación: tres prácticas reflexivas para la investigación en estudios sociales de la subjetividad. En C. Piedrahita *et al.* (eds.), *Formación para la crítica y construcción de territorios de paz* (pp. 65-76). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Magisterio.
- c. 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 R. García *et al.* (eds.), *Alternativas críticas en estudios sociales* (pp. 57-69). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Magisterio.
- d. Perea, A. (2021). *Línea de investigación en subjetividades, diferencias y narrativas: invenciones conceptuales, perspectivas críticas y apuestas metodológicas*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Magisterio.
- e. Perea, A. (2021). *¿Qué es lo dionisiaco?* En C. Piedrahita *et al.* (eds.), *Territorialidades, espiritualidades y cuerpos: perspectivas críticas en Estudios Sociales* (pp. 149-168). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Magisterio.

## Referencias

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Editorial Gedisa.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica del sujeto*. Siglo XXI Editores.



- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica?* Siglo XXI Editores.
- Haraway, D. (1995). *Manifiesto para cyborgs*. Universidad de Valencia y Asociación Vasca de Semiótica.
- Negri, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Nietzsche, F. (2010). *La genealogía de la moral*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales. En F. Nietzsche, *Obras completas (vol. III)* (pp. 323-438). Tecnos.
- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica*. Ediciones Metales Pesados.



# Línea: Subjetividades Énfasis: Subjetivaciones, devenires, cuerpos y diferencias

Claudia Luz Piedrahita Echandía\*

## Problematización

Es el primer momento o el punto de partida que le da origen a este énfasis de la línea de “Subjetividades, diferencias y narrativas” del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. La problematización en el énfasis está asociada a la emergencia de nuevas existencias que transitan territorios móviles, indefinidos e intensos que desdibujan identidades cerradas en torno al ego. La pregunta central que orienta este énfasis no es ¿qué o quiénes conforman esas existencias? sino ¿en qué espacios se mueven estas existencias mutantes? O también ¿qué impulsa el movimiento y la efectuación del acontecimiento que da lugar a lo nómada y lo mutante?

Estos devenires transcurren en un espacio de conversión permanente y de des (re) territorialización que incluye conexiones y composiciones con lo no-humano, lo animal, lo inorgánico, lo cósmico. Lo que surge de allí es la *manada* o las fuerzas que se juegan en una multiplicidad intensiva, movilizadas desde los afectos intensos y el deseo. En estas fuerzas prima una multiplicidad que no se define por la semejanza y la contigüidad, sino por la forma como se encadenan los elementos, de cara a un cambio de naturaleza y a una mutación (Deleuze y Guattari, 1994). Lo que surge no es lo Mismo, pero tampoco es el opuesto a lo Mismo. En la multiplicidad



---

\* Directora del énfasis *Subjetivaciones, devenires, cuerpos y diferencias*. Directora del Doctorado en Estudios Sociales. Codirectora del GT Clasco en Territorializaciones, espiritualidades y cuerpos, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

intensiva, la lógica del ser se rompe para dar paso a un devenir, a un acontecimiento y su efectuación que se expresa de manera política, estética, ética y espiritual.

En el devenir constituido a través de espacios de desterritorialización emerge una conexión con lo *anomal*<sup>1</sup> mediante la propagación, el contagio y la configuración de la manada. En la alianza con el *anomal* se expresan encuentros inusuales, o sea, entidades distintas en relación, que constituyen un bloque, una lucha de fuerzas que lleva a cada uno de los participantes a convertirse en otro, sin que el criterio antropocéntrico sea el definitivo. Es, como lo plantea Deleuze, un encuentro que implica “una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo” (Deleuze y Guattari, 1994). En el encuentro con el *anomal* lo que prima son las sensaciones, las aficciones, entre entidades que se recomponen en estos contactos. Son encuentros entre humanos que enganchan sus inhumanidades y devienen otros, o entre humanos y no humanos que a su vez componen bloques de devenir. Para Deleuze y Guattari (1994) se deviene manada/animal/monstruo/brujo en la medida que se presenta una experimentación con el afuera, con estas fuerzas excepcionales que él representa en el *anomal*, en el *outsider*. En general, se marca un devenir centrado en el exceso, es decir, en vidas que exceden la subjetivación y la identidad humana y que transitan claramente hacia lo posthumano y lo postantropocéntrico.

Sintetizando, el énfasis problematiza y se interesa por la comprensión de existencias que hacen tránsito en devenires no históricos o *acontecimientos* (Deleuze y Guattari, 1993) que hacen visibles las diferencias que emergen de manera azarosa, y sin una intención organizadora. Lo que es propio del acontecimiento es precisamente la mutación de las existencias, de los órdenes establecidos, y se expresa en el eterno retorno de la diferencia, en la experimentación como efectuación de nuevos espacios y tiempos y en la inmanencia experimental o práctica (Piedrahita *et al.*, 2021).

Esta serie conceptual —devenir/acontecimiento/inmanencia/experimentación/diferencia— resulta central en la comprensión de procesos de subjetivación/desubjetivación, o sea, de existencias que hacen tránsito entre un plano de organización, estratificado y capturado, y un plano de inmanencia, sin modelos ni fundamentos. Metodológicamente, se trata de cartografiar aquellas existencias que desequilibran el orden de la identidad y la



<sup>1</sup> El *anomal* es presentado por Deleuze y Guattari (1994) como una fuerza afectiva-deseante que contagia, que alienta la experimentación y se mueve en el terreno de lo energético-espiritual: toda multiplicidad tiene sus anomalías, toda legión tiene sus bordes, sus límites, desiguales, rugosos, ásperos, límites que alcanzan el máximo de desterritorialización presente en estas colectividades. Ni individuo ni especie, ¿qué es el *anomal*? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. Es el demonio, el *outsider* de Lovecraft, una fuerza de “intención” no intencional sino llena de afectos que define la multiplicidad que encierra, que se extiende a su derecha y a su izquierda (Deleuze y Guattari, 1994, p. 250).

semejanza, creando otro plano de composición donde nos inventamos de manera permanente. Ahora, des-sujetarnos de la semejanza es también la posibilidad de abrirnos a la experimentación, a una resistencia configurada en un tiempo-devenir que le apuesta a las líneas de fuga y a espacios lisos configurados en relación con prácticas de desterritorialización y reterritorialización y a maneras de existir que responden a tres interrogantes: ¿cómo se ocupa un espacio? ¿Qué ocupa un espacio? ¿Cómo van mutando las existencias a través del devenir, el acontecimiento y la experimentación? (Deleuze y Guattari, 1994).

Para este énfasis, la crítica como forma de hacer discernible la ontología del presente siempre va a estar articulada al tratamiento y a la efectucción del acontecimiento, es decir, a la creación de nuevos espacios-tiempos, proceso en el cual la experimentación y la potencia de los cuerpos ocupa un lugar central. Ahora, esto implica diferenciar entre el acontecimiento y su efectucción, o sea, la experimentación con tiempos y espacios. El acontecimiento es la pura diferencia en tanto que no se define desde un estado de cosas ya dadas y tampoco desde lo significado a través del lenguaje; es el instante de ruptura y el punto de inflexión, o corte que da lugar a la diferencia, a otra manera de vivir que transita por el medio. Mientras que la efectucción implica un sentido particular de existir que no está capturado en el significado o en la verdad o la falsedad de las proposiciones. Son experimentaciones que dan lugar a cuerpos que exhiben nuevas potencias, configuradas en un plano de inmanencia.

En esta dirección es importante introducir una discusión sobre el plano de inmanencia como concepto que, articulado a lo ontológico, lo epistemológico y lo ético en Deleuze, constituye una parte central de su pensamiento, de la comprensión de las actuales existencias y la afirmación de una vida. El plano de inmanencia estaría entonces articulado a tres acepciones: en un sentido subjetivo y experimental se relaciona con las existencias, las potencias de los cuerpos y la capacidad para afectar y dejarse afectar (Deleuze, 2016; Deleuze y Guattari, 1994; Deleuze y Parnet, 1996); en una perspectiva epistemológica (Deleuze y Guattari, 1993), se relaciona con otra imagen del pensamiento y del horizonte pre-filosófico no conceptual del plano de inmanencia; y en un plano ético, se adscribe a una vida afirmativa, prudente y sostenible que se despliega en un horizonte posthumano y postantropocéntrico.

Coherente con lo anterior, vemos entonces que el plano de inmanencia en la perspectiva de Deleuze es “lo no pensado en el pensamiento”, “lo que debe ser pensado y a la vez no puede ser pensado”. Así que la filosofía, al no poder presentarlo como un concepto, lo hace visible en su condición pre-filosófica (Deleuze y Guattari, 1993, p. 59). La filosofía crea conceptos, pero estos necesitan un plano de inmanencia en el cual se puedan desplegar; así que la filosofía se encarga de darle una comprensión intuitiva a este



despliegue, a esta experimentación o práctica immanente que termina por complementar lo filosófico y lo no filosófico, pero esto no-filosófico siempre referido a la posibilidad de un pensar filosófico.

El plano pre-filosófico de la inmanencia de ninguna manera tiene una acepción negativa o inferior al pensamiento filosófico; hace parte del pensamiento filosófico. Es un pensar a partir de figuras y no desde conceptos. Están presentes hexagramas, figuras, poliedros, líneas, iconos, mándalas, imágenes, que potencian la filosofía. Ahora, cuando el plano de inmanencia es ocupado por conceptos se vuelve filosófico. Deja de deslizarse únicamente en la experimentación, en algo que solo es posible mostrar, para convertirse en pensamiento filosófico.

Lo que está en el centro de la inmanencia es un corte en el caos, entendido como la velocidad de lo indeterminado y la imposibilidad de las permanencias y determinaciones. Así que la inmanencia no es debilidad filosófica, sino que presenta otra manera de darle inteligibilidad a la realidad, valiéndose de una comprensión intuitiva de los conceptos. Deleuze simplemente describe la diferencia entre un pensar por conceptos y un pensar por figuras sin establecer jerarquías entre ellas. Ahora, se puede decir que el plano de inmanencia siempre estará más cercano a la sabiduría y a la espiritualidad y menos a la ciencia y a la religión. Incluso, este filósofo plantea que hay una interrelación entre la comprensión intuitiva del concepto y el pensar desde conceptos y que, definitivamente, solo existe filosofía cuando hay inmanencia.

Finalmente, la inmanencia, así entendida, es un movimiento privilegiado del pensamiento, por lo que hay que reconocer la dificultad que reviste el aprehenderla y conceptualizarla, ya que está muy cercana, muy presente en la vida y en los afectos de cada uno. Se habla más bien (Deleuze y Guatari, 1993) de un concepto de “inmanencia experimental” o “inmanencia práctica” que ha sido profundizado por algunos autores, entre ellos Marangi (2017) y Mengue (2008), recurriendo para ello a planteamientos que provienen de Spinoza y Nietzsche y que nos acerca a conceptos anteriormente planteados, como los de acontecimiento, experimentación, desubjetivación y efectuación del acontecimiento.

Por lo anterior, es importante en este primer apartado sobre la problematización del énfasis y sus campos de posibilidad, reflexionar sobre la inmanencia en su sentido práctico. En el caso de Mengue (2008), este autor se refiere a esta inmanencia en un sentido cercano a Spinoza, como culto a la vida y a las pasiones alegres; en el caso de Marangi, involucra también a Nietzsche, en cuanto al paso de una moral constituida por valores universales a una ética de las existencias y de los alcances immanentes (Maragni, 2017). Para este autor hay tres pilares que son centrales en este concepto de inmanencia práctica y su distanciamiento de la trascendencia: “valorización del cuerpo en detrimento de la conciencia; apelación a lo bueno y



lo malo, en lugar del bien y el mal; y apología de la alegría e inocencia del devenir” (2017, p. 1). En este planteamiento de Marangi hay un elemento que tiene la mayor importancia en la inmanencia experimental, y es precisamente la alusión a la vida que no puede transitar más allá de la experimentación prudente, aunque esto implica la emergencia de otras formas de vida y posibilidades de existir.

Resumiendo, la inmanencia experimental implica: a) un compromiso con la vida sostenible y afirmativa y con afectos alegres que le dan un sentido a la existencia; b) una existencia corporalizada que avanza en la potencia de cada cuerpo y se distancia de la conciencia; c) intensos y profundos procesos de metamorfosis que cada persona genera sobre sí misma y que no están en el mismo plano de las trascendencias y los desarrollos.

Estas inmanencias experimentales, que también avanzan en una dimensión espiritual como campo de posibilidades de este énfasis, conducen a desterritorializaciones de lo orgánico, a la configuración de una mente no egoica, y a la recuperación del espíritu que implica el acceso a intuiciones sobre la relación con el Todo y el lugar que cada uno ocupa en él. La inmanencia experimental, como lo plantean Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* no es del orden racional. Al respecto, estos autores comentan sobre la inmanencia experimental que precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Pensar es siempre seguir una línea de brujería (Deleuze y Guattari, 1993).

En esta medida, recoger la dimensión de lo inmanente es danzar con aquello que no es evidente a la razón y a la mente. En esta dirección el actuar ligado a la inmanencia, a una diferencia sin modelo, no es solo conocimiento, sino ampliación de la percepción, de la creación de otras formas de vida y de la desobjetivación de una vida que se abre a un vitalismo que no se inscribe en un plano de organización.

Esta forma de pensar y de vivir permite darle visibilidad a lo que está emergiendo en el mundo actual en relación con las nuevas existencias, los tránsitos posthumanos y postantropocéntricos. Estas son fuerzas de resistencia que actualizan no la debilidad y la vulnerabilidad, sino la configuración de un deseo-poder, o el deseo como potencia. El centro de esta reflexión afirmativa consiste en mostrar que no todos los cuerpos, las existencias, el deseo, están capturados en una maquinaria capitalista que codifica la posibilidad de inmanencia y diferencia.



Estos dos conceptos, tanto la inmanencia como la diferencia, surgen asociados al devenir diferenciante de la diferencia;<sup>2</sup> siempre quedan excedentes en estos cuerpos mutantes, en estas desterritorializaciones que interpelan un capitalismo que aspira a recuperarse, a permanecer, a reinventarse, mediante dos operaciones: a) convertir la diferencia en el enemigo, el desadaptado que debe ser marginado, invisibilizado o aniquilado; b) desvanecer ese excedente decodificador a través de la “reinención de territorialidades artificiales, flotantes, imaginarias” (Deleuze, 2016, p. 30) donde se recodifican estos cuerpos que se resisten a ser capturados en el engranaje capitalista mayoritario, patriarcal, sexualizado y generizado.

Ahora, lo que impide estas capturas es precisamente el plano de los afectos, o más bien el poder de ser afectado, las conexiones, la sensibilidad frente al otro que transcurre en un plano de inmanencia experimental (Deleuze, 2016)<sup>3</sup> que sustituye identidades asignadas y trascendencias que se posicionan en un humano inexistente y en abstracciones desvinculadas del mundo real. Esto implica tener la capacidad de ver y pensar más allá de los códigos y los significados; de los géneros y las especies estratificadas y desvinculadas.

Lo central en la problematización de este énfasis es la afirmación de la vida y de la potencia que posee cada cuerpo al afectar y dejarse afectar. Lo que cuenta son las mutaciones y los devenires, y estos están hechos de afectos e intensidades; de movimientos del deseo. Solamente en el movimiento del deseo se produce la diferencia-diferenciante, lo que lleva a una vida inmanente y a metamorfosearse a partir de múltiples conexiones que llegan de afuera.

No se recurre a la figura del desarrollo, a los fines y a la intención, sino al fluir de los afectos y el deseo:

---

<sup>2</sup> En contraste con otros sistemas del pensamiento occidental que enfatizan en la identidad, Deleuze (2016) se enfoca en la diferencia y en el devenir. No se refiere a diferencias estáticas que resultan de copias de un modelo, o más de lo Mismo, con el cual se mantiene una relación de contigüidad o de semejanza; lo que le interesa a este autor es la manera como se crea la diferencia (diferenciante) y cómo va mutando esa diferencia a través del tiempo, ya que es precisamente en esta creación donde se instala la posibilidad del devenir. Este autor plantea que lo diferenciante es la segunda parte de la diferencia, de tal manera que al nombrar la diferencia en sí misma recurre a una actualización de la diferencia a través de lo virtual, que es justamente lo diferenciante. En esta actualización se crean espacios y tiempos propios que avanzan de lo virtual a lo actual e instauran la creación.

<sup>3</sup> Deleuze se refiere al plano como plano (geométrico o cartográfico) y como plan (en el sentido de propósito). Diferencia entre un plan teológico, de trascendencia, de desarrollo articulado a formas de organización y de construcción de sujetos, de un plano de inmanencia que no tiene referentes y que es captado por su propia composición. En la inmanencia y la consistencia no hay organización ni desarrollo, sino composición; no hay formas, sino relaciones de velocidad entre moléculas, y tampoco hay subjetivaciones, sino afectos y fuerzas impersonales.



¿En qué consisten entonces las diferencias en los seres? La única diferencia concebible [...] será, evidentemente, la diferencia de los grados de potencia de un cuerpo. Las vidas no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es, se remite a sus grados de potencia. [...] Es una cuestión de agenciamientos en los cuales cada ser es capaz de entrar. (Deleuze, 2017, p. 286)

Sin embargo, para vivir de esta manera y percibir diferencias que no tienen referencia en lo Mismo, es necesario experimentar en la inmanencia, aunque esto no sea siempre posible, y avanzar en formas de existencia alternativas, agenciamientos que reflejan los grados de potencia de un cuerpo. Este es un punto central en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2016), donde el autor se pregunta por la posibilidad de existir con capacidad para pensar, imaginar y sentir de otra manera, o sea, por la posibilidad de crear nuevos espacios y tiempos. En este proceso, el cuerpo orgánico da paso a un cuerpo que se define desde las potencias que puede experimentar en relación con otras; por la posibilidad de hacer un cuerpo colectivo en presencia de potencias animales, vegetales, sociales, políticas, cósmicas. Estos cuerpos no son fijos, son volátiles, nómadas, se forman y se disipan y transitan entre lo organizado y lo inmanente.<sup>4</sup> Son máquinas de guerra nómadas<sup>5</sup> que no crean porvenir, sino “pueblo por venir” que no se somete a las lógicas del consumo y del mercado mundial. Se trata de hacer existir lo que no tiene legitimidad y que no es claro ni perceptible para aquellas subjetividades capturadas que definen lo mayoritario, en tanto se hace causa común con multiplicidades imperceptibles (Lapoujade y Deleuze, 2016, pp. 274-275).

Cuando hablamos de vidas que transitan en los bordes y en devenires extraños no existe un criterio universalista. Hay grados de potencia que diferencian un cuerpo, una vida, que transita en un plano de composición, de otro cuerpo capturado en la brujería capitalista (Stengers y Pignard, 2018). Ahora, a estas potencias les corresponden afecciones e intensidades de

<sup>4</sup> En la filosofía de Deleuze se plantea un plano de organización y desarrollo y otro plano de composición o de inmanencia. Cada uno refleja modos distintos de realizar conexiones: en el plano de organización, las conexiones son limitadas, estables, homogéneas; mientras que en el plano de composición se aumenta el número de conexiones y además se crean otras relaciones con las que se transita por espacios lisos, no estratificados.

<sup>5</sup> La máquina de guerra se refiere a una contención colectiva frente a la hegemonía capitalista. No es hacer la guerra en el sentido negativo y tradicional. Se trata de buscar alternativas para la vida y no para la muerte; inventar otros territorios que constituyen un afuera absoluto del sistema capitalista. El movimiento propio de la máquina es el contagio; esta siempre es permeable y está abierta al cambio y transita en una lógica diferente a la legalidad estatal y capitalista. Esta figuración, alternativa al fascismo, tiene que ver con los planeamientos de pasiones y conexiones alegres de Spinoza, e igualmente se refiere a evitar encuentros negativos impulsados por fuerzas autodestructivas. En general, una máquina de guerra, un agenciamiento, busca la creación de un nuevo pacto social entre las subjetividades en conflicto, una legalidad alternativa y nuevos territorios de paz, dignidad y esperanza.



las que un cuerpo es capaz, y esto se expresa en la dirección que toma su accionar político, en sus sensibilidades y sus posibilidades mutantes. Según Spinoza (2021), a mayores afecciones e intensidades tristes, menor grado de potencia; y a menores afecciones alegres, luminosas, mayor grado de potencia.

## Campos de problematización

A partir de la problematización presentada en el apartado anterior, relacionada con cuerpos que transitan en la experimentación, el plano de inmanencia, la desubjetivación, lo posthumano y con formas de pensar que articulan el concepto, la figura y el movimiento, entramos en el territorio de los campos de problematización que interrogan y retan al investigador respecto de situaciones particulares que emergen en el presente y que para el caso de este énfasis se juegan en la subjetivación/desubjetivación, la inmanencia, el devenir y el eterno retorno de la diferencia en el acontecimiento, todo esto enmarcado en la serie crítica/ficción y experimentación. Siempre, tanto en la problematización como en la configuración de campos de problemas, va a implicar una cierta manera que tiene el investigador de conferirle sentido a lo que está ocurriendo, a lo que llega de afuera. La máquina de preguntas se encarga de dilucidar la manera que tiene el investigador de comprender el mundo, de abordar problemáticas, pero también de experimentar y de ficcionalizar más allá de lo unitario, de los antiguos humanismos y de los enfoques disciplinares.

Para presentar el campo de problematización de este énfasis recurrimos a un pensar que transita entre lo filosófico y lo no-filosófico, a conceptos y figuras expresados en un poliedro que hace en primera instancia un acercamiento intuitivo a los conceptos, para luego expresar el sentido epistemológico, ontológico, ético, estético y político, contenido en la desubjetivación, la diferencia, el devenir y la potencia de los cuerpos. Ahora, este tránsito entre la figura poliédrica, el pensar rizomático y el concepto, es precisamente lo que nos permite presentar las convergencias entre el énfasis en *Subjetivaciones, devenires, cuerpos y diferencia* y la línea de “Subjetividades, diferencias y narrativas”.

En esta dirección, el énfasis se ocupa de dos preguntas generales que orientan la investigación y unas preguntas particulares que dan cuenta de los componentes y alcances del poliedro y de la serie discursiva crítica, ficción y experimentación.

- ¿Cómo se configuran cuerpos y existencias que se abren a lo insondable del acontecimiento y a su efectuada espacio-temporal para devenir en la diferencia, la inmanencia experimental, lo posthumano?
- ¿Cómo darle nuevos sentidos a existencias y cuerpos mutantes que emergen en el presente, recurriendo a formas de pensar que transitan



en la experimentación conceptual, figurativa e intuitiva y en la ficción crítica y metodológica?

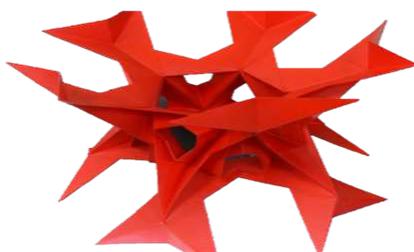
Lo que se presenta en la primera pregunta es un aspecto ontológico inicial que recurre a la desubjetivación como acontecimiento e inmanencia experimental y que tiene alcances espirituales, políticos y éticos. En la segunda pregunta se interroga el pensar, filosófico y no-filosófico hecho de figuras, intuiciones, ficción y crítica y que permite el acercamiento a la comprensión del concepto referido a la desubjetivación.

A partir de estas preguntas y de la figura del poliedro se trata de avanzar en la comprensión de vidas que transitan —no de manera continua— en la inmanencia experimental o absoluta (Deleuze y Parnet, 1996); vidas que no son inmanentes a alguna cosa. Tal como lo define Deleuze, el plano de inmanencia es una vida que transcurre en su propia diferencia y su potencia. Es la vida que aparece impersonal, libre de egos y de identidades asignadas. Es pura singularidad poblada de acontecimientos, desligada de la persona, de tal manera que no aspira a permanecer; es algo que aparece para detener el tiempo continuo, el individuo y sus experiencias y experimentar de manera absoluta con lo virtual y el acontecimiento.

Así que presentamos tres conceptos que aparecen como centrales en el campo de problematización: a) la desubjetivación como un entretiem po que detiene a la persona y sus experiencias para reflejar una vida que se mueve en el máximo de posibilidades y en la inmanencia experimental; b) el acontecimiento y el encuentro con fuerzas anormales que siempre implican una diferencia diferenciante; y c) finalmente el devenir animal/monstruo/brujo con capacidad para ver, sentir, pensar y por encima de todo seguir críticamente el movimiento de lo que está sucediendo en el presente.

## Giros del poliedro y máquina de preguntas

**Figura 1.** Poliedro de inteligibilidad



**Fuente:** archivo del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.



**Tabla 1.** Problematización: la desubjetivación, el acontecimiento y la inmanencia experimental

<b>Giros del poliedro</b>	<b>Campos de problematización</b>	<b>Conexión con la serie discursiva DES</b>
Epistemológico	¿Cómo pensar la subjetivación/desubjetivación desde una perspectiva crítica y experimental?  Multiplicidad, interconexión, heterogeneidad, bloques de devenir y diferencia.	Crítica y experimentación
Estético	¿Cómo configurar una estética que avanza más allá de lo artístico y se sostiene en la sensibilidad para captar conexiones extrañas y formas otras de existencia?	Crítica y ficción
Existencial	¿Cómo configurar existencias que transitan entre el posthumanismo y el postantropocentrismo?  ¿Es posible entender el devenir animal/monstruo/brujo como formas de existencia que emergen en el presente y reflejan la diferencia-diferenciante del acontecimiento y la inmanencia absoluta?	Crítica, ficción y experimentación
Político	¿Cómo configurar una política minoritaria que se expresa en el pueblo por venir, en los agenciamientos colectivos y en las territorializaciones que configuran espacios lisos?  ¿Cómo entender una política vitalista que avanza impulsada por el deseo?	Crítica, ficción y experimentación
Ético	¿Cómo devenir otro en una diferencia permanente y de manera prudente, afirmativa y sostenible?	Crítica y experimentación
Espiritual	¿Cómo configurar una existencia espiritual a partir de la experimentación sobre sí mismo y la inmanencia absoluta?  ¿Cómo desvanecer un cuerpo organizado y configurar un cuerpo sin órganos?	Experimentación
Metodológico	¿Cómo entender el devenir acontecimental y las formas monstruosas de existencia a partir de cartografías que reflejan los movimientos del deseo?	Ficción



Lo que se presenta en este esquema y en el gráfico que lo acompaña es una articulación entre figura y concepto, sobre un fondo de un pensar rizomático que no solamente muestra algo, sino que le imprime movimiento y da cuenta de la problematización del énfasis y sus campos de problematización. El interrogante central siempre será: ¿cómo experimentamos prudentemente para hacer emerger una diferencia, una vida sin referentes, que zigzaguea entre lo organizado y lo inmanente?

Lo que intentamos mostrar es la complejidad, las multiplicidades, las conexiones y la singularidad del fenómeno a estudiar, o sea, el tránsito entre subjetivaciones y desubjetivaciones que devienen monstruo/animal/brujo. Así que los giros del poliedro no muestran una abstracción o una coagulación sino interconexiones sin ningún orden que giran velozmente y de manera permanente, de tal manera que van configurando un bloque de devenir donde ya no es posible ver elementos agrupados por contigüidad sino otra cosa, hecha de intensidades, fluidos, luces, movimiento, que nos enfrentan a otra forma de pensar, de existir en el presente, de devenir imperceptible e inmanentemente. Es un plano de inmanencia que crea su propio ritmo, su propia forma, sus composiciones que nunca tienen un punto final.

En cuanto al pensamiento rizomático, los gráficos, como acercamiento sensible e intuitivo, se acercan a los conceptos de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura del significante y cartografías. También hay un acercamiento a la experimentación inmanente que implica dar lugar a lo nuevo, a nuevas configuraciones que son incompatibles con lo determinado, lo Mismo y las experiencias personales. En el énfasis, este concepto implica otras maneras de nombrar el pensar, las existencias, lo humano.

## Giro epistemológico

- ¿Cómo pensar la subjetivación/desubjetivación en una perspectiva crítica y experimental? ¿O cómo pensar en una perspectiva rizomática que actualiza la diferencia y la inmanencia?

Producir conocimiento no es seguir rigurosamente un método; no se busca la verdad a partir de un método. Implica siempre algo que viene de afuera y que el investigador tiene la capacidad de ver en su heterogeneidad e interconexiones azarosas que se asoman al acontecimiento para dar lugar a lo nuevo, a la crítica como creación.

La creación de nuevo conocimiento debe ir acompañada de una sensibilidad, de un aspecto no-racional, precognitivo, que le permita al investigador social canalizar el deseo de saber y comprender lo que está apareciendo en las nuevas existencias y que desplaza formas estratificadas y coaguladas de existir bajo la presión y la captura de una identidad social arbitrariamente asignada.

Así que, desde este giro epistemológico, se ve claramente la conexión con lo existencial y lo estético. Epistemológico, como formas de conocer otras; estético, como sensibilidad para ver lo que está ocurriendo en el presente; y existencial, como deseo de mutación que hace tránsitos por el acontecimiento y la experimentación inmanente. En este énfasis se trata de avanzar hacia la posibilidad de ver y entender “los monstruos, las existencias inmanentes”, sin caer en el juego de las diferencias aparentes, lo que quiere



aparecer como diferencia, como devenir monstruoso, cuando solamente es más de lo mismo.

En esta dirección, la imagen del pensamiento propuesta por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (1994) se juega en tres movimientos: heterogeneidad y conexión, multiplicidad cualitativa y cartografías.

- Heterogeneidad y conexión: hay un vínculo entre conceptos o elementos heterogéneos que se afectan, se agencian y se componen a través de estas conexiones. La conexión, el movimiento y la intensidad producen un salto creativo que da lugar a otra cosa. Esta heterogeneidad y conexión es precisamente lo que intentamos mostrar en el poliedro y los bloques de devenir.
- Multiplicidad: lo que aparece en la multiplicidad no es la diferencia, es la diferencia-diferenciante, la creación, hecha de diversos elementos que no se agrupan por semejanza, contigüidad o analogía; o sea, no se agrupan con referencia a lo Mismo, a lo que ya existe.

Para que haya creación, emergencia de la diferencia-diferenciante, se debe transitar por fuera de lo Mismo, de lo que ya existe. Ahora, la diferencia/diferenciante siempre está constituida por líneas que se conectan desde la intensidad, el contagio y la alianza y no desde la similitud; y es aquí donde se da la posibilidad de creación. O sea, una cosa es la diferencia que guarda una similitud con lo Mismo y otra la diferencia/diferenciante que no tiene referencia precisa.

**Figura 2.** Tránsito de una multiplicidad cualitativa a una cualitativa



**Fuente:** elaboración propia.



**Fuente:** Suelta la olla (2020, 24 de marzo).



Lo que se muestra en la figura 2 es la manera como se transita de una multiplicidad cualitativa a una cualitativa. En el primer cuadro hay una multiplicidad hecha en referencia a lo que ya existe y a la semejanza en el color, la posición, la alineación, así que se distinguen claramente los elementos. En la multiplicidad cualitativa ya no es posible diferenciar los elementos: lo que

se da es un bloque de devenir siempre en movimiento y en permanente contagio. Las formas, los cuerpos, se hacen y se deshacen, dando lugar a nuevas composiciones.

En esta dirección no solo nos referimos a existencias monstruosas, sino también a conceptos monstruosos que han realizado transposiciones, mutaciones y reflejan otros espacios y tiempos.

- Cartografías: aunque este es un elemento que aparece en lo metodológico del énfasis, no está enteramente allí. Implica también una forma de pensar y una clara conexión con lo epistemológico y lo estético.

La labor cartográfica en este énfasis recorre cinco trayectos: a) localizar eventos intensivos que surgen en las vidas que se están investigando; b) reconocer líneas de fuga de vida y de muerte; c) registrar fuerzas activas y reactivas que configuran los territorios existenciales y que impulsan al movimiento; d) hacer visible el movimiento del deseo a través de los afectos y las afecciones y la creación de nuevos espacios y tiempos; e) dar cuenta de la diferencia y del devenir acontecimental.

En las cartografías no nos preguntarnos ¿qué es esto? o ¿qué es esto tan extraño? sino que nos interrogamos por las conexiones, los eventos, las intensidades y finalmente cómo se configura el acontecimiento. Un cartógrafo siempre debe tener sensibilidad para ver estas señales, o un devenir ser brujo, como lo plantean Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (1994).

Finalmente, lo que caracteriza esta forma de pensar, que reitero, no es únicamente de orden cognitivo y racional, es la configuración de bloques de devenir. Visto esto en su nivel conceptual y desde la investigación social, se configura como un concepto que va más allá de la interdisciplina, y como tal está más cercano a las convergencias críticas. A este movimiento del pensar lo denomina Braidotti (2020) como supradisciplina. En ambos casos se cuestiona la disciplina que impide entender la multiplicidad, la diferencia y la interconexión de la realidad, en tanto que siempre marca un referente y unos elementos que permanecen constantes.

Los bloques de devenir a los que hace referencia este giro epistemológico no producen otra cosa que sí mismos, sin referentes. Los términos desaparecen, o sea, no hay una identidad que se consolide. Siempre es otra cosa distinta a la disciplina, a la identidad. En esta dirección es posible establecer dos características centrales de los bloques de devenir:

- Los bloques de devenir se organizan por contagio; los elementos se reúnen por la fuerza y la intensidad. Lo importante de este contagio es la aparición de lo monstruoso que se distancia de los límites de lo único, lo Uno, o la multiplicidad cuantitativa, en tanto que llega a un máximo de desterritorialización. Devenires monstruosos, conceptos monstruosos, formas de relacionarnos monstruosas, cuerpos monstruosos, entre otros.



- En los bloques de devenir se refleja la multiplicidad cualitativa que no se compone de elementos cuantificables, o sea, es mayor que las partes. Se refleja en la manada, en el enjambre, donde lo específico, lo particular, queda atrás.

## Giro estético

- ¿Cómo transitar en una estética que avanza más allá de lo artístico y se sostiene en una sensibilidad frente a la diferencia?

En este énfasis no hablamos de lo estético únicamente en relación con lo artístico, sino como una estética de las existencias, de Otras composiciones existenciales. Por esto hablar de lo estético, sin articularlo a las mutaciones subjetivas y a la política, e incluso a lo espiritual, es muy difícil. Podemos definir lo estético a partir de Deleuze y Guattari (1994) cuando habla de *nosotros los brujos*, refiriéndose a estas personas con sensibilidad para captar las intensidades, las señales de lo que está cambiando, las conexiones extrañas, todo aquello que nos muestre las mutaciones en las existencias y los devenires monstruosos.

Este brujo puede ser cualquiera con deseo de ver, entender y enunciar: un investigador social, un filósofo, un político, un artista que refleja formas de pensar que no se agotan en la interpretación o en la significación y que también hace visibles maneras de existir que transitan en un devenir acontecimental o en un devenir en la diferencia.

En lo estético, visto de esta manera, se articula claramente lo existencial, lo político y lo epistemológico: se refleja en una sensibilidad que avanza hacia un deseo de transformación y mutación personal; o sea, el interrogante sería: ¿cómo se compone un cuerpo o una existencia monstruosa con posibilidades para ver, entender y enunciar las condiciones de existencia de otros seres atrapados en una identidad marginada y excluida o sumergida en la inhumanidad?

Así que si vemos lo estético como el deseo de componer una existencia monstruosa, pero además como la posibilidad de configurar sensibilidades hacia las condiciones de existencia del otro excluido, y de las especies en general, entonces claramente también se está jugando lo estético articulado con lo existencial, lo político y lo epistemológico.

Finalmente, en este énfasis comprendemos lo estético no solo como posibilidad de ver y enunciar formas de existencia múltiples, sino, además, como condición de existencia de lo postantropocéntrico. Hay una sensibilidad respecto de lo humano más allá de su identidad (de género, de sexo, de raza, de clase) pero también de lo no-humano, animales, naturaleza, cosmos en general.

Lo estético es lo que permite que el afuera nos afecte, y no solo para reflexionarlo sino para experimentar con él. Poder ver, enunciar, sentir



el afuera y componernos con él. Es en la experimentación en lo que se enfatiza, en algo que viene del afuera y con lo cual hacemos conexión y experimentamos.

## Giro existencial/político

- ¿Cómo configurar una política minoritaria que se expresa en el devenir animal y en los tránsitos por lo anomal y la manada?
- ¿Es posible entender el devenir monstruo como formas de existencia que emergen en el presente a partir del acontecimiento y en una diferencia-diferenciante?

En estos interrogantes se va de lo sensible/existencial a una práctica política minoritaria, vitalista. Sin embargo, esta forma de hacer política implica la creación de lo minoritario en cada uno de nosotros, lo que nos constituye de otra manera; en el lenguaje de este énfasis se trata del devenir monstruo.

Según este planteamiento, el proyecto revolucionario, que articula lo político, lo estético, lo epistemológico y lo existencial, no avanza únicamente hacia la emancipación de un pueblo unificado y oprimido, sino que además indaga por la posibilidad de cada uno de experimentar y de transformarse y de devenir manada, anomal, animal. En fin, son también los agenciamientos colectivos y las máquinas de guerra.

Esta articulación existencial/política quiere hacer énfasis en que nadie se transforma de manera solitaria; este devenir en la permanente diferencia siempre va a implicar conexiones con otros, conexiones con lo animal, lo anomal, lo monstruoso que habita a los otros humanos y no humanos.

- Devenir animal no implica que alguien se convierte en animal. Devenir animal *es fundirse* con un mundo *que no es el nuestro*, o sea, capturar posibilidades de vida y perspectivas que son ajenas para nuestra identidad estable. En este devenir se captura la animalidad, es decir, lo que es extraño, lo que no está codificado como humano; códigos que no son antropomórficos, y que permiten potenciar la vida. La representación de lo humano, su significación, nos hace también perder posibilidades de vida. El devenir animal se distancia de significaciones que establecen categóricamente qué es lo humano; un humano cristalizado, congelado en una única forma de existencia.

Ahora, definitivamente el devenir animal no está dado por afinidades comunes; es el contacto o la lucha con aquellos signos e intensidades que encontramos en ese otro extraño y que nos obligan a sentir de otra manera, a vivir lo desconocido que nos lanza hacia afuera de nosotros mismos.

Entonces, eso que no es enteramente humano, o que hace relación a individuos excepcionales con lo que nos conectamos para devenir



animal, es el anomal, o sea, la misma experimentación con el afuera de la que hablábamos en lo estético. Al integrar esto no-humano, este afuera, nos convertimos en otra cosa. El ego y la identidad asignada se va desvaneciendo, es decir, nos desubjetivamos. No es posible encontrarse con el anomal, con personas o situaciones excepcionales y seguir iguales. Más si existe un deseo de transformación.

Devenir animal es lo que resulta del encuentro con lo anomal. Es el nombre que le dan Deleuze y Guattari (1994) a estas existencias que pueden operar más allá del plano de organización, y que Deleuze denomina como plano de inmanencia, o sea, existencias que hacen giros extraños, insólitos, originales, y que la representación no los puede representar o significar.

Devenir monstruo: el devenir animal que surge del encuentro con lo anomal es el evento intenso; lo que surge de aquí es acontecimiento, o sea, el devenir monstruo o el monstruo inmanente. Lo importante no es tanto el evento que desencadena, el encuentro con lo anomal, sino lo que sucede: aquello en lo que se transforma un cuerpo. Un cuerpo que se llena de una intensidad que no poseía, una vida que pasa a través de la finitud del yo y que se enfrenta a un eterno retorno de la diferencia, a lo incierto y al azar.

- El devenir monstruo adquiere también una dinámica política en tanto que se resiste al poder del capitalismo y hace contagio con devenires minoritarios, que se mantienen en el margen o que yacen oprimidos o en revuelta contra la exclusión.

Aquí lo minoritario no es numérico; incluso, como lo presenta Deleuze, una minoría puede ser más numerosa que la mayoría. Lo que define a la mayoría es que tiene un modelo blanqueado, humanizado y sexualizado con el cual identificarse, mientras que la minoría implica transitar sin modelos, sin referentes precisos, y siempre en expansión; en lo minoritario más que seguir un modelo la idea es conectarse con múltiples circunstancias que llevan a una transformación incesante.

Cuando una minoría crea modelos se convierte en mayoría. Por esto, en el devenir minoría no hay una oposición minoritaria/mayoritaria, donde lo minoritario aspira a convertirse en mayoritario. Si fuera así, lo minoritario desaparecería siempre en este juego de opuestos; de lo que se trata es de preservar un devenir monstruo/minoritario que se define en la creación y no en el modelo.

El devenir monstruo y el devenir minoría es sobre todo una resistencia al horror del capitalismo actual, a la necropolítica, a la opción por la muerte de todo lo vivo, a la infamia, a la servidumbre, a la captura, además de la vergüenza y la duda de existir que generan nuestras prácticas de subjetivación.



- Devenir manada: la manada es también una referencia política que muestra que muchos devenires animales hacen una manada, un bloque de devenir, que se resiste a las formas capitalísticas y patriarcales de socialización.

Es un devenir minoritario, unas fuerzas minoritarias que generan otras formas de poblamiento, de territorialización; es el pueblo por venir del que habla Deleuze o el pueblo que falta. Cuando se habla del pueblo que falta, el pueblo por venir, hay una referencia a colectividades minoritarias, grupos que ya existen, que ya están operando y que hacen resistencia al actual capitalismo. No a algo que está surgiendo, sino que ya existe.

El concepto de pueblo no está presentado en clave marxista, como un pueblo unificado y oprimido construido por los Estados que avanza hacia la emancipación. El pueblo que falta se refiere al pueblo que emerge en el devenir minoritario y a las formas mediante las cuales se constituye en cada uno de nosotros la posibilidad de territorializar y desterritorializar, de existir con capacidad para pensar, imaginar y sentir de otra manera, o sea, con la posibilidad de crear nuevos espacios y tiempos. Y esto se hace en manada, y opera como máquina de guerra.

En los anteriores planteamientos queda claramente articulado lo existencial, referido al devenir animal/monstruo con lo político, que se nombra en este énfasis como devenir minoría, devenir manada, siempre conectando lo singular con lo colectivo. En estas colectividades juega un papel la singularidad; no somos masa que sigue un modelo, un líder, un partido político; somos manada, máquinas de guerra, somos críticos y creadores. Y en esa manada y ese devenir maquínico cada uno cuenta desde su singularidad.

Finalmente, en este énfasis hablamos entonces de la desubjetivación como un campo de posibilidades para dar cuenta de vidas que transitan en la experimentación. O el máximo de desterritorialización. Son vidas extremas que trazan líneas de fuga hacia aquello que es claroscuro, distinto, y que se juega en el deseo y la intensidad. Se trata de conectar la vida con el deseo, esto es, con las fuerzas activas del inconsciente, y así, devenir animal/monstruo.

## Condiciones de posibilidad contenidas en la desubjetivación y en el devenir monstruo: experimentaciones espirituales y éticas

### Giros espirituales

- ¿Cómo configurar una existencia espiritual a partir de la experimentación sobre sí mismo?

La espiritualidad siempre va a ser una posibilidad que surge en los tránsitos por la diferencia que vislumbran la inmanencia radical. En este campo de



posibilidad que se abre en el devenir monstruo, se realizan experimentaciones sobre sí mismo que permiten danzar con el afuera y potenciar estados no ordinarios de los sentidos, la percepción, las sensibilidades que conducen a la desaparición del ego.

Lo propio de la espiritualidad, según Deleuze, es abrirse a muchas conexiones, pero, sobre todo, a experimentar sobre sí mismo. Este campo de lo espiritual siempre será experimentación, pero al interior de prácticas de la inmanencia. Esto implica ir al límite de la desterritorialización y la potencia y experimentar con lo irreconocible, lo indiscernible, lo sensible y afectivo, a través de actos fundacionales que nos enfrentan, según Deleuze (2016), a aquello que debe pero no puede ser pensado. Debemos ir hacia el límite de lo que puede un cuerpo; pero deben darse las condiciones de posibilidad que están dadas precisamente en las formas de pensar, en las sensibilidades, las mutaciones y el asomarse a la inmanencia radical a través de la experimentación espiritual.

Estas experimentaciones con lo inmanente son, estrictamente, tránsitos o fugas que de manera consciente emprenden algunas personas y que incluyen, entre otros caminos, las tradiciones espirituales de oriente, los ejercicios estoicos de autoconciencia, la liberación de las pasiones, la meditación, el taoísmo de la tradición china, los procesos terapéuticos transpersonales, el trabajo sobre el cuerpo, el movimiento, la respiración, la hipnosis, los mantras, los estados tántricos,<sup>6</sup> los trances enteogénicos<sup>7</sup> que permiten incorporar el espíritu, el dios, a través de sustancias vegetales psicotrópicas.

En lo espiritual se conectan todas las caras del poliedro. Lo epistemológico, lo político, lo existencial, la estética de la existencia y lo ético yacen en una perspectiva de sostenibilidad de la vida. Presentamos en este énfasis una espiritualidad no-teológica, no-religiosa que despliega diferentes prácticas contenidas en todos los elementos del poliedro:

- Conjuros del pensar y el enunciar que desdibujan una lógica centrada en las falsas alternativas, la disyunción y la oposición. No es la fe religiosa lo que mueve la espiritualidad, sino otra imagen del pensamiento que se enfrenta al infinito o al límite de la representación y la significación (lo epistemológico).
- La experimentación energética y la espiritualidad que recurre a una alianza con el anomal y con el Dios. Experiencias inmanentes que potencian el devenir acontecimental o el devenir monstruo y que desvanecen el plano de organización (lo existencial).



<sup>6</sup> Alcanzar la iluminación y la superconciencia a través de la ritualización y la meditación al interior de prácticas sexuales.

<sup>7</sup> Incorporar al dios o a la diosa a partir del consumo de sustancias vegetales psicotrópicas que tienen un dios o una diosa adentro o que están poseídas por estos dioses

- Conexiones afectivas y sensibilidades hacia las condiciones de vida de otros diferentes que marcan el tránsito por devenires minoritarios que recurren al contagio, a la manada, a las máquinas de guerra y a las máquinas deseantes (lo político y lo estético).
- Zigzagueo entre el plano de organización y estratificación y el plano de inmanencia sin referentes precisos y sin límites. Se avanza siempre de cara a la vida (la ética de la prudencia y la sostenibilidad de la vida).

La imagen del individuo espiritual no es para Deleuze y Guattari (1994) la del místico contemplativo, sino la del brujo, el mago, el anomal, el *outsider*, que pueden ver y comprender los oscuros inter-reinos de la naturaleza, que pueden ver la conexión con el todo y que pueden comprender el desplazamiento de lo humano como centro del universo. Ahora, finalmente lo que está en juego en estas prácticas espirituales no es simplemente la configuración de un sujeto extraño; lo que emerge es el sentido colectivo de la vida misma que pueda llevarse a su mayor nivel de intensidad, creando nuevas posibilidades colectivas de vida a través del contagio que se encarga de alterar lo que existe.

## Giros éticos

¿Cómo devenir otro en una diferencia permanente y de manera prudente y sostenible?

Estas experimentaciones sobre sí mismo, que llevan a la persona a un plano de espiritualidad, son la apertura del cuerpo a la sensibilidad perdida y a las conexiones inéditas. Son procesos que pueden ser dolorosos, devastadores, aterradores, en tanto que arrancan a la persona de su lugar asignado, de su racionalidad, de sus formas de representación, sustituyendo la interpretación por la experimentación, asomándose al vacío del significante.

Por esto, en este énfasis, que tiene mucho de experimentación, es necesario un plano ético que atraviese todo el poliedro y que le ponga un límite al experimento, siempre de cara a la vida. O sea, que el experimento nos conecte con fuerzas que afirman la vida y no la muerte, o la locura, los totalitarismos y los fascismos.

Así que, en este proceso de experimentación, se debe recurrir a una extrema disciplina, criterio y a la autoobservación. Disciplina para mantener el equilibrio entre la vida y la muerte. Para entender cuando el campo existencial está solamente conectado a una única actividad que le impide ver otras. Aquí se cae en el estancamiento, la neurosis, el sufrimiento. Autoobservación para no perderse en los pasadizos, pliegues, laberintos, de la experimentación; y criterio para captar cuando se ha ido demasiado lejos en la intensidad y la cantidad. Cuando son demasiadas fugas que enfrentan a la adicción, la locura o la muerte y hasta donde soporta el cuerpo las intensidades.



Finalmente, es una ética que muestra lo imperativo del zigzag; no podemos estar en una experimentación y en un plano de inmanencia permanente porque se pierde la conexión con la realidad, y avanzamos en un deseo sin realidad, cercano a la psicosis.

Por último, el criterio ético es el zigzag entre la organización y la inmanencia. Se transita entre planos estratificados y organizados sin dejarse capturar por los códigos del capitalismo de mercado y los planos de inmanencia, fluidos, sin modelos, sin referente, donde se regenera lo humano, se vive la diferencia, se reconfigura el nosotros. Y lo más importante, dejamos la identidad y el ego para transmutarnos en lugares de resistencia que activan la fuerza generativa de lo virtual.

## Referencias

- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2016). *Diferencia y repetición*. Amorrortú.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza. Filosofía práctica*. Tusquets editores.
- Deleuze, G. (2017). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Diálogos*. Flammarion.
- Lapoujade, D. y Deleuze, G. (2016). *Los movimientos aberrantes*. Cactus.
- Marangi, A. (2017). *El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze. Ideas y valores*, 66(164), 317-341.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Las cuarenta.
- Piedrahita C., Vommaro, P., Perea, A. y Riveros, H. (eds.). (2021). *Conversaciones desde el encierro. Aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Editorial Magisterio. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210527035104/Conversaciones-encierro.pdf>
- Spinoza, B. (2021). *Obras completas y biografías*. Guillermo Escolar Editor.
- Stengers, I. y Pignard, P. (2018). *La bujería capitalista*. Hekht Libros.
-  Suelta la olla. (2020, 24 de marzo). *¿Puede surgir algo emancipatorio de todo esto? Hala Bedi*. <https://halabedi.eus/es/tertulia-puede-surgir-algo-emancipatorio-de-todo-esto/>



# Línea: Subjetividades Énfasis: Producción biopolítica de la subjetividad

Jorge Eliécer Martínez Posada\*

*Todo lo que es producido por la subjetivación capitalística —todo lo que nos llega por el lenguaje, por la familia y por los equipamientos que nos rodean— no es sólo una cuestión de ideas o de significaciones por medio de enunciados significantes. Tampoco se reduce a modelos de identidad o a identificaciones con polos maternos y paternos. Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo.*

Felix Guattari (2006)

Este texto se propone con la intención de presentar las apuestas que el énfasis *Producción biopolítica de la subjetividad* ha planteado en el marco de la línea de investigación en “Subjetividades, diferencias y narrativas”. Para dar cuenta de ello, se desarrolla la siguiente ruta descriptiva: en un

---

\* Posdoctor en Bioética de la Universidad de El Bosque. Posdoctor en Filosofía de la Universidad de Cádiz. Cuenta con estudios de postdoctorado en Ciencias Sociales del Cinde-Clasco. Doctor en Filosofía, programa de Historia de la Subjetividad de la Universidad de Barcelona. Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Cinde-UM. Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Magíster en Desarrollo Educativo y Social del Cinde-UPN. Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Miembro del programa de investigación en Hechos sociales, religiosos y subjetividad y del grupo internacional Clasco Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Miembro de la red de Bioética de la Unesco para América Latina y el Caribe. Profesor titular de la Universidad de La Salle.



primer momento se muestra la problematización del énfasis, posteriormente se despliegan los interrogantes y las reflexiones que orientan la investigación y desde las cuales es posible delinear el campo de posibilidades; seguido de ello se relacionan los proyectos de investigación de los estudiantes adscritos al énfasis, se establecen posibles convergencias con la línea de investigación, y finalmente se incluyen los abordajes metodológicos del énfasis.

## Problematización

El interés del énfasis está dado por la crítica a la configuración de las subjetividades desde las formas biopolíticas actuales. De manera explícita se asume que preguntarse por la crítica es posibilitar la visibilización de las subjetividades que radica en la historia del presente, y no en la del pasado en términos del presente; esto implica entender las emergencias, los despliegues y las transformaciones que lo han constituido, es decir, asumir una «ontología crítica del presente», que consiste en la eventualización, la problematización y la ficcionalización consideradas en la investigación de las subjetividades.

Por lo anterior, el punto de partida del énfasis es ontológico, es decir, se trata de realizar un ejercicio en la forma de crítica entendida desde Foucault (2006) como:

El haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto [...], yo diría que 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; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de la que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (p. 10)

Comprendiendo que “la crítica es siempre crítica de alguna práctica, discurso, episteme o institución instituidos, y pierde su carácter en el momento en que se abstrae de esta forma de operar y se la aísla como una práctica puramente generalizable” (cf. Butler, 2001), una ontología crítica se ocupa de objetividades y de subjetivaciones, es ontología histórica, observa los modos innegables de la subjetivación propios de prácticas sociales, que son concretas y situadas. Por lo tanto, en un análisis crítico de este orden se parte de ciertos modos de objetivación que producen subjetivaciones. Una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, con el poder y con la ética; cada uno de estos predominios corresponde a lo arqueológico, a lo genealógico y a lo ético en una actividad de diagnóstico y de un *ethos*, un examen del estatuto histórico de nosotros en la subjetividad que implica también un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros

mismos en cuanto sujetos libres, que hace referencia a la prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar.

En este énfasis, la crítica será la visibilización de las subjetividades producidas por un orden biopolítico, lo cual es establecer los regímenes de verdad, o sea, es hacer visibles los juegos de verdad que constituyen a los sujetos y cómo estas, las verdades, se establecen, se transforman y se disipan en los modos de subjetivación y de objetivación concretos, es decir, cómo se sitúa una ontología crítica del presente, una ontología de nosotros mismos en el marco de la condición neoliberal actual, biopolítica.

Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica*, sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana. ¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología de poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. (Foucault, 2000, p. 220)

Por ende, la crítica implica no perder de vista la relación con el sujeto del que se parte, reconociendo que el sujeto es una producción histórica de discursos y prácticas establecidas en regímenes de verdad a los cuales ese sujeto puede resistirse, esto debido a que la ontología desde esta posibilidad de la crítica tiene que ver con señalar las relaciones y sus elementos históricos permitiendo al sujeto reconocer cuáles son las luchas de las que se desea librar. La crítica será hacer visibles los límites al preguntarse por el presente, una pregunta del presente que indago en el pasado, no para quedarme en él, sino para establecer el presente. El verdadero problema es el presente, es realizar una crítica de alguna práctica, discurso, episteme o institución que configure o pretenda configurar la subjetividad.

La biopolítica está asociada al control sobre la vida de la población y de los individuos que si bien se emprendió desde la antigüedad con el poder soberano, se materializa en la modernidad mediante las políticas que implementa el Estado para el control y la vigilancia de la sociedad, y crea una planificación de la misma. Para Foucault, el poder se configuró en las sociedades disciplinarias, mientras para Agambem y Espósito el control biológico se ejerce a través de la exclusión del poder del Estado, y del orden jurídico, mientras para Hardt y Negri, su fundamento en las sociedades de control se basa en el poder que se difunde en todos los cuerpos, que comprende las transformaciones en la productividad, en la que el individuo es invadido por los medios, en el que el poder es transnacionalizado. (Martínez, 2017, p. 156)

En este sentido, el neoliberalismo se ha erigido en un modelo político, social y económico que conlleva formas de socialización, producción de



realidades, subjetividades y codificaciones del cuerpo-sujeto en clave de mercado, lo que constituye toda una forma de producción de la vida misma; y es precisamente un ejercicio del pensar crítico sobre la producción de subjetividades desde las formas biopolíticas actuales lo que estimula los intereses de este énfasis de investigación y que ha tomado cuerpo en los proyectos de investigación adscritos.

Lo anterior es posible porque los dispositivos son concretos, heterogéneos y toman forma en sistemas de estratificación y regímenes de signos históricamente situados, que condicionan los cuerpos, las sensibilidades y afectividades; y las configuraciones de los sujetos en sus subjetividades (Deleuze y Guattari, 2006), y así, en tanto dispositivo, el capitalismo se introduce en las vidas y en los cuerpos de los sujetos como forma de entender el mundo, siendo aceptado por ellos y tomado como insumo regulador y disciplinador de sus propias existencias, de sus cuerpos, de sus comportamientos, de sus pensamientos, de sus emociones y de sus relaciones. De esta manera se consagra un culto a la “religión del capitalismo” (Benjamin, 1921) que gira alrededor de la culpa. En este orden de ideas, la deuda como culpa se ubica en la relación entre un deudor que no termina de pagar y un acreedor que no culminará de extenuar los intereses de la deuda:

[...] deuda con la divinidad, deuda con la sociedad, deuda con el Estado. Jugada genial del cristianismo, porque la Santísima Trinidad incluye en sí misma al acreedor y al deudor: Dios que se sacrifica para pagar la deuda del hombre, Dios que se hace pagar a sí mismo, Dios como único capaz de rescatar al hombre de aquello que el hombre se ha tornado incapaz de rescatar: el acreedor que se sacrifica por su deudor, por amor (¿alguien puede creerlo?). ¡Por amor a su deudor! (Deleuze, 1971, citado por Lazzarato, 2013, p. 89)

Esta crítica no se practica sobre otra cosa sino sobre el presente, lo que conduce a entender que el punto de partida es ontológico. Se trata de un presente atravesado por unas ciertas condiciones históricas, sociales, económicas, entre otras, que es necesario desentrañar en tanto proyecto que procura visibilizar las tramas que participan en la producción de subjetividades con sus emergencias, despliegues y transformaciones. Por ello es que, junto a Foucault (2006), decimos que se trata de una ontología crítica del presente que se apoya en la eventualización, la problematización y la ficcionalización para el estudio de las subjetividades.

Todo ello sitúa a la crítica en el lugar del prisma a través del cual se abordan los efectos de poder que implican los discursos de verdad, analizándonos a nosotros mismos en relación con la verdad, el poder y la ética. Esta es una actitud, un *ethos* que arriesga un examen que conlleva un trabajo sobre nosotros mismos en tanto sujetos libres (atiéndase el oximoron) que atenta contra esos márgenes de libertad propiciados por la condición neoliberal.



Es decir, cabe al sujeto la posibilidad de ejercer resistencias a aquellas verdades, señalándolas desde su propia vida, su propio trayecto existencial crítico que se erige en experimentación y en una lucha por la que opta y lo atraviesa. Así, la crítica visibilizará los límites del presente habiendo indagado en el pasado, apuntando hacia prácticas, discursos, epistemes o instituciones en tanto dispositivos productores de subjetividades.

## Campo de problematización

El énfasis en la Producción biopolítica de la subjetividad hace emerger ciertas preguntas específicas: lo que se denominará “problematización” que surge en contextos históricos de relaciones entre saber y poder.

La problematización deja ver con claridad cuándo emergió la misma, o sea, el origen de las interrogaciones que cuestionan el saber, y desde el saber, nuevas relaciones del poder que permiten emerger nuevas posibilidades [...] En resumen, la problematización emerge como preguntas impensadas, y esto es crítica en el sentido de que “consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. (Foucault, 1992, p. 17)

En esta diferencia y reconstrucción de los acontecimientos, sus imbricaciones, planos e interacciones, son elecciones metodológicas en el planteamiento de elementos impensados, no tanto porque no puedan pensarse, sino porque no se han considerado en términos históricos o porque los supuestos son tan fuertes que ni siquiera nos cuestionamos sobre su validez (Martínez, 2017, pp. 234-236).

En virtud de la problematización definida en el énfasis se proponen los siguientes interrogantes como ruta a partir de la cual se derivan los aspectos epistemológicos, metodológicos y teóricos de la investigación:

- ¿Cómo se produce la subjetividad ética y política en la captura de la vida social por parte de los dispositivos propios de la interacción actual entre capitalismo y democracia?
- ¿Cómo se constituyen ética y estéticamente subjetividades que resisten esta captura?
- ¿Cómo diseñar una investigación crítica sobre la producción biopolítica de la subjetividad en clave de esquizoanálisis, de cartografías del dispositivo y de arqueogenealogía?

Adviértase en las preguntas la prominencia del componente experimental que se deja sugerir, es decir, que se encuentran apoyadas en una determinada ética de la existencia, puesto que emergen subjetividades cuyos



trayectos vitales representan en sí mismos toda una crítica resistente a los modos de producción biopolíticos, esto es, a la captura del capital.

Es allí donde la configuración de subjetividades adquiere su carácter ético, para cuyo estudio es —a su vez— necesario abordar las exigencias de reconfiguraciones metodológicas y epistemológicas desde el esquizoanálisis, desde los dispositivos y la arqueología-genealogía. De esta manera, la crítica trasciende la posibilidad de inquirir el presente, y se constituye en una estética de la existencia que despliega su propio *ethos* sobre un no querer ser gobernado de una cierta manera al no aceptarse como verdadera una determinada verdad, así como a la autoridad que la enuncia: “no querer ser gobernado [...] no querer tampoco aceptar las leyes porque son injustas, porque [...] esconden una ilegitimidad esencial” (Foucault, 2006, p. 9). Así es que se ejerce una práctica de la libertad, pues la crítica es ética y estética sobre la configuración de la subjetividad, cuestionando las praxis de poder de la biopolítica neoliberal. La estética adquiere así un atributo político al concretarse en un determinado cuidado de sí, de vivir de un cierto modo, de hacer de la propia existencia una obra de arte y hasta una máquina de guerra con la posibilidad de decir lo indecible (Pabón, 2000, p. 73). Por ello, se entiende que el énfasis denominado *Producción biopolítica de la subjetividad* aspira a funcionar como un recurso crítico ante la complejidad significativa que se desterritorialice hacia nuevos modos de existencia. La imaginación puesta en juego en la crítica es el combustible que motoriza toda una maquinaria creativa, en una dinámica política generadora de nuevos sentidos sobre la vida misma. Se trata de procesos de desubjetivación que abren las puertas a nuevos trayectos resistentes a las biopolíticas actuales.

## Campo de posibilidades

El campo de posibilidades en el énfasis se despliega a partir de la serie discursiva subjetividad-producción-biopolítica, en tanto desde allí se expresan los ejes que son susceptibles de ser abordados desde la crítica como insumo movilizante del pensar.

- 54  Las mismas condiciones que configuran la contemporaneidad neoliberal afectan la producción de subjetividades, lo que se sintetiza en un encañamiento significativo orientador de inquietudes, proyectos políticos y éticos, intenciones y propósitos, muchos de los cuales se concretizan en los proyectos de investigación aquí inscritos. Y eso es así porque las dinámicas biopolíticas que giran en torno al capital conllevan la conformación de maneras de entender la realidad y las codificaciones del cuerpo-sujeto en clave de mercado que es necesario descifrar como programa “libertario”.

La experiencia vital está expuesta a una separación existencial que, siguiendo a Najmanovich (2001), implica la represión y el condicionamiento de las intensidades y los afectos del cuerpo, restringiéndolas a un reducido número de praxis alineadas con una respuesta al corpus simbólico neoliberal. De esta manera, la vida misma se mesura y organiza como objetivo de la producción y del consumo, mientras garantiza una identidad funcional, acumulativa y reduccionista, colocando al cuerpo como “objeto y blanco de poder” (Foucault, 1998, p. 140), que además alimenta la maquinaria del “capital humano” que sintoniza al sujeto con la deuda, el espectáculo y la ley, y lo moldea para la producción, la inversión y la competencia.

Es necesario decir que esta operación no es forzada ni coactiva, todo lo contrario, puesto que el dispositivo capitalista obtiene el acuerdo de unos sujetos que son plegados por sus propuestas significantes, cuyos trayectos terminan siendo organizados a partir de una normativización del pensamiento, de las acciones, de las afectividades y de las relaciones. La ejecución con la culpa como método de un capitalismo que se erige en religión, tal como lo propone Benjamin (1921), es capaz de absorber, licuar e incorporar como propia toda disputa a sus verdades consagradas, vistiendo con la gracia del libre albedrío unos sujetos que ya no pueden gozar “sino de su propia sumisión” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 12). Todas estas búsquedas, miradas y aspiraciones son las que se pretende, en un esfuerzo de síntesis, incorporar a través de la serie discursiva subjetividad-producción-biopolítica.

Estas miradas han encontrado eco en cada una de las propuestas de investigación que integran el énfasis, pues, como espacio de convergencia problematizante, han dado lugar a una diversidad de inquietudes desde las que se puede interpretar el presente, que van desde una contemporaneidad atravesada por la pandemia del Covid-19, con las subjetivaciones políticas surgidas en este contexto en los ámbitos de la educación de nivel medio, así como con las prácticas inmunitarias en la niñez, las subjetividades políticas de jóvenes universitarios bogotanos, la performatividad y los cuerpos de los docentes universitarios, y el espacio de los medios de comunicación como dispositivo productor de subjetividades. Con distintas variantes, algunas de corte más biopolítico, otras más esquizoanalíticas o biográficas, en todas se advierte una preocupación por abordar posibles interpretaciones críticas de las cuestiones discursivas y de poder que hay detrás de la configuración de subjetividades en el mundo en el que vivimos.

Por último, el campo de posibilidades se traduce en diversos trabajos e indagaciones que tienen su coherencia metodológica:

en el estudio, tanto arqueológico como genealógico, de las prácticas enfocadas, simultáneamente, como un tipo tecnológico de racionalidad y como un juego estratégico de las libertades. Ellas tienen su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en



las que han sido problematizadas las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Ellas tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de prácticas concretas. No sé si hay que decir, hoy día, que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; por mi parte, pienso que necesita, siempre, el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una paciente labor que dé forma a la impaciencia por la libertad. (Foucault, 2006, p. 97)

## Proyectos de investigación

A continuación, se relacionan los proyectos de investigación adscritos al énfasis:

La doctoranda Yazmín Andrea Patiño propone abordar la producción biopolítica de la subjetividad a partir de las prácticas inmunitarias que emergieron y continúan emergiendo en la niñez colombiana en los contextos del nuevo escenario configurado por la pandemia de Covid-19. Aquí, la investigadora se pregunta por la relación vida-política en el marco de las lecturas de las infancias y los sentidos de humanidad alrededor de las nociones de bios y zoé. La biopolítica actual promueve que los niños se terminen constituyendo en objetos de ejercicio de poder disciplinario, que experimentan en sus propios cuerpos los efectos de los ejercicios de gobierno de los dispositivos.

Los jóvenes insertos en el sistema de educación media y las formas en las que configuran sus subjetividades a partir de las nuevas condiciones presentadas por la pandemia son objeto de preocupación de la investigadora Adriana Janneth Córdoba Triana, quien se pregunta por cuáles conocimientos son posibles de construir sobre las juventudes en la pandemia, cómo analizar los espacios de encuentro que se generan en la denominada nueva realidad, las subjetividades que se producen y el/los análisis crítico/s que son posibles a partir de sus producciones estéticas. Para ello, se abordan los discursos puestos a circular en los medios de comunicación, en las prácticas familiares y en las dinámicas escolares que buscan organizar estas subjetividades para colocarlas, ordenarlas y disponerlas en función de las demandas del capital.

Precisamente los discursos de los medios de comunicación en tanto dispositivos configuradores de las subjetividades de los sujetos en ellos insertos, es decir, de los periodistas y comunicadores sociales latinoamericanos, es motivo de preocupación del doctorando José Daniel Lencina. Así, se problematiza sobre la medida en que estos sujetos terminan constituyéndose en resultantes de dinámicas biopolíticas favorables a la condición neoliberal, y si se la termina reproduciendo o cuestionando a través del emprendimiento de ejercicios comunicacionales que representen trayectorias



mediático-experimentales. El investigador también se pregunta por cómo hacer visible la producción de las subjetividades en periodistas latinoamericanos y la manera como se configuran posibilidades de construcción crítica en el ejercicio de su profesión.

Por su parte, John Jairo Rodríguez Pérez se pone al frente del ejercicio de pensar críticamente los términos en que se produce la subjetividad política de los jóvenes universitarios bogotanos, concretamente a partir de la relación entre los dispositivos (elementos curriculares desde los que se pretende ejercer la captura, pero también a los que se busca fugar) que dan cuenta de los posibles márgenes de libertad que se puedan llegar a presentar y desde donde se despliegan subjetividades políticas por parte de los estudiantes. Así es que se cuestiona por el funcionamiento de las relaciones de poder y las líneas que definen el funcionamiento del dispositivo y que constituyen al sujeto en el desarrollo de la subjetivación política de los jóvenes universitarios que participan de grupos de estudio, semilleros de investigación y proyectos extracurriculares.

Finalmente, el investigador Pedro Baquero también hace foco en el universo de la educación universitaria, pero específicamente sobre la performatividad y los cuerpos de los docentes desde un enfoque esquizoanalítico-biográfico. Aquí se busca estudiar las subjetividades que se producen en el marco de una universidad managerial que opera en la gubernamentalidad de los sujetos profesores universitarios. Se trata de todo un ejercicio crítico sobre las “formas canónicas de la escritura e investigación académicas”, además de una apuesta ética y política por nuevas alternativas, formas de experimentación y ficcionalización del conocimiento, en su relación con la verdad alrededor de la figura del profesor universitario.

## Convergencias

Como se insinuó, todos estos trayectos dan cuenta de miradas diversas en torno a la serie discursiva subjetividad-producción-biopolítica a partir de preocupaciones críticas sobre el presente. En ellos se ponen en juego abordajes inquisidores que aspiran a representar plataformas desde las que se pueden proyectar alternativas al mundo tal y como lo conocemos en la actualidad, que además sean superadoras de los límites a la libertad que representa el capital y promotoras de nuevas humanidades a partir de la visibilización de los dispositivos que den lugar a nuevas subjetividades políticas, éticas y estéticas. Es mediante estas miradas que pueden promoverse experimentaciones que, como trayectos éticos sobre la existencia, signifiquen no solo un cuestionamiento de las verdades consagradas, sino que también impulsen prácticas liberadoras y más humanas.



La convergencia entre la línea y el énfasis se ha desplegado en la propuesta del poliedro de inteligibilidad que parte de la serie discursiva crítica-ficción-experimentación y desde donde se proponen las siguientes preguntas como especificidad analítica para las investigaciones:

**Tabla 1.** Poliedro del énfasis

Interacción	Crítica	Ficción	Experimentación
Ontología	¿Qué es eso que somos en este presente desde las biopolíticas actuales?	¿Qué realidades produce una perspectiva biopolítica en la actualidad?	¿Qué mundos posibles emergen de una crítica a las biopolíticas actuales?
Epistemología	¿Cuáles son las reglas que producen y validan el conocimiento en las biopolíticas actuales?	¿Qué verdades y cuáles reglas producen una perspectiva desde las biopolíticas actuales?	¿Qué nuevas formas de pensar diseñan una perspectiva crítica en relación con las biopolíticas actuales?
Ética	¿Cuál es la actitud propia de una perspectiva crítica para pensar la producción de la subjetividad en las actuales biopolíticas?	¿Qué modificaciones en los modos de vida proponen una perspectiva crítica desde la producción biopolítica de la subjetividad?	¿Qué nuevos modos de subjetividad se hacen viables desde una perspectiva crítica en las actuales biopolíticas?
Estética	¿Qué posibilidades creativas se desprenden de las actuales biopolíticas?	¿Qué invenciones producen unas perspectivas biopolíticas?	¿Qué nuevas posibilidades creativas expresan una perspectiva crítica?
Política	¿Qué formas de asociación enfrentan una perspectiva crítica?	¿Qué formas de asociación promueven una perspectiva crítica?	¿Qué formas otras de asociación se producen en las actuales biopolíticas?
Historia	¿Qué usos y modificaciones de la historia proponen las biopolíticas actuales?	¿Qué noción de acontecimiento plantea una perspectiva crítica de las biopolíticas en la actualidad?	¿Qué alternativas al estudio del acontecimiento pueden construirse a partir de las biopolíticas actuales?
Economía	¿Qué modalidades de producción cuestionan o proponen una perspectiva crítica de las biopolíticas actuales?	¿Qué formas otras de producción proponen las biopolíticas actuales?	¿Qué modos otros de producción serían posibles desde una perspectiva crítica en las actuales biopolíticas?
Metodología	¿Qué usos y modificaciones de lo metodológico proponen una perspectiva crítica?	¿Qué alternativas de investigación se derivan de los juegos de verdad de una perspectiva crítica en las actuales biopolíticas?	¿Qué modelos experimentales de investigación emergen desde las actuales biopolíticas?

Fuente: elaboración propia.



El entrecruzamiento derivado del poliedro permite reconocer que el papel de crítica no es solo una forma de preguntarse por la realidad, sino una actitud, ética, y por ende una estética de la existencia, una forma de configurarse en el propio *ethos*, pues como lo señaló Foucault: “no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (díganlo como quieran) el magisterio eclesiástico, era el retorno a la escritura [...] era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la escritura” (Foucault, 2006, pp. 7-8). El reconocimiento de las condiciones en las cuales los discursos de verdad se presentan en la propia configuración de la realidad: “no querer ser gobernado [...] no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque [...] esconden una ilegitimidad esencial” (Foucault, 2006, p. 9).

La crítica se declara como una forma de poder que tiene efectos de verdad e indaga cómo los discursos de verdad tienen relaciones de poder y generan una acción sobre la acción de los sujetos. La crítica es una práctica de resistencia a un poder que se le puede oponer otro; la crítica es generar un acto en el límite de la libertad en el que la problematización, la eventualización y la ficcionalización se presentan como formas de pensar diferentes, y por lo tanto tienen la posibilidad de generar nuevos discursos que posibiliten nuevas prácticas. De ahí que una de las preguntas de la crítica será:

“¿cómo no ser gobernado?”, “¿cuáles son los límites del derecho a gobernar?”, no querer ser gobernado es ciertamente no aceptar como verdadero [...] lo que una autoridad os dice que es verdad o, por lo menos, es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. (Foucault, 2006, p. 10)

La crítica es una práctica de libertad, la crítica es ética y estética en la práctica de la libertad, en la configuración de la subjetividad. La crítica como práctica emana de la libertad en el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder en el capitalismo actual.

La estética en la subjetividad es política porque se plantea como actos de resistencia al control sobre la vida a las formas biopolíticas de configuración. Por lo anterior, la ética como una estética de la existencia se presenta el cuidado de sí mismo implica una actividad, una atención, la elección de conocimientos importantes para vivir de cierto modo y unas técnicas adquiridas mediante el ejercicio de uno mismo sobre uno mismo que como dice Deleuze, no es el hombre el que se resiste. Es la vida misma, es el cuerpo como potencia de vida el que se resiste. La configuración de la subjetividad aparece en el límite de la guerra, tal vez cuando las palabras y las formas representativas ya no son suficientes, y se requiere experimentar con todas las posibilidades expresivas para decir lo indecible. (Pabón, 2000, p. 73)



Lo anterior es crítica que se propone como una estética intensiva que no pretende verificar, consolidar, reconocer o interpretar una obra, una práctica o un sistema social, sino que se comprende como fuerza irresistible de sentir, pensar y afectar en “insubordinación sustractiva que evoca una experiencia imposible; el cuerpo se expresa como una constelación móvil de afectos indiscernibles e impersonales; y la escritura se torna una trama colectiva de sentidos derivados que implican un gesto material de afección indistinguible” (Díaz, 2014, p. 496). En tal sentido, el énfasis funciona como un dispositivo crítico de regímenes de signos heterogéneos, que puede configurar una desterritorialización a nuevos modos de existencia:

No puedo dejar de pensar en una crítica que no buscara juzgar, sino hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea. Una crítica así encendería fuegos, contemplaría crecer la hierba, escucharía el viento y tomaría la espuma al vuelo para esparcirla. Multiplicaría no los juicios, sino los signos de existencia; los llamaría, los sacaría de su sueño. ¿Los inventaría en ocasiones? Tanto mejor, mucho mejor. La crítica por sentencias me adormece. Me gustaría una crítica por centelleos imaginativos, no sería soberana ni vestida de rojo. Llevaría el relámpago de las tormentas posibles. (Foucault, 1999, p. 220)

Por lo anterior, la crítica como estética es política, multiplica las posibilidades de expresión, es potencia creativa que traza nuevos recorridos, propone otros matices que se pliegan íntimamente en la obra, el discurso o la práctica, y las pervierte en silencio produciendo sentidos abiertos y frescos. Es posibilidad que sustrae y desubjetiva expresiones creativas “como efecto disparador de una experimentación densa, polifónica, multitudinaria: un teatro-experimentación, una poesía de las intensidades, una dramática filosófica” (Díaz, 2014, p. 497), que de hecho traza recorridos estando en el borde de cualquier tensión y explora formas de resistencia frente a regímenes mayoritarios.

## Propuesta metodológica

El énfasis presenta una apuesta metodológica que gira alrededor de tres ejes principales: por un lado, el esquizoanálisis, que emprende un viaje hacia el abordaje de otras formas de investigar lo social contemporáneo; por otro, una arqueología y una genealogía, que permita actualizar y deconstruir las relaciones de los sujetos con el saber, el poder y la ética; y por último, y en relación con lo anterior, la realización de cartografías del dispositivo.

En cuanto a la arqueología y la genealogía, se trata de dos fases interdependientes del mismo procedimiento, que se ocupan, simultáneamente, de indagar la historia de la producción de enunciados y regímenes de verdad, así como de los efectos del ejercicio de poder que le son consecuentes, abordando los dispositivos involucrados y los sujetos sobre cuyos



cuerpos se ejecutan en las praxis de gobierno. Esto puede advertirse en algunos de los trayectos investigativos propuestos sobre el abordaje de las subjetivaciones políticas que emergen en el contexto de la pandemia en los jóvenes insertos en el sistema de educación media y el referente a la subjetividad biopolítica de los periodistas latinoamericanos, para cuyos fines es primordial sumergirse en el terreno de los discursos que circulan y afectan a la producción de subjetividades.

En el énfasis también se presenta la alternativa del esquizoanálisis como herramienta para investigar las formas de existir y de huir de las posibilidades de captura de lo molar, lo que está siendo el lugar de la problematización de la subjetividad a partir de las prácticas inmunitarias emergentes del ordenamiento social, especialmente ante la necesidad de investigar las ficcionalizaciones y experimentaciones que surgen.

El esquizoanálisis es una actitud en el pensar, es el pensamiento que experimenta problematizar, eventualizar y ficcionalizar eso que denominamos «realidad», juega un juego profano que desarticula todo y cuanto se acepta como tal; escucha los silencios que le llaman a la traición, a abandonar las propias filas e ir hacia lo desconocido. El esquizo rompe la sagrada «realidad» y jugando con la doble articulación, escinde el mito (los discursos de saber) —en un ludus perverso que conserva el rito—, y el rito (las prácticas y relaciones de poder) —en un jocus o juego de palabras que cancela el rito— (Agamben, 2005). Allí la actitud esquizo pensamiento produce un sentido: retomar de raíz (o raicillas) la manera en que los hombres problematizan su comportamiento en una metodología experimental de flujo y poesía, de actitud rebelde que sigue, pero no imita. (Martínez, 2017, pp. 239-240)

Finalmente, el abordaje relativo al dispositivo desde unas cartografías de las líneas que propone Deleuze, en las que este funciona en el contexto de las relaciones de poder y la construcción de relaciones entre los sujetos. El concepto de dispositivo es abordado principalmente desde Michel Foucault, para quien el dispositivo es la red que puede establecerse entre un conjunto heterogéneo de elementos, que incluye discursos, instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas y morales, con una función estratégica concreta e inscrito en una relación de poder.

El énfasis en la producción biopolítica de la subjetividad retoma el dispositivo como un análisis de las formas como diversos autores presentan el concepto. No es un agrupar definiciones, por el contrario, se trata de visibilizar algunos puntos de convergencia y aproximación al dispositivo, pero además la propuesta es comprender una forma de lectura o análisis de la realidad que permitirá pensar este “dispositivo” como elemento metodológico.



La perspectiva crítica del énfasis parte de pensar el capitalismo actual desde lo que Maurizio Lazarrato denomina para el contexto actual “condición neoliberal”. El neoliberalismo se ha constituido como 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 aquel que unifica a través del encierro o la tortura, sino el que crea unas condiciones de aceptabilidad en las que los gobernados pueden experimentarse a sí mismos como libres, siendo esta la estrategia para codificar un sujeto dócil y complaciente con el orden establecido (Castro-Gómez, 2010); mientras tanto, la idea de capital económico es el discurso inserto en la intimidad misma del sujeto y lo que configura su existencia en sociedad.

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 productivos y consumidores (Foucault, 1998 y 2007; Agamben, 2011; Martínez, 2014). Por tanto, la experiencia del cuerpo está subjetivada a una constante separación existencial (Najmanovich, 2001); podríamos decir en ese sentido que se reprime y condiciona la experiencia de las intensidades y los afectos del cuerpo, se calcula la racionalidad en discursos de verdad, y se confina la acción a ciertas operaciones de libertad 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, 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, mientras el lenguaje es la arquitectura unificadora de un mundo legislativo y extractivista.



La máquina de enseñanza obligatoria no comunica informaciones, sino que impone al niño coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática (masculino-femenino, singular-plural, sustantivo-verbo, sujeto de enunciado-sujeto de enunciación, etc.). La unidad elemental del lenguaje —el enunciado— es la consigna. Más que el sentido común, facultad que centralizaría las informaciones, hay que definir la abominable facultad que consiste en emitir, recibir y transmitir las consignas. El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca. (Deleuze y Guattari, 2006, p. 81)

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 disciplinar, 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:

No sobra decir a este respecto que los dominados “aceptan” ser gobernados de cierta forma porque el gobierno no se ejerce sólo mediante ideas o agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas. Es un gobierno sobre la molecularidad del cuerpo. Por eso el liberalismo no es visto por Foucault como una práctica disciplinaria sino como práctica gubernamental que ha logrado generar unas “condiciones de aceptabilidad” sobre la conducta política y moral de los individuos. Aunque suene paradójico, el liberalismo ha funcionado eficazmente por más de 200 años porque logra que los individuos cultiven autónomamente el deseo de “vivir mejor” y “progresar” mediante la puesta en marcha de unos juegos de libertad económica (producción y consumo). (Castro-Gómez, 2010, p. 41)

Observemos entonces cómo ese dispositivo mayoritario impone una constante semiótica representativa, reproductiva, normalizada y extensiva “de expresión o de contenido, como un metro-patrón con relación al cual se evalúa” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 107), respondiendo a una 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 es algo abstracto, es una red de elementos heterogéneos (Agamben, 2011; Martínez, 2014), un sistema de estratificación y un régimen de signos (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 unas relaciones de poder y a unos 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 es él mismo quien regulará y disciplinará su propio cuerpo, su comportamiento, su pensamiento, sus emociones, 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 además 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 últimas, la forma en la que en este énfasis denominamos la producción biopolítica de la subjetividad.

## Referencias

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Anagrama.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Revista sociológica*, 26(73), 249-264. <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>
- Benjamin, W. (1921). *El capitalismo como religión* [O. Rosas, trad.]. [https://www.academia.edu/540703/El\\_capitalismo\\_como\\_religi%C3%B3n\\_Walter\\_Benjamin\\_](https://www.academia.edu/540703/El_capitalismo_como_religi%C3%B3n_Walter_Benjamin_)
- Butler, J. (2001). *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. Era.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil mesetas*. PreTextos.
- Díaz, E. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Biblos.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Foucault, M. (2005). «Sujeto y poder». En M. Foucault, *Pensamiento y experiencia* (pp. 3-20). Carpe Diem.



- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits* (vols. I, III, IV). Gallimard.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía y la historia. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (pp. 7-29). La Piqueta.
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión*. Anagrama.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- García, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agambem. A *Parte Rei. Revista de Filosofía*, (74), 1-8. [serbal.pntic.mec. es/~cmunoz11/fanlo74.pdf](http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf)
- Guattari, F. (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Tinta Limón.
- Najmanovich, D. (2001). Complejidad, vínculos y emergencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6(14), 106-111. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27901409.pdf>
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu Editores.
- Martínez, J. (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Ediciones Unisalle.
- Martínez, J. (2014). *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Ediciones Unisalle.
- Martínez, J. (2017). Actitud esquizoanalítica: esquizoanálisis, un método menor de descomposición del dispositivo capitalista. *Tabula Rasa*, (26), 221-245. <https://doi.org/10.25058/20112742.195>
- Pabón, C. (2000). Actos de fabulación. Arte, cuerpo y pensamiento. En Proyecto Pentágono, *Ministerio de Cultura de Colombia. Investigaciones sobre arte contemporáneo en Colombia* (pp. 67-114). Ministerio de Cultura.







# **Línea: Subjetividades**

## **Énfasis: Acción colectiva y emergencias comunitarias en América Latina**

Alfonso Torres Carrillo\*

### **Problematización**

Un fenómeno constituyente de las sociedades contemporáneas ha sido los llamados movimientos sociales. Desde su emergencia, a finales del siglo XVIII, se consideran como decisivos en la consolidación de los estados modernos y sus instituciones democráticas, la expansión de los derechos humanos y la ampliación de la ciudadanía (Tilly y Wood, 2009). También los movimientos sociales han sido constitutivos de las ciencias sociales en la medida en que se constituyeron en campos de investigación y en referentes centrales de la explicación del cambio social; así, por ejemplo, la irrupción de y la búsqueda de comprensión de los nuevos movimientos sociales (pacifistas, ambientalistas, antiautoritarios, feministas) en los países metropolitanos desde la década de 1970 contribuyó a la emergencia de nuevas teorías sobre lo social y lo político, como el postmarxismo y el postestructuralismo (Torres, 1997).

América Latina es escenario de diferentes formas de lucha social, articuladas a diversos conflictos y demandas sociales, tanto clásicos como nuevos, protagonizadas por campesinos, asalariados, indígenas, población afro, mujeres, estudiantes, ambientalistas, colectivos LGBTI, jóvenes y defensores de los derechos civiles. La investigación sobre los mismos generalmente se ha realizado desde las disciplinas sociales, a partir de las claves teóricas gestadas en los países metropolitanos (Torres, 2011).



---

\* Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional y del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

En las décadas recientes las acciones colectivas han asumido nuevos contenidos y formas de expresión inéditas; a las reivindicaciones de derechos económicos, sociales y civiles clásicos se han sumado otras en torno a la defensa de la vida, a la diferencia y contra la individuación y el patriarcado, en resistencia al control sobre los territorios y los cuerpos (Foucault, 1991). Sus repertorios de acción se han ampliado, acogen formas de organización más reticulares y flexibles, así como el uso de recursos simbólicos y estéticos. En el contexto de la globalización capitalista se han fortalecido movimientos antisistémicos a escala mundial, a la vez que proliferan las acciones colectivas locales y territoriales.

Un rasgo emergente en algunas de estas luchas actuales —a la vez presente en otros espacios sociales— ha sido la recurrencia a referentes comunitarios, tales como el restablecimiento y la defensa de modos de vida comunales ancestrales, el cuidado del tejido social local, la promoción de sentidos y vínculos comunitarios, la reivindicación de lo común y de los bienes comunes; ello ha atraído la atención de la sociología y la filosofía política actual, desplegándose múltiples estudios y debates al respecto, tanto que algunos autores señalan que está aconteciendo un “giro comunitario” o un “retorno a la comunidad” (Torres, 2020).

Estos abordajes críticos coinciden en señalar los límites de las teorías sociales clásicas (impregnadas de abstraccionismo, historicismo y binarismo) para comprender estas formas emergentes de vivir y estar en comunidad; tienden a verlas como unidades sociales homogéneas, un idílico retorno al pasado o al colectivismo autoritario, una amenaza a la democracia y una anulación del sujeto individual (Bauman, 2003; Touraine, 1996).

El énfasis *Acción colectiva y emergencias comunitarias en América Latina* surge a partir del reconocimiento y de la problematización tanto de estas dinámicas de acción colectiva y producción comunitaria como de sus comprensiones teóricas y abordajes metodológicos atrapados en la razón moderna y en la lógica disciplinar. Asimismo, se basa en una trayectoria investigativa y de elaboración conceptual que busca su caracterización y potenciación; luchas agenciadas por colectivos que resisten y generan alternativas frente a las múltiples formas de dominación presentes en América Latina.



En consecuencia, desde el énfasis se promueven y acogen investigaciones que se ocupen de diferentes experiencias emergentes de acción colectiva y construcción comunitaria, que busquen visibilizar sus contextos de emergencia, sus motivos, repertorios de movilización, sus efectos políticos y su potencia para producir subjetividades y sujetos sociales. También se pretende cuestionar los presupuestos epistemológicos, teóricos y metodológicos predominantes en el estudio de la acción colectiva y los procesos comunitarios, apostándole a la creación y experimentación de referentes

conceptuales y estrategias de abordaje pertinentes, tanto a su historicidad y singularidad como a la perspectiva crítica del doctorado y con el potencial instituyente de las que son portadoras.

Por ello, el énfasis se define en torno a las categorías de acción colectiva y emergencias comunitarias, que nos posibilitan visibilizar, comprender y animar luchas y experiencias colectivas contemporáneas de estar, actuar y crear juntos, que no queden atrapados ni se limiten a las formas clásicas de organización y movimiento social, tan valoradas por las ciencias sociales disciplinares.

## Campo de problematización

En el marco de la problematización y las perspectivas previas, las preguntas generales que orientan la construcción de pensamiento y conocimiento de este énfasis son:

- ¿Cuáles dinámicas y experiencias de acción colectiva, de producción de comunidad y de lo común están emergiendo actualmente en América Latina?
- ¿Cuáles sentidos y experiencias de comunidad podemos reconocer en las actuales luchas, procesos y escenarios sociales en América Latina?
- ¿Cómo reconocer, comprender y potenciar las subjetividades comunitarias presentes y configuradas en acciones colectivas que acontecen en América Latina?
- ¿De qué manera se están configurando los sujetos colectivos en estas acciones colectivas y procesos comunitarios?
- ¿Desde cuáles elaboraciones epistémicas y políticas configurar una perspectiva crítica de lo comunitario y lo común que posibilite abordar críticamente y potenciar acciones colectivas en América Latina?

## Proyectos de investigación

En el marco de las preguntas enunciadas, los estudiantes que se vinculan al énfasis elaboran y desarrollan sus proyectos alrededor de problemáticas, problematizaciones y problemas de investigación particulares. Los proyectos que se han inscrito a la línea, desde su propia singularidad, han incorporado y adecuado a sus problemáticas los interrogantes planteados.

Así, por ejemplo, el proyecto de la estudiante Margarita Vargas sobre el movimiento estudiantil universitario en el siglo XXI se pregunta cómo desde esta acción colectiva se han configurado sujetos colectivos y subjetividades políticas, enfatizando las expresiones estéticas y comunicativas.



Por otra parte, los proyectos de Nemías Gómez y John Alexander Castro, si bien tienen como referentes el fenómeno del barrismo, lo asumen como formas organizativas en las cuales emergen vínculos y sentidos de pertenencia comunitarios. En el primer caso, Gómez se ocupa de la participación de las mujeres en el barrismo y la emergencia de territorialidades y subjetividades femeninas particulares; en el segundo, Castro aborda en una de las barras bravas de Millonarios cómo se produce una subjetividad colectiva basada en la imitación, la fuerza y el “aguante”. Estos acontecimientos son abordados desde el rescate de las conceptualizaciones de Gabriel Tarde en diálogo con los referentes conceptuales aportados desde la línea y el énfasis.

## Convergencias

A partir de la interconexión de la serie discursiva del énfasis, se establecen posibles convergencias relacionadas con la línea de investigación. Si se considera pertinente, es posible utilizar el poliedro de inteligibilidad enunciado por Foucault (1982) en su texto “El polvo y la nube”.

En el contexto de lo expuesto y cuestionado, la serie discursiva del énfasis incorpora los conceptos de acción colectiva, comunidad, subjetividad social y sujetos colectivos. A continuación, me referiré brevemente a dichos conceptos.

## Del movimiento social a la acción colectiva

Las movilizaciones colectivas acontecidas en Europa y Norteamérica desde finales del siglo XVIII, y que se expandieron en los siglos siguientes, han sido abordadas desde las ciencias sociales a partir del concepto de movimientos sociales, entendidos 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 sistémicas, dando centralidad a los sujetos colectivos que los agencian y que se constituyen como tales en el propio movimiento (Melucci, 1995; Tilly y Wood, 2009).

En coherencia con la tendencia predominante en las ciencias sociales clásicas, este concepto de movimiento social asume una escala societal y presupone una mirada totalizante y estructural de la sociedad y su movimiento, despreciando otros fenómenos y acontecimientos a escala local, de menor continuidad temporal y que se mueven en planos más tácticos. Por ejemplo, para Touraine (1964) los movimientos sociales como acciones colectivas organizadas llevadas a cabo por agentes sociales que luchan por orientar el sistema de acción histórico; así, no toda acción colectiva es movimiento social: las luchas sociales solo buscan incidir en decisiones, pero no en transformar la sociedad; los movimientos reivindicativos se limitan a obtener recursos que otros poseen, pero no cambian las orientaciones culturales del sistema.



Dado que las luchas sociales de las que nos ocupamos asumen diferentes escalas, temporalidades, formas organizativas y repertorios de protesta, optamos por la categoría más amplia de acción colectiva, pues nos permite abordarlas, no de un modo no unitario, determinista y homogeneizante, sino desde una perspectiva que reconoce la pluralidad, la heterogeneidad y la indeterminación de dichas luchas.

Las acciones colectivas expresan múltiples conflictos e injusticias presentes en la sociedad, involucran la participación de diferentes colectivos afectados por ellas o identificados con estos, asumen formas de protesta variadas y sus efectos políticos son múltiples; de este modo, todo movimiento social es una acción colectiva, pero no toda acción colectiva asume la forma de movimiento, pues también lo son las protestas y movilizaciones puntuales, las revueltas populares, los procesos y las redes asociativas en torno a una demanda o a un proyecto compartido, las prácticas de resistencia y otras luchas que acontecen a escala local (Torres, 2007).

## La comunidad y lo comunitario

Señalábamos en la problematización del énfasis cómo uno de los rasgos característicos de las luchas sociales y culturales latinoamericanas recientes era reivindicar modos de vida, formas productivas y organizativas, valores y vínculos comunitarios. Sean los movimientos indígenas y de otros pueblos ancestrales, sean las organizaciones y luchas sociales de los campesinos, pobladores, mujeres, jóvenes y otros colectivos, sean las resistencias al extractivismo minero y a megaproyectos que buscan destruir territorios y tejidos sociales comunitarios, la referencia a la comunidad, lo comunitario y lo común son reiteradas.

Estas emergencias nos han planteado el desafío de construir una conceptualización al respecto que tome distancia de las imágenes y definiciones generalizadas de comunidad que la refieren a formas unitarias y homogéneas de vida social en las que prevalecen propiedades comunes; en estas miradas a la comunidad se le asocia a un territorio pequeño (barrio, localidad) o a una población homogénea (pobladores, beneficiarios de un programa, usuarios de un servicio), generalmente pobre o marginal, que comparte alguna propiedad común (necesidades, intereses, fines).

Para la construcción de un concepto de comunidad que dé cuenta de los fenómenos y las experiencias sociales referidas y que a su vez se convierta en una herramienta que reconozca y fortalezca su potencial crítico y emancipador, acudimos a las reflexiones contemporáneas provenientes de la sociología, de la filosofía política, de algunos intelectuales indígenas y de los estudios sobre luchas sociales latinoamericanas (Torres, 2013). A partir de dicha revisión y las elaboraciones del coordinador del énfasis, organizaré la conceptualización sobre la comunidad y lo comunitario alrededor de los siguientes tópicos: 1) la comunidad como interpelación y alternativa



anticapitalista; 2) comunidad como vínculo y sentido inmanente; 3) comunidad como potencia instituyente.

## La comunidad como interpelación al capitalismo

Un rasgo común de la categoría comunidad, desde su emergencia hasta la actualidad, ha sido su radical capacidad de cuestionamiento al capitalismo. Sea como modo de vida, como vínculo, como *ethos* o como utopía, la comunidad aparece como incompatible con la lógica, las relaciones y la ideología capitalista. Para Tönnies (1970, citado por Torres, 2013) la comunidad es una crítica ética al capitalismo y a sus efectos disociadores del tejido social y los valores comunitarios.

Ese mismo sentido impugnador y alternativo al capitalismo es el que enarbolan muchos movimientos indígenas de América Latina, y el que conceptualizan sus intelectuales. Para ellos, la comunidad es un modo de vida sobreviviente a la ocupación y dominación colonial y capitalista, pues su existencia se ha basado —desde tiempos inmemoriales— en la construcción de instituciones y prácticas económicas, sociales, culturales y políticas de tipo comunal o comunitario; además de la propiedad colectiva de los recursos naturales y sociales, las tradiciones de trabajo comunitario, como la *minka* andina y el *tequio* mexicano, la conformación de sistema de poder y de justicia comunitarios (Díaz, 2004, citado por Torres, 2013) o de símbolos y prácticas culturales comunales (Matos, 1982).

Este sistema comunal o modo de vida *comunalitario*, además de ser un referente de autonomía e impugnación de los pueblos originarios frente a la racionalidad hegemónica colonial, moderna y capitalista, también puede ser una fuente de inspiración y aprendizaje para otras poblaciones y colectivos hoy sometidos al capitalismo.

## Comunidad como vínculo y sentido inmanente

La emergencia y pervivencia de comunidades humanas y de vínculos comunitarios no está asociada ni puede entenderse como la sumatoria o confluencia de individuos, ni como la existencia de propiedades, atributos o intereses comunes. Tampoco podemos entender o conceptualizar lo comunitario desde lo individual, como lo han argumentado Lash (2001) y Maffesoli (1990). La comunidad no es ni la suma de individuos, ni de sus intereses o fines compartidos; tampoco puede pensarse como entidad unitaria y homogénea que actúa como un sujeto colectivo.

Lo que hace que podamos llamar a un colectivo humano comunidad es la presencia de un sentido inmanente, de un vínculo “espiritual”, de una “atmósfera psicológica” que lleva a que el sentimiento compartido de un nosotros que preexiste, subsiste y predomina sobre sus integrantes —lo que Kant denominó en su *Crítica del juicio* (1790) como *sensus communis*— sea entendido por él como el sentido que forma comunidad.



La comunidad es un sentido común, un mundo común, y ciertamente se sabe que los participantes pertenecen a la comunidad y no que la comunidad pertenece a los participantes. Este sentido comunitario es un sentimiento compartido “dentro del cual el participante no necesita ya nada más, porque contiene, además de cobijo y sustento, oras, modos de pensar, de sentir, percibir, expresar, experimentar, saber, soñar, creer, sufrir y morir” (Fernández, 2000, p. 149, citado por Torres, 2013). La psicología comunitaria lo define como una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, la cual forma parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en la que se puede confiar (Maya, 2009). Los elementos que le dan forma a esta valoración interpersonal pueden ser “la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con los demás, la voluntad de mantener esa interdependencia dando o haciendo por otros lo que uno espera de ellos, [y] el sentimiento de que uno es parte de una estructura más amplia, estable y fiable” (Maya, 2009, p. 73).

De este modo, una comunidad, para serlo, requiere la presencia de un sentido inmanente de la vida a la cual sus miembros pueden pertenecer; si no hay eso, no hay nada. Otros aspectos a los que se les suele considerar como rasgo esencial del vínculo comunitario —como la propiedad común o convivencia territorial, el reconocimiento de necesidades e intereses comunes o el establecimiento de fines comunes— por sí mismos no implican comunidad, así favorezcan su emergencia y sostenimiento.

Es el caso de las “comunidades de vecindad”, donde la experiencia compartida dentro de un mismo suelo, generalmente local, favorece la mayor densidad subjetiva de las relaciones, propiciando actitudes y acciones de cooperación, ayuda mutua y solidaridad. Lo anterior no significa que en todo espacio local “surjan” automáticamente comunidades o se les pueda equiparar como tales, como por ejemplo los conjuntos residenciales, donde la cercanía física no siempre garantiza vínculos comunitarios.

Por otro lado, también podemos afirmar que este *ethos* convivial que da sentido y cohesión comunitaria casi siempre busca “territorializarse”, en el efecto de construir o asentarse en “lugares” permanentes o transitorios, como es el caso del hogar para las comunidades de sangre, los altares, los sitios sagrados para las comunidades religiosas y los espacios de encuentro, celebración y movilización de las comunidades emocionales e intencionales: los fanes de un ídolo artístico, los hinchas de un equipo deportivo, los militantes de un movimiento social tienen lugares emblemáticos.

Asumir este “halo convivial” (Maffesoli, 1990) como condición de la existencia de las comunidades y los vínculos comunitarios permite afirmar que estos no necesariamente implican identidades, creencias y pensamientos unitarios. Una comunidad puede entenderse como convivencia plural de sujetos singulares o peculiares que se está permanentemente produciendo a partir de la creación y recreación de la intersubjetividad que mantiene



vivo el sentimiento que los une. Así, comunidad no se opone a diferencia, sino que se complementa: no está sustentada o proyectada en una identidad cultural; por eso requiere generar identificaciones entre sus partícipes sin anular su diferencia.

## Comunidad como potencia instituyente

Este carácter naciente de la comunidad es el que reivindican autores como Alberoni (1988) y Turner (1988), quienes retoman la categoría *communitas* para dar cuenta de una tensión que caracteriza todo proceso social en momentos de caos, de efervescencia social y de energía creativa. Estas ideas coinciden con las aportaciones de Castoriadis (2003) en torno al imaginario instituyente y con las nociones de natalidad de Hanna Arendt (Espósito, 2003, p. 124).

Alberoni (1988, p. 50) identifica comunidad con “estado naciente”, y lo encuentra en experiencias de descubrimiento y revelación, en la emergencia de alternativas a lo cotidiano; dicho estado trae aparejados la reestructuración del poder y el riesgo. El estado naciente no es momentáneo, es un proceso a través del cual un colectivo “explora las fronteras de lo posible, en el intento de realizar nuevas solidaridades”. En esa búsqueda aparecen las certezas, los métodos adecuados, las estrategias idóneas, la organización. De ese modo, el estado naciente es sustituido por la institución; por otra parte, la institucionalización sustituye al movimiento hasta que surge un nuevo proceso instituyente.

Entretanto, el antropólogo Turner (1988) retoma esta tensión a partir de la oposición entre estructura y *communitas*. Al estudiar los ritos de paso identifica tres fases: una preliminar, que corresponde al estatus que el neófito va a abandonar; una etapa intermedia, donde se produce la metamorfosis del iniciado, llamada liminal o de margen; y un último movimiento, en el que el pasajero se acomoda a un nuevo lugar en la organización social. La fase y el personaje liminales implican una situación extraña, indeterminada. Víctor Turner llama a esa situación interestructural. El transeúnte ritual no tiene nada: ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. Actualmente, esta condición de transeúntes la ostentan personajes como los inmigrantes, los adolescentes, los enamorados, los artistas y los *outsiders*, en general (Delgado, 1999, p. 111, citado por Torres, 2013).



## Subjetividad social y sujetos colectivos

Estas categorías son asumidas en el énfasis como perspectiva para abordar el campo problemático expuesto sobre acción colectiva y emergencias comunitarias desde la tradición del pensar crítico latinoamericano, en particular, a partir de las elaboraciones hechas por Hugo Zemelman en las

postrimerías del siglo XX. El esfuerzo de este pensador por organizar la comprensión de la realidad social desde la óptica de los sujetos y la subjetividad implica superar el análisis determinista y estructural, para dar paso a lecturas dialécticas, no deterministas y abiertas de la vida social, asumiéndola como movimiento permanente y abierto, “como una síntesis de pasado y posibilidades de futuro presente; esto es como lo dado que contiene lo porvenir” (Zemelman, 1994, p. 12).

La premisa inicial de considerar la realidad histórica social como un movimiento permanente e indeterminado en el cual se articulan procesos heterogéneos, se imbrican diferentes temporalidades (memorias, futuros) y confluyen y refluyen dinámicas objetivas y subjetivas, materiales y simbólicas, lleva a Zemelman (al igual que a otros autores como Castoriadis) a ver las sociedades y sus diferentes instituciones como estructuradas y estructurantes, como instituidas e instituyentes.

Desde esta perspectiva, los sujetos son vistos en su proceso de construcción como “condensadores de historicidad”: como resultado del devenir social y las memorias del pasado y, a su vez, como actores del presente y portadores de futuros posibles, pues desde sus experiencias configuran nuevos sentidos y posibilidades de acción. Concebidos los sujetos como formas particulares de existencia social se constituyen como mediadores de relaciones de poder y de lucha por la orientación de la vida social, condicionados por las circunstancias, a la vez con capacidad para hacer historia desde sus praxis, sus visiones y opciones de futuro.

Esta capacidad constructiva de realidad a escala microsocial desde la praxis humana lleva a reconocer el presente no solo como resultado de procesos previos, sino también como espacio de emergencia de futuros posibles. Esta noción de “presente potencial” lleva a Zemelman tanto a construir abordajes metodológicos que recuperan la noción de coyuntura como a incorporar un concepto de articulación de lo histórico social como “síntesis de múltiples determinaciones” y síntesis de múltiples posibilidades.

En esta construcción de realidad a través de su praxis los sujetos también se constituyen como tales. Así, los individuos, las poblaciones y los colectivos pueden devenir en sujetos sociales; transitar de sujetos producidos —estructurados desde fuerzas y dispositivos “externos”— a sujetos instituyentes, quienes desde prácticas sociales se desujetan y se afirman como tales en la medida en que configuran estrategias identitarias y ganan autonomía.

Tal experiencia pasa por la “transformación y constitución de subjetividades colectivas”, pues es en estas donde confluyen y se reelaboran tanto los factores estructurantes de la vida social como los procesos constructivos, de creación social. La subjetividad social tiene como ámbito de configuración y de producción no las grandes estructuras macrosociales, sino los microdinamismos sociales, que se dan a una escala molecular y cotidiana.



No se trata de la conciencia o del *cogito* y sus abstracciones, sino de una instancia compleja en la que convergen diferentes planos de la vida social y las dinámicas colectivas, así como de diferentes procesos individuales. La subjetividad “no puede entenderse como un campo definido en términos de sus manifestaciones, ya sean conductuales, de expectativas o perceptivas, sino de modo más profundo, desde su misma dinámica constitutiva y constituyente: ello nos remite a campos de realidad más amplios” (Zemelman, 1996, p. 104).

En la subjetividad social confluyen diferentes procesos culturales y psicológicos, como la memoria (como imaginarios, representaciones sociales y creencias) y la conciencia (como apropiación de la realidad, no solo racional). Como formas particulares de existencia social estas se constituyen como mediadoras de relaciones de poder y de lucha por la orientación de la vida social, condicionados por las circunstancias, a la vez con capacidad para hacer historia desde sus praxis y sus visiones y opciones de futuro. No se agotan en la conciencia racional ni en lo ideológico, sino que se configuran tanto en las profundas dimensiones de la vida social como en la dinámica de los conflictos sociales, en las prácticas sociales y el acontecer cotidiano.

La categoría de subjetividad remite a un conjunto de instancias y procesos de producción de sentido a través de las cuales los individuos y colectivos sociales construyen y actúan sobre la realidad, a la vez que son constituidos como tales. Involucra un conjunto de imaginarios, creencias, valores, ideas, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, cognitivas, imaginativas, volitivas, emocionales y eróticas, desde las cuales los individuos y los colectivos sociales elaboran su experiencia existencial y sus sentidos de vida, mientras que orientan sus prácticas sociales y sus relaciones con otros.

Como fuente de sentido y mediación simbólica precede y trasciende a los individuos; constituye nuestro yo más singular, el sentido de pertenencia a un nosotros y al conjunto social (Torres, 2000 y 2006). Esta manera de asumir la subjetividad social coincide con la de otros autores, para quienes esta categoría aparece como un concepto de mayor potencial analítico y emancipatorio que otras como conciencia, ideología o identidad, heredadas de las teorías sociales clásicas.

76  Así, para Calvillo y Favela (1995, p. 270) la subjetividad es “un conjunto de valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, consciente e inconscientemente, intelectuales, afectivos y eróticos” en torno a la cual se configuran las identidades, los modos de ser y actuar colectivos. Por su parte, Guattari (1996, p. 42) la define como “el conjunto de condiciones por las que instancias individuales o colectivas son capaces de emerger como territorio existencial sui referencial, en adyacencia o en relación con una alteridad, a la vez subjetiva”.

A partir de lo expuesto, la subjetividad cumple simultáneamente varias funciones: 1) cognoscitiva, pues, como esquema interpretativo y valorativo, posibilita la construcción de realidades como lecturas del mundo y como horizonte de posibilidad de lo real; 2) práctica, pues desde ella los individuos y los colectivos orientan sus acciones y elaboran su experiencia; 3) vinculante, dado que se constituye, a la vez que orienta y sostiene los lazos sociales; y 4) identitaria, pues aporta los materiales desde los cuales individuos y colectivos definen su identidad personal y sus sentidos de pertenencias sociales (Torres, 2006, pp. 63-64).

En la medida que la acción colectiva construye su identidad social conquista su autonomía frente a otros actores, elabora proyectos y visiones de futuro propios y se consolida como fuerza social con capacidad de incidir sobre las esferas públicas, donde se definen y construyen sus intereses. De esta manera podemos considerar a sus protagonistas como sujetos sociales. Dicha categoría aparece más amplia que otras como clase social o Sujeto Histórico, no solo por estar despojada de la imagen determinista y teleológica de estas, sino porque involucra distintas instancias constitutivas y supone diversidad de tiempos y universos simbólicos, y con ello múltiples construcciones posibles de futuro.

También podemos identificar algunas cualidades de la subjetividad, como son su carácter simbólico, histórico y social, así como su naturaleza vinculante, magmática, transversal y política (Torres, 2006, p. 91). Su naturaleza simbólica implica que no se puede acceder a su comprensión sino a través de los múltiples lenguajes humanos. La racionalidad de la ciencia, con su lenguaje analítico y abstracto, es insuficiente para atrapar la riqueza de las diferentes racionalidades que constituyen la subjetividad, teniendo más potentes para ello la poesía, la literatura, el cine, las artes plásticas, las tradiciones y las sabidurías populares.

La subjetividad es siempre de naturaleza contextual e histórica. La subjetividad social e individual está condicionada por estructuras más amplias y procesos de mediana y larga duración, los cuales, a su vez, están sostenidos por formaciones sociales específicas. Como fenómeno sociocultural complejo y dinámico, la subjetividad también posee su propia historicidad. Se hace y se deshace; puede ser transitoria o permanecer a lo largo del tiempo. Por ello, no está sometida a una evolución progresiva o a una dirección única. No es posible considerar la subjetividad como una realidad estática o ahistórica, como lo han pretendido algunos estudiosos desde categorías como las del inconsciente y las mentalidades colectivas.

Asumirla en su carácter social e histórico implica reconocer su carácter de productante y de producida; por un lado, se estructura por múltiples dinámicos que la condicionan, y por el otro, es estructurante de dichos procesos sociales, transformándolos y abriendo posibilidades de desenvolvimiento



histórico. La subjetividad es siempre alteridad, es el lenguaje, la historia y la cultura internalizada en cada sujeto. La subjetividad es siempre intersubjetividad; en lo individual están expresándose otras subjetividades. Como lo planteó Bajtin (1982) en sus conceptos de polifonía y dialogismo: cuando alguien habla, están presentes muchas voces.

La subjetividad también es de naturaleza vincular, si entendemos el vínculo como esa estructura sensible, afectiva, ideativa y de acción que nos une, nos “ata” a otro ser y con la cual el sujeto se identifica. Para Pichon-Rivière (1985, p. 87), el vínculo es la condición material de nuestra constitución subjetiva; para él, la identificación no está planteada como identificación a una imagen, sino a un rasgo de la estructura vincular que incluye modelos de significaciones que luego el sujeto reproduce.

La subjetividad es transversal a la vida social; no está circunscrita a un espacio y tiempo determinados, sino que en ella se condensan diferentes escalas existenciales, espaciales y temporales. Está presente en todas las dinámicas sociales y en todos sus ámbitos: tanto en la vida cotidiana y en los espacios microsociales como en las realidades macrosociales, tanto en la experiencia intersubjetiva diaria como en las instituciones sociales que estructuran una época o determinada formación social. También sintetiza diferentes temporalidades: la subjetividad, como actualización del pasado, es memoria; como apropiación del presente es experiencia; y como construcción de posibilidades es futuro.

Si bien es cierto que la subjetividad social cristaliza en instituciones, normas, costumbres, rituales y modos de hacer, su naturaleza es magmática, plástica, fluida, indeterminada. Esta elasticidad y fluidez magmática de la subjetividad explica su naturaleza dinámica, cambiante, su vocación liminal y su potencial de creación y novedad (Sánchez-Capdequí, 1999, p. 21). Como los imaginarios sociales, la subjetividad no se rige por la lógica identitaria ni por la causalidad, y es difícilmente conocible desde los esquemas interpretativos analíticos, formales, propios de la tradición de pensamiento occidental y de la teoría social clásica (Castoriadis, 2003).

La subjetividad social es política porque es escenario y vehículo de relaciones de poder. Como instituida, a través de ella se legitiman los poderes hegemónicos y se garantiza la cohesión social; como instituyente, la subjetividad alimenta los procesos de resistencia y posibilita la emergencia de nuevos modos de ver, de sentir y de relacionarse, los cuales además van contra el orden instituido y pueden dar lugar a nuevos órdenes de realidad. La obediencia, la sumisión, así como la desobediencia, la rebeldía y las visiones de futuro, se incuban en la subjetividad.

A partir de las consideraciones hechas sobre la subjetividad queda claro que cuando nos referimos al sujeto no estamos entendiéndolo como el sujeto unitario, racional, transparente, incondicionado y dueño de sí mismo,



aquel construido por la tradición filosófica moderna inaugurada por el *cogito* de Descartes (1980). Esta concepción universalista de sujeto ha sido duramente puesta en sospecha. Una crítica que llevó a que algunos pensadores proclamaran la “muerte del sujeto”, asumida como la inutilidad del concepto, para dar cuenta de las identidades y prácticas sociales contemporáneas.

Sin embargo, como lo plantea Judith Butler (2001, p. 21), “la crítica al sujeto no debe verse como una negación o un repudio del sujeto, sino más bien como una manera de interrogar su construcción como una premisa presupuesta y fundamentalista”. Asumir al sujeto como una construcción inacabada nos lleva a reconocer que dicha categoría adquiere en la literatura contemporánea dos connotaciones: como sujeto atado, amarrado a las estructuras de significación, de poder y de producción; y como sujeto que, reconociéndolo, se desata de dichos condicionamientos y construye nuevas realidades.

El llamado “rescate” o “regreso” del sujeto, experimentado en diferentes campos del pensamiento y de la investigación social en las tres últimas décadas, hace referencia a este sentido del sujeto como proceso, como movimiento de construcción de sí mismo a partir del reconocimiento, de la tensión y de la lucha contra las circunstancias que lo condicionan.

Para Zemelman (1996), la problemática de los sujetos sociales ha sido uno de los “agujeros negros” de las ciencias sociales, pues no se ha abordado suficientemente, o cuando lo han intentado los investigadores se han quedado cortos en reconocer su complejidad y profundidad. Desde su perspectiva, la reivindicación del sujeto en el debate contemporáneo tiene connotaciones epistemológicas y políticas. “La importancia del tema de los sujetos estriba en que constituyen un esfuerzo significativo para alcanzar una mejor captación de la realidad histórica, en tanto conforma un horizonte que articula diferentes planos de lo social” (1996, p. 97). En cuanto a las exigencias políticas, el rescate del sujeto resulta aún más necesario, ya que los poderes que regulan el orden mundial actual hacen todo lo posible por minimizarlo o anularlo, por quitar a los individuos y a los colectivos la posibilidad de pensar por sí mismos sus posibilidades de desenvolvimiento, condenándolos a un eterno presente, a un discurso único y a un conformismo que elimina todo horizonte utópico alternativo al orden imperante.

La categoría sujeto cobra importancia en la construcción de realidad social desde subjetividades emergentes. Se es sujeto, individual o colectivo, cuando se es capaz de reconocer los condicionamientos del contexto y se posee la voluntad para superarlos desde prácticas orientadas por visiones de futuro diferentes de las hegemónicas. En este marco, el sujeto representa una potencialidad realizada en función de alternativa de sentidos de lo social. Aunque en un sujeto se condensan las prácticas y las relaciones



sociales del entorno en que emerge, este, desde su praxis, es capaz de producir nuevos sentidos y relaciones sociales, así como escenarios de posibilidad, es decir, construye realidad.

La comprensión del ser humano no se puede reducir al plano de sus determinaciones estructurales (por ejemplo, al campo de las relaciones de producción) pues es también conciencia e imaginación. El ser humano como conciencia remite a la idea de sujeto actuante en momentos concretos del devenir histórico. La conciencia como visión del propio ser social y de sus horizontes de acciones posibles transforma al ser humano histórico en sujeto. “La voluntad de acción encarna una subjetividad en proceso de ampliación conforme se enriquece la capacidad de apropiación de lo real, y, por lo mismo, se produce una ampliación de la propia conciencia del sujeto” (Zemelman, 1996, p. 62).

Las consideraciones sobre sujeto individual tienen su correlato en la categoría de sujeto colectivo, planteada por Zemelman. La diferencia de la categoría de “sujeto histórico” propia de los relatos teleológicos del cambio social, concebido “en términos de un actor genérico homogéneo determinado objetivamente, llamado a construir una única realidad y desde una única subjetividad” (Zemelman, 1994, p. 42). El concepto de sujeto social, por el contrario, involucra diferentes instancias constitutivas y supone diversidad de universos simbólicos y, con ello, múltiples construcciones posibles de realidad.

Para el autor, un sujeto social es un nucleamiento colectivo que, compartiendo una experiencia e identidad colectivas, despliega prácticas aglutinadoras (organizadas o no) en torno a un proyecto, se convierte en fuerza capaz de incidir en las decisiones sobre su propio destino y el de la sociedad a la cual pertenece. En un sentido similar, para Sader (1993, p. 36), “el sujeto es una colectividad donde se elabora una identidad y se organizan las prácticas, a través de las cuales sus miembros pretenden defender sus intereses y expresar sus voluntades, constituyéndose en esas luchas”.

## Propuesta metodológica

El abordaje de la acción colectiva, los procesos comunitarios, la subjetividad social y los sujetos colectivos, exige la confluencia de diferentes perspectivas, tradiciones teóricas, campos de saber no académico y pluralidad de enfoques metodológicos. Más que un problema susceptible de diferentes aproximaciones teóricas es un campo problemático desde el cual podemos pensar la realidad social y el propio pensar que organicemos sobre dicha realidad.

Reconocer el carácter fluido y cambiante de las luchas sociales, los procesos comunitarios, los sujetos y las subjetividades sociales, también requiere una plasticidad y dinamicidad del pensamiento investigativo. Ello no es lo



que caracteriza a las construcciones teóricas de las ciencias sociales: mientras la vida social es cambiante y se ensancha, las teorías y los conceptos tienden a quedarse estancados. Es lo que Zemelman llama el desfase creciente entre realidad histórica y conocimiento social y la necesidad de superar el pensamiento teórico por el uso crítico de la teoría y el pensar epistémico.

En un primer momento, Zemelman se preocupó por reconocer que todas las teorías, como construcciones históricas, son susceptibles de ser comprendidas como tales y trabajadas en las investigaciones no tanto desde sus contenidos y afirmaciones sobre los campos de realidad en las que se produjeron, sino desde la reconstrucción de su lógica de construcción y recreación para dar cuenta de las nuevas realidades a las cuales se pretende investigar.

Posteriormente, reconocida la complejidad y singularidad de las realidades sociales objeto de investigación, propuso que las investigaciones sociales deben partir de reconocer esta historicidad de lo social, para dejarse interpelar por ella y acudir a los conceptos, no como contenidos acabados a ser “aplicados” o verificados, sino como posibilidades de abordaje de dichas problemáticas investigadas. Este pensar crítico abierto a múltiples sentidos es lo que Zemelman (2011) llamó primero pensar categorial, y luego, por sugerencia de un estudiante, pensar epistémico. Este desafío metodológico requiere para el autor “recuperar la imaginación y la intuición y, sobre todo, recuperar los sentidos de realidad” (p. 22).

En este sentido, desde América Latina han surgido metodologías que no se limitan a la comprensión crítica de los procesos colectivos, sino que además se proponen implicar a sus protagonistas como coproductores del conocimiento sobre los mismos, contribuyendo además a su empoderamiento como actores sociales. Acá se destaca el colombiano Orlando Fals Borda, quien no solo aportó a la crítica al colonialismo intelectual de las ciencias sociales, sino que planteó la posibilidad de una metodología comprometida con las luchas populares; su obra es en la actualidad un referente de otras metodologías y formas de producción de conocimiento, como la recuperación colectiva de la historia (Cendales, Peresson y Torres, 1990; Torres, 2014a), la sistematización de experiencias (Barragán y Torres, 2017), la investigación acción crítica y la investigación participativa dialógica (Ferrada, 2017). Este conjunto de metodologías participativas, más que rutas o procedimientos uniformes, han venido construyendo un conjunto de criterios desde los cuales pretendemos orientar los proyectos de investigación del énfasis y que a continuación se sintetizan (Torres, 2014):

1. Metodologías que toman distancia crítica con los modos de investigación institucionalizados en el mundo científico, en la medida que reconocen su subordinación al poder hegemónico (imperial, capitalista, moderno-colonial) y su desprecio por otras formas de saber.



Posicionamiento que se entronca en la larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano y se nutre de los aportes de las propuestas investigativas participativas que se gestaron desde la década de los setenta del siglo pasado como reacción al modelo de ciencia social que se impuso en el contexto del desarrollismo (Fals Borda, 1970).

2. Metodologías que se asumen como críticas. A la vez que develar situaciones, contextos y estructuras de opresión e injusticia, favorece la transformación de individuos y colectivos en sujetos autónomos capaces de enfrentar dichas circunstancias adversas y romper las relaciones que las perpetúan. Su opción liberadora también está asociada a su identificación con valores, voluntades y proyectos portadores de nuevos sentidos de organización de la vida colectiva alternativas al capitalismo, a través de la convicción de que “otros mundos son posibles”.
3. Prácticas investigativas “localizadas”. Un rasgo propio de estos enfoques alternativos ha sido su contextualismo y su historicidad; es decir, que el punto de partida de toda acción investigativa es el reconocimiento de la realidad histórica en la que se enmarca y a la que se pretende transformar. Por ello, las preguntas que orientan las investigaciones generalmente tienen origen en la problematización, la interpretación y el posicionamiento de los actores sociales y los investigadores frente a problemáticas y desafíos compartidos.
4. Investigaciones articuladas a procesos sociales y de acción colectiva. En la medida que reconocemos que la emancipación no depende de un acto de voluntad aislada, sino que es un proceso social agenciado por fuerzas que resisten y se oponen al sistema de opresión, nuestras prácticas investigativas son el resultado de acuerdos con colectivos, organizaciones, movimientos y redes sociales que deciden realizarlas como una posibilidad de fortalecimiento de sus opciones y de sus acciones. Esta articulación con prácticas sociales específicas también implica que el conocimiento que se genere tienda a generar transformaciones en las mismas, así como en los sujetos que las agencian.
5. Metodologías de borde que no se definen ni se subordinan a la lógica institucional de la investigación disciplinar. No por capricho o moda académica, sino por la propia naturaleza de los sentidos que la animan y de los problemas de los que se ocupan: su interés emancipador y su intención de comprender para transformar procesos y prácticas sociales singulares impone abordajes que atraviesan fronteras institucionales, epistemológicas y metodológicas. De este modo, las investigaciones que realizamos casi siempre se sitúan entre los



mundos académico y popular, entre la producción de conocimiento y la acción política; estar móvil y en los intersticios permite ver y hacer cosas inimaginables e imposibles desde los “centros” de la institucionalidad académica y científica.

6. Investigaciones que promueven la participación de los colectivos y las organizaciones en las decisiones del proceso investigativo; con ellas se acuerda y se define el por qué (justificación) y el para qué de la investigación (objetivos), el qué se va a investigar (el problema) y el cómo hacerlo (metodología), a quiénes se involucrará en cada momento del proceso y qué se hará con los resultados. En casi todas las ocasiones se forma un equipo responsable de la investigación, que asume la corresponsabilidad en la recolección de la información, en su análisis e interpretación y en la escritura de resultados.
7. Unas prácticas investigativas que propician la formación de colectivos de conocimiento. Identificados con los enfoques participativos, nuestras investigaciones involucran como sujetos de conocimiento a personas “del común”, que formando parte de los procesos organizativos con los que se acuerda realizar las investigaciones deciden participar en los equipos que la llevan a cabo. Para que la participación no se quede en una promesa, se generan condiciones y procesos de formación de dichos colectivos a través de la apropiación del enfoque metodológico y de las estrategias y técnicas que se asumen en cada proyecto.
8. Propuestas investigativas que se relacionan críticamente con lo teórico. En la medida que privilegiamos la historicidad y singularidad de los procesos y las emergencias sociales y no la aplicación de marcos teóricos previos, partimos de reconocer los factores y sentidos que estructuran los problemas de estudio y la manera como los sujetos categorizan e interpretan dichas realidades. Una vez hecho el reconocimiento de estas lógicas y estos significados, acudimos a los referentes conceptuales y teóricos que consideramos pertinentes para profundizar o problematizar la lectura inicial de los hallazgos; de este modo, el uso que damos a lo teórico no es deductivo (adecuar una realidad a un marco interpretativo previo) ni inductivo (“descubrir” las teorías implícitas) sino transductivo. Es decir, provocamos una dialéctica entre la comprensión de lo particular y la interpretación en marcos más generales, lo que permite la creación conceptual y la comunicación a otras realidades similares. Asumimos las teorías como formas de racionalidad surgidos en contextos epistémicos e históricos específicos con la potencialidad de recrearse para interpretar nuevas realidades.



9. Prácticas de producción de conocimiento que promueven el “diálogo de saberes”. Al reconocer que la pluralidad de dimensiones y sentidos que configuran los procesos sociales y de acción colectiva no puede ser atrapada desde una sola racionalidad o sistema cultural, nuestras investigaciones procuran la confluencia —casi siempre conflictiva— de diferentes formas de pensar, interpretar y narrar la realidad. Partiendo de los saberes, los lenguajes y las formas de comprensión propias de los actores sociales participantes, el abordaje de las preguntas que orientan las investigaciones también involucra otras perspectivas y lenguajes provenientes del campo científico, artístico o de las sabidurías ancestrales y populares, que permitan cuestionar y ampliar la mirada del colectivo y generar nuevas lecturas sobre las problemáticas investigadas.
10. Investigación que asume lo metodológico como una práctica flexible. Frente a la racionalidad instrumental de la investigación que privilegia diseños rígidos, estrategias y técnicas estandarizadas, desde nuestra perspectiva las metodologías son construcciones que deben ser asumidas de una manera crítica y creativa. Ello ha posibilitado que en nuestras investigaciones haya una preocupación permanente por adecuar e innovar las estrategias y los procedimientos empleados, en función de la singularidad de los sentidos, los sujetos y las preguntas que definen cada proyecto; así, por ejemplo, en la recuperación colectiva de la historia hemos creado unos “dispositivos de activación de memoria” (paseos del recuerdo, museos comunitarios, tertulias) que a la vez que provocan relatos sobre los temas afianzan los vínculos y los sentidos de pertenencia colectiva (Torres, 2014a).
11. Prácticas de producción de conocimiento reflexivas. Dado que reconocemos la presencia de lo subjetivo en todo proceso de construcción de conocimiento, y por tanto, la imposibilidad de ser “objetivos”, nuestras investigaciones acogen el principio de reflexividad, el cual implica someter a escrutinio crítico cada una de las estrategias, decisiones y operaciones metodológicas, así como la construcción y explicitación de criterios que las orientan. De este modo, la investigación social crítica también puede considerarse como “investigación social de segundo orden” (Ibáñez, 1994) pues es capaz de generar conocimiento crítico sobre sí misma, como lo evidencia nuestra permanente preocupación por sistematizar y discutir nuestro enfoque.



## Poliedro de inteligibilidad del énfasis

Dimensión	Problematización	Conexión con serie discursiva
<b>Ontología</b>	<p>¿Cuáles son las formas de acción colectiva, de producción de comunidad y de lo común que están emergiendo actualmente en América Latina?</p> <p>¿Cuáles sentidos y experiencias de comunidad podemos reconocer en las actuales luchas y procesos sociales en América Latina?</p>	Crítica y ficción
<b>Epistemología</b>	<p>¿Cómo han sido abordados desde las ciencias sociales la acción colectiva y los procesos comunitarios contemporáneos?</p> <p>¿Desde cuáles elaboraciones epistémicas y políticas se puede configurar una perspectiva crítica de lo comunitario y de lo común que posibilite abordar críticamente y potenciar acciones colectivas en América Latina?</p> <p>¿Cómo pensar la subjetividad social y los sujetos colectivos desde una perspectiva crítica?</p>	Crítica y ficción
<b>Ética</b>	<p>¿De qué manera las luchas sociales emergentes y los procesos comunitarios son portadores de nuevos sentidos y formas de vida en común?</p>	Ficción y experimentación
<b>Estética</b>	<p>¿De qué manera las actuales modalidades de acción colectiva y de construcción comunitaria producen expresiones y creaciones simbólicas y estéticas?</p> <p>¿Cómo la emergencia de sentidos, vínculos y visiones de sentido gestadas desde las luchas sociales y procesos comunitarios generan nuevas formas de vida en común?</p>	Ficción y experimentación
<b>Política</b>	<p>¿Cómo las luchas sociales contemporáneas y los modos de vida, vínculos y prácticas comunitarias constituyen una resistencia a la política hegemónica?</p> <p>¿De qué manera las actuales luchas sociales y revueltas comunitarias son portadoras de formas de poder alternativas al capitalismo y a la democracia liberal?</p>	Ficción y experimentación
<b>Historia</b>	<p>¿Cómo se evidencian en las actuales luchas sociales y en los procesos comunitarios huellas de su historicidad de larga, mediana y corta temporalidad?</p> <p>¿Cuáles características poseen estos procesos y acontecimientos de acción colectiva y producción de comunidad y de lo común?</p>	Ontología y experimentación
<b>Espiritualidad</b>	<p>¿Cómo estos procesos y acontecimientos de acción colectiva y producción de comunidad y de lo común posibilitan la renascencia y la emergencia de espiritualidades emancipadoras?</p>	Experimentación



<b>Metodología</b>	<p>¿Cómo abordar estas luchas sociales y experiencias comunitarias y de producción de lo común a partir de la tradición metodológica crítica latinoamericana?</p> <p>¿Qué posibilidades e implicaciones de participación de los sujetos sociales hay en la producción de conocimiento sobre sus prácticas y experiencias de acción colectiva y construcción de comunidad?</p> <p>¿En qué medida estas metodologías co-implicativas y de estrategias expresivas y estéticas favorecen la visibilización y el ensanchamiento de subjetividades sociales instituyentes?</p>	Ficción y Experimentación
--------------------	--	---------------------------

## Referencias

- Alberoni, F. (1988). *Movimiento e institución*. Editorial Nacional.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores.
- Barragán, D. y Torres, A. (2017). *Sistematización como investigación interpretativa crítica*. Editorial El Búho y Corporación Síntesis Bogotá.
- Bauman, S. (2003). *Comunidad. La búsqueda de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del “postmodernismo”. *Revista de estudios de género La ventana*, 2(13), 7-41. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5202163.pdf>
- Calvillo, M. y Favela, A. (1995). Los nuevos sujetos sociales. Una aproximación epistemológica. *Revista Sociológica*, 10(28), 1-22. <http://www.sociologiamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/677/650>
- Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Cendales, L., Peresson, M. y Torres, A. (1990). *Los otros también cuentan. Elementos para una recuperación colectiva de la historia*. Dimensión educativa.
- Descartes, R. (1980). *El discurso del método*. Alianza.
- Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Punta de lanza.
- Fals Borda, O. (1994). *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Tercer Mundo Editores.
- Ferrada, E. (2017). La investigación participativa dialógica. En S. Redón y J. F. Ángulo (eds.), *Investigación cualitativa en educación* (pp. 177-189). Miño y Dávila.



- Foucault, M. (1982). El polvo y la nube. En J. Léonard, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (pp. 37-53). Anagrama.
- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Editorial Carpe Diem.
- Guattari, F. (1994). La refundación de las prácticas sociales. *Revista Letras*, 24.
- Ibáñez, J. (1994). *El regreso del sujeto*. Siglo XXI Editores.
- Kant, E. (1978). *Crítica del juicio*. Porrúa.
- Lash, S. (2001). La reflexividad y sus dobles. En U. Beck, A. Giddens y S. Lash. *Modernización reflexiva* (pp. 137-208). Alianza.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Icaria.
- Matos, J. (1982). *Haciendas, comunidad y campesinado en el Perú*. IEP.
- Maya, I. (2009). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*, 2(3), 69-109. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/399/511>
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.
- Pichon-Rivière, E. (1985). *Psicología de la vida cotidiana*. Editorial Nueva Visión.
- Sader, E. (1993). *Cuando nuevos personajes entran en escena*. Paz e Terra.
- Sánchez-Capdequí, C. (1999). *Imaginación y sociedades: una hermenéutica creativa de la cultura*. Tecnos.
- Tilly, C. (1995). Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas. *Revista Sociológica*, 28(10), 13-36. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/667/640>
- Tilly, C. y Wood, L. (2009). *Los movimientos sociales. Desde sus orígenes hasta Facebook*. Crítica-Grijalbo.
- Torres, A. (1997). *Movimientos sociales y organización popular*. UNAD.
- Torres, A. (2006). Subjetividad y sujeto. Perspectivas para abordar lo social y lo educativo. *Revista Colombiana de Educación*, 50, 86-103. <https://www.redalyc.org/pdf/4136/413635244005.pdf>
- Torres, A. (2007). *Identidad y política de la acción colectiva. Organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá 1980-2000*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Torres, A. (2008). Investigar en los márgenes de las ciencias sociales. *Folios*, 27, 51-62. <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n27/n27a05.pdf>



- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad*. Editorial El Búho y CINDE.
- Torres, A. (2011). *Movimientos sociales. Trayectorias históricas y desafíos contemporáneos*. Editorial Educar.
- Torres, A. (2014). Producción de conocimiento desde la investigación crítica. *Nómadas*, 40, 69-83. <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n40/n40a05.pdf>
- Torres, A. (2014a). *Hacer historia desde abajo y desde el sur*. Editorial Desde Abajo.
- Torres, A. (2018). *Pensar epistémico, educación popular e investigación participativa*. Editorial Nómadas.
- Torres, A. (2020). *La comunidad en movimiento. Resistencias, renascencias y emergencias comunitarias en América Latina*. Editorial Desde Abajo.
- Touraine, A. (1964). *Sociología de la acción*. Península.
- Touraine, A. (1996). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Zemelman, H. (1987). *Conocimiento y sujetos sociales*. El Colegio de México.
- Zemelman, H. (1994). Racionalidad y ciencias sociales. *Anthropos. Boletín de información y documentación. Suplementos*, 45, 5-23. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/57753>
- Zemelman, H. (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. El Colegio de México.
- Zemelman, H. (2011). Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento. En I. Sánchez y R. Sosa (coords.), *Los desafíos del pensamiento crítico en América Latina* (pp. 21-49). UNAM y Siglo XXI Editores.





# Línea: Poder, política y sujetos colectivos

## Énfasis: Territorialidades, resistencias sociales y producción biopolítica de lo común

Oscar Useche-Aldana Ph. D.\*

Luisa Fernanda Cortés\*\*

Andrés García\*\*\*

Wilson López\*\*\*\*

### Introducción

La línea “Poder, política y sujetos colectivos” del Doctorado en Estudios Sociales ha constituido diversos campos de indagación a partir de las problematizaciones que dieron origen al programa del doctorado y de los proyectos de investigación presentados por los estudiantes. Estos se han convertido en campos problemáticos que configuran los énfasis. El que se

---

\* Doctor en Paz, Conflictos y Democracia de la Universidad de Granada. Director de la línea “Poder, política y sujetos colectivos” y del énfasis *Territorialidades, resistencias sociales y producción biopolítica de lo común* del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

\*\* Candidata a doctora del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

\*\*\* Candidato a doctor del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

\*\*\*\* Doctorando del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.



presenta en este texto responde a la serie conceptual de territorialidades-resistencias sociales y producción biopolítica de lo común.

El despliegue de la problematización de la línea transita por las emergencias de nuevas políticas y éticas para la vida; esto es, por los espacios y procesos en los que se constituyen las formas de existencia y se incorporan los problemas y potencias que crean lo nuevo en el orden de lo posible. Los contextos del poder y los modos singulares que asumen las resistencias recomponen los procesos sociales y culturales y auspician la emergencia de territorialidades otras.

En esta dirección se han incorporado las investigaciones sobre el acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social, así como el problema de la reconstitución de lo común; tarea que se ha venido adelantado a partir del 2010. Así mismo, el trabajo de la candidata a doctora Luisa Fernanda Cortés: *Juventudes por el derecho a la ciudad: trayectos de las resistencias territoriales juveniles en el suroriente de Bogotá*; el del candidato a doctor Andrés García: *Territorios indígenas, formas otras de vida, resistencia y Derecho* y el del doctorando Wilson López: *El arte visual callejero como emergencia territorial y su capacidad creadora para la transformación cultural*, cuentan con una importante producción bibliográfica y con la participación en diálogo en numerosos seminarios, encuentros, paneles y otros espacios de socialización de conocimiento.

La convergencia crítica de estas investigaciones se sitúa en la capacidad de crear nuevos mapas de relaciones y de conceptos, vinculados a una perspectiva genealógica y acontecimental, que fungen como espacios de emergencia de múltiples posibilidades que pueden ser ficcionalizadas y dinamizadas como vectores de experimentación que cuestionan las lógicas y las relaciones del poder legitimado (Lazzarato, 2006). A continuación, expondré las grandes líneas de convergencia en el énfasis de *Territorialidades, resistencias sociales y producción biopolítica de lo común*.

## **El problema de las emergencias territoriales de las resistencias sociales**

Una importante confluencia que ha aflorado en los proyectos de investigación del énfasis, al abordar el problema territorial, es la necesidad de tejer una relación profunda entre vida, espacio y convivencia pacífica. Esta cuestión despliega elementos singulares al referirse a los asuntos relativos a los lazos culturales que tejen la producción de lo común en conexión con la memoria de la tierra; en el mismo sentido, se tratan las expresiones estéticas que erigen los territorios simbólicos. La problematización tiende a hacerse mucho más compleja al analizar lo concerniente a los territorios urbanos.

En el marco de estos problemas se controvierten los lugares comunes y naturalizados que definen el territorio, que observan una sola cara del poder



en la disputa por la hegemonía cultural y moral, banalizando la dimensión estética y ubicando al problema ecológico como una externalidad de la economía. El filo de la crítica va dirigido a denunciar el desprecio por lo minoritario mientras que se otorga todo el crédito a los procesos de representación que convalidan la política mayoritaria en los movimientos de configuración de lo público. El pensamiento crítico se propone deshacer esta lógica del poder y de la política, cuya enunciación transita por los grandes discursos de lo social que simplifican su campo de posibilidades al balance o al conflicto entre la capacidad de ordenamiento que se asigna al Estado, o la pretensión de unificador y regulador general que se le otorga al mercado.

En este énfasis, se presta la máxima atención a la microfísica social, a la molecularidad de los encuentros y a las composiciones que ocurren en la multiplicidad que habita en la vida cotidiana y en los espacios de proximidad. Esto contribuye a dotarnos de dispositivos de análisis muy potentes. La existencia misma del mundo social depende de las fuerzas que se juntan y cooperan deviniendo potencia común (Spinoza, 1999), instaurando acontecimientos propios de la comunalidad que circulan co-creando, inventando la red ecológica que sostiene la vida.

La invención es una fuerza constitutiva, porque al combinar, al agenciar, permite que se encuentren fuerzas que quieren expresar una nueva potencia, una nueva composición, haciendo emerger y convertir en actuales las fuerzas que eran solamente virtuales. (Lazzarato, 2006, p. 61)

Uno de los problemas para la constitución de territorios modernos de los poderes centrales, especialmente en esa vasta diversidad que prolifera en el Sur Global, y en esos confines que la tradición indígena denominó Abya Yala (Cuevas, 2009), ha sido el permanente trámite de los conflictos a partir de las perspectivas más conservadoras del poder y del desarrollo. Esto no ha hecho más que producir territorios en disputa, en donde fuerzas provenientes del pasado, o los para-Estados surgidos de la criminalidad, o los proyectos revolucionarios que en principio exaltaron las injusticias y la indignación de los pueblos sometidos, o los agentes estatales, han coincidido en comportarse como fuerzas de ocupación que están en una sucesión de contiendas bélicas que buscan imponer sus propias soberanías.

El tipo de territorialización que ha promovido estas fuerzas confrontacionales desarrollan formaciones territoriales que hacen que proliferen máquinas de muerte, destinadas a contener la emergencia de lo múltiple, con experimentaciones letales como las de los Estados de excepción, o la transfiguración de los ciudadanos en refugiados carentes de derechos (Agamben, 2003) que vaciaron de contenido hace mucho tiempo el paradigma de la ciudadanía moderna. Haesbaert (2011) define algunas de sus modalidades más radicales de la siguiente manera:



Se trata de organizaciones estructuradas (aunque también, con un grado de imprevisibilidad y “desregulación” de sus acciones), con una estrategia territorial muy dinámica, bien montada en términos de un territorio-red (o de la articulación de varios, según la perspectiva), pero que de ninguna manera funcionan ajenas a las otras formas de organización territorial, tanto conjugándose con estados-naciones como con poderes locales o con redes globales. (p. 253)

De otra parte, desde las resistencias, al desarrollar herramientas analíticas fundadas en la micropolítica del deseo (Guattari, 1995), se hacen posibles nuevas cartografías del habitar. Con ellas se puede registrar campos potenciales que exploran la emergencia de modos de existencia de los que se dotan los seres humanos, así como su inscripción en las redes ecológicas que definen los vasos comunicantes entre el mundo social y los procesos de la vida propios de las relaciones que establecemos con la biosfera. Estos procesos se van configurando en un constante intercambio en los encuentros con los otros, con las otras y con lo otro, e inciden, y a la vez reciben el influjo de las máquinas de subjetivación y de la constitución de sujetos propios de estas composiciones.

Con esta lente se avanza en el examen del nacimiento de fuerzas nuevas en sectores sociales, como el de los jóvenes que anuncian otras maneras de habitar el espacio de nuestras ciudades convulsionadas. Son preguntas que los jóvenes urbanos están formulándose. El campo de problemas que se ha definido en estas investigaciones bebe de la visión de Deleuze y Guattari (1997) que concibe los territorios como rizomas que se extienden a saltos y se organizan por intensidades antes que por evoluciones lineales o dicotómicas. Una de las formas de experimentación que encontramos es la de las redes y subredes maleables y móviles que resuenan alrededor de las prácticas que se desarrollan en expresiones microterritoriales que no responden a un centro específico de organización.

Con esto, se alude a territorios de composición múltiple en los que se mezclan fuerzas de diversa proveniencia y cuya referencia a una unidad territorial, o a la constitución de sujetos de tales territorios, solo hace parte de una dinámica continua que produce variaciones que hacen siempre relativa la idea de totalidad. Es en ese sentido que el territorio no existe antes de la conjugación de las fuerzas en juego. Es decir, se deviene territorio por la vía de una combinación de movimientos de territorialización-desterritorialización-reterritorialización.

Al asentarse sobre el espacio a unos tiempos y ritmos singulares se intenta darle consistencia a la vida de las comunidades. Generalmente esto ocurre por la vía de la territorialización, es decir, por el camino de ser “capturado por unos aparatos geométricos, semiológicos o interpretativos rígidos que hace que en nuestra vida no podamos abrirnos hacia un acto creador”.



Ser territorializado sería como “estar capturado sin posibilidad creativa” (Garavito, 2000, p. 80).

La historia colombiana está llena de momentos de territorialización asociados a la difusión de distintos tipos y niveles de violencia. De esta manera, pululan los imaginarios de que el sostenerse en un territorio depende de la modulación de distintos umbrales de violencia o que los agentes de la territorialización violenta son decisivos en mayor grado que la densidad en la configuración del tejido social y de la trama institucional, puestos a prueba por la supuesta irremediable presencia de la coacción, la amenaza y la muerte. Así, la irrupción de las violencias del narcotráfico y del paramilitarismo, además de la amenaza guerrillera, podía hasta cierto punto ser tolerada siempre que se mantuviera en el exterior de las fronteras de los territorios de la prosperidad. La interioridad normalizada podría sobrevivir y expandirse siempre que se mantuviese relativamente integrada y cohesionada alrededor de la institucionalidad vigente, gobernada por la política mayor que dominan los centros de poder.

Pero la sociedad es un organismo vivo en constante movimiento y su carácter contingente hace que la suerte de una u otra hegemonía sea correlativa a los acumulados sociales provenientes de la fuerza molecular, en los que se cocinan los intercambios y se dinamizan los agenciamientos. Esto es particularmente visible en los territorios urbanos: “[...] el cuerpo y lo urbano siempre están [...] en danza, es decir, en estado de agitación permanente” (Delgado, 2002, p. 111).

En estos procesos propios del poder se juega igualmente la capacidad de las regulaciones culturales, el peso de las tradiciones, de los valores, así como la solidez de las instituciones económicas y políticas que se vayan construyendo en medio de los conflictos que suscita la relación entre lo instituyente y lo instituido. El caso de las comunidades de jóvenes de los barrios empobrecidos de las comunas de Bogotá, que analiza la investigación de Luisa Cortés, pone esta verdad en evidencia, mostrando el repertorio de posibilidades que se abren para la juventud que resiste:

*Tomaron una distancia de la lógica dualista que los ubicó como víctimas o como victimarios en medio de las interacciones al interior de sus barrios, estableciendo una trayectoria vital diferente en la que ha sido posible producir nuevos sentidos de lo urbano juvenil, a través de sus prácticas culturales, deportivas y los repertorios estéticos y políticos con los que potencian la transición del destino, a la decisión y acción (Cortés, 2021). Y se apoya en la reflexión de Raúl Zibechi (2004): “En las metrópolis, corazón de la capital y de la dominación, los de abajo son capaces de abrir espacios autónomos desde los que resisten al sistema, lo desafían y en los que construyen nuevos mundos”. (Zibechi, 2004, citado en Cortés, 2021, p. 15)*



Es esa expresión del común, como eclosión de la creatividad y proliferación de la diferencia, lo que hace de la potencia inherente a la multiplicidad un devenir resistente. El mundo constituido dominante se ve obligado a intentar contener esa red de fuerzas en gestación mediante cambios y adaptaciones de los dispositivos de gobierno. De ahí se derivan las transformaciones en el sistema de producción, en el ordenamiento territorial y en las modalidades de ejercicio del poder de la sociedad mayoritaria. El supuesto de la modernidad liberal era el que una mayor institucionalidad social y política, a la vez expresión y productora de cohesión, derivaría en una menor vulnerabilidad del sistema a la violencia y al conflicto bélico, a la vez que supondría una mayor capacidad de inclusión de la diversidad.

El núcleo social usufructuario de la prosperidad económica y del poder político, aunque no abandonó el discurso de la unidad del todo de la nación, reclamando la soberanía, abonó el camino de las sociedades de control (Deleuze, 2005), aquellas que reciclan las instituciones de disciplinamiento de los cuerpos (Foucault, 2003); y mutó hacia el ejercicio bioeconómico del capitalismo post-fordista cognitivo (Fumagalli, 2010) y las sociedades de vigilancia total (Zuboff, 2020).

No obstante, el mundo diagramado por los poderosos aparece ahora poroso a todas las miserias sociales y a las violencias de esos otros territorios donde habitan los *alliens*, los negros empobrecidos, los indios renuentes al tipo de progreso que se fragua en un mundo extraño para ellos. Igual que los espacios que forjan los colonos sin ley, o los campesinos aferrados a sus parcelas siempre al borde de la extinción, o las riadas de migrantes que se siguen extendiendo por oleadas, rastreando las bonanzas de recursos naturales, o simplemente buscando sobrevivir; todos tradicionalmente excluidos y sin mayores ligámenes con la vida sociocultural y política construida por las élites centrales.

Los códigos que territorializan, identifican y sujetan se ven resquebrajados. Cada vez son más los que se fugan de ellos encarnando designaciones de intensidad en cuerpos individuales o colectivos que emprenden el éxodo y adoptan lógicas nómadas, periféricas, que no son de fácil captura por las instituciones de los centros basados en la representación y en la delegación. Así lo describe Deleuze (2005):

Es verdad que, en el centro, las comunidades rurales quedan atrapadas y regladas en la máquina burocrática del déspota, con sus escribas, sus sacerdotes, sus funcionarios; pero, en la periferia, las comunidades emprenden una especie de aventura, con otra clase de unidad, nómada en este caso, en una máquina de guerra nómada, y se descodifican en lugar de dejarse sobredecodificar. Hay grupos enteros que se escapan, que se nomadizan: no como si retornasen a un estadio anterior, sino como si emprendiesen una aventura que afecta a los grupos sedentarios, la llamada exterior, el movimiento. (p. 329)



En los barrios de nuestras ciudades también emergen los jóvenes de la esquina, del *parche* del rap y del metal; hijos del destierro de sus padres, que también han sido producidos como sujetos clasificados por la taxonomía del poder como otros de los “condenados de la tierra” (Fanon, 1999), pero que también resisten buscando convertir en acontecimiento de liberación las líneas de fuga del territorio en el que han sido confinados.

*Ante un escenario en el que la muerte se había empeñado en mostrar su rostro diariamente, transitando sin fronteras, ni límites generacionales, los jóvenes de los sectores populares se encontraron ante sí el necesario paso del destino a la decisión. Reconociendo que, si bien no se escoge la condición, ni el lugar en el que se nace, sí es posible decidir la manera en la que se asume la propia existencia y los marcos de acción creativos ante los cuales hacer frente a estos contextos. (Cortés, 2020)*

Por sus narrativas y prácticas disruptivas circulan distintos tipos de construcción de los territorios que muestran que la definición de la nación y los títulos de ciudadanía de derechos que ofreció la modernidad no son, en esta región latinoamericana, más que un cuenco vacío que simboliza la agudización de la crisis social e institucional que nos agobia. Los poderes de centro han sido renuentes al diálogo con otras formaciones culturales como los indígenas o las comunidades afro-descendientes, los pequeños campesinos o las minorías de palenqueros y raizales que han sido menospreciadas y marginadas. Ignoran, o lo que es más, aniquilan (Santos, 2011) aquellas cosmovisiones en las que lo fundamental es integrarse con la tierra a través de movimientos de creación-conexión de la potencia humana multiplicada a través de lo *terrágeno*.

Según Edgar Garavito (2000), mantener el cuerpo en relación con las fuerzas de la tierra, como los nómadas del desierto, es lo que posibilita encontrar y beber de esa potencia que trasmite el territorio, que es la fuerza de la vida. Esta fuerza telúrica es la que abre otras posibilidades de emergencias territoriales, pues: “[...] la tierra es la desterritorializada, la que no se somete a los territorios como formas, sino que más bien en su dinámica fluye por fuera del territorio” (p. 82). Así, el territorio puede hacerse territorialidad, emergiendo como lugar y ya no solo como espacio físico de las transacciones, trasmutando en nicho para la vida. En la investigación sobre lo común y los bienes comunes que he coordinado como parte del grupo de trabajo “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), así lo hemos aprendido:

El territorio es un campo de relaciones profundas que, en su origen, se configuran desde las resonancias que produce el contacto con la tierra. La modernidad occidental concibió el territorio como un proceso económico y social de carácter histórico; sin embargo, la lógica mecanicista fue generalizando una racionalidad que dejó de percibir la tierra y el cosmos como organismos vivos, para representarlos como una sucesión de



partes que no tienen vida por sí mismas y que, en últimas, pierden su característica de ser una comunidad dinámica de sujetos (humanos y no humanos), lo que los reduce a una maquinaria productiva gobernada desde el exterior. (Useche-Aldana *et al.*, 2021)

## Resistencias como re-existencias

Otro punto de convergencia crítica en el énfasis se da en torno al modo como se habita con otros(as), es decir, el proceso en el que se forjan las sociedades, así como las relaciones que se establecen con otras formas de vida. De esta manera, emerge la dimensión política del poblamiento territorial, expresada como un juego de poderes, como lucha de fuerzas que, o bien resisten para afirmar creativamente un modo de existencia, o al contrario, se movilizan para mantener a los nómadas a distancia o incrementar los medios que los regulan y con ello imponer la hegemonía que homogeniza alrededor de un estilo de vida dominante, *sedentarizante*. En este sentido, es que podemos decir que la construcción de territorios es agonal: implica la confrontación y se define por las maneras como se resuelven antagonismos.

La resistencia territorial traza transversales y líneas de fuga, tanto a las regulaciones con las que el capitalismo intenta construir e imponer su modelo del deseo (Guattari, 2017), dictado por los imperativos del mercado, como a la predominancia de las formas-Estado que funcionan como los espacios privilegiados para representar lo público y para que circulen las variadas modalidades de la sociedad de control. Las territorialidades que emergen dan vida a la potencia implicada en lo natal, en los gérmenes que diseñan los campos de posibilidad que resisten a los procesos que consolidan el advenimiento del totalitarismo bioeconómico desarrollado por el modelo neoliberal. Hay que tener en cuenta que con este giro del modo de producción capitalista sobrevino una profunda desterritorialización de los modos de la producción material propios del capitalismo industrial fordista (que tenía como base la fábrica), de sus modelos de producción social (basados en el Estado de bienestar) y de producción deseante (que tuvo como núcleo la producción del sujeto del consumo masivo).



El capitalismo tiene que construir e imponer modelos de deseo, por lo que es esencial para su supervivencia que éstos sean interiorizados por las masas a las que explota. Es conveniente que a cada cual se asigne una infancia, una posición sexual, una relación con el conocimiento, una representación del amor, de la honestidad y de la muerte. Las relaciones de producción capitalista no solo se establecen en el ámbito de los grandes grupos sociales, están modelando un tipo preciso de individuo productor-consumidor desde la cuna. (Guattari, 2017, p. 74)

Las luchas en torno a estos problemas son de distinta escala e intensidad y asumen modalidades singulares en el contexto del movimiento perpetuo de localización-deslocalización que tiene en los territorios de proximidad un primer ámbito de realización. Esta perspectiva micropolítica incorpora el despliegue de subjetividades comunitarias que maduran alrededor de una comunalidad económica autónoma, que se sitúa en la exterioridad de las reglas de producción capitalista, y en la constitución de un saber-poder que promueve la irrupción de los sujetos colectivos comunitarios auspiciados por el deseo colectivo de liberación.

Se trata de una búsqueda de vínculos, de maneras distintas de componer los encuentros y desencuentros, de configurar los intereses colectivos y de hacer posibles nuevos órdenes en ruptura con los ordenamientos formales del territorio, que es donde se gestionan los significantes asignados a unificar la diversidad de modos de expresión, de proyectos de vida, o de las opciones ante los modelos productivos más o menos entrópicos. La manera como se produzca la territorialización y la imposición de los límites del territorio habilita la conformación de centros de poder específicos y de su correlato en la trama institucional. Así mismo, define la forma singular en que se presentan los antagonismos con el tejido social comunitario donde habitan las resistencias. Tal como lo señala Andrés García (candidato a doctor del programa) en referencia a los territorios de la resistencia indígena que estudia:

Es por eso que las fronteras que lo limitan y que no permiten ir más allá, se constituirían en el objeto de resistencia [...] posibilitando un territorio vivo [...] Un territorio que surge de lo liminal, del borde y que se construye desde ese lugar en resistencia [...] una desterritorialización relativa, que hace referencia a [...] necesarios ejercicios de reterritorialización, posibilitará escenarios de resistencia [...] Modos otros de vida podrían emerger desde las dinámicas de desterritorialización y de reterritorialización. (García, 2021, p. 12)

Ahora bien, las resistencias contemporáneas se enuncian como formas de re-existencia; o sea, son una incesante búsqueda de la creación de mundos nuevos, que rompen las lógicas de representación e institucionalización que se han heredado de la cultura de construcción de aparatos militares y estatales. Si la guerra ha establecido los territorios de los poderes armados, en medio de procesos de territorialización de las soberanías de la muerte, las resistencias procuran vaciar estos territorios, deshabilitar sus líneas de segmentación binarias (amigo-enemigo) y explorar diferentes líneas de desterritorialización de esos espacios, apostando por la emergencia de nuevas territorialidades donde habite la vida en toda su multiplicidad (Useche-Aldana *et al.*, 2021).



Como discutimos ampliamente en el Seminario de Convergencias Críticas del Doctorado en Estudios Sociales, las territorialidades emergentes están inscritas en procesos de re-territorialización viables para que los(as) resistentes ensayen renaceres. Y como advierten Deleuze y Guattari (1997), toda forma de resistencia está sometida a la prueba de la prudencia, pues no se pueden arriesgar desterritorializaciones suicidas que pierdan la conexión con su origen en el territorio y su anclaje en lo terrígeno. Como las resistencias se refieren al modo de existencia, la pregunta es por la potencia para la mayor expansión posible de las fuerzas que liberen todo lo que aprisiona la vida (Deleuze, 2007); esto es, componer un estado de capacidades creativas que sean leales al acontecimiento de la irrupción de una vida afirmativa y preñada de múltiples posibles de liberación.

Por eso, las emergencias territoriales constituyen una forma de retorno, concebido como una re-territorialización, apto para que perviva y prolifere la diferencia y las conectividades de las que está hecha la vida. Esto no es nada fácil, mucho menos ahora, siguiendo con un Deleuze (nunca más actual) que convoca a: “[...] huir de la peste, organizar encuentros, aumentar la capacidad de actuación, afectarse de alegría, multiplicar los afectos que expresan o desarrollan un máximo de afirmación” (Parnet y Deleuze, 1980, p. 72).

En términos de los filósofos de la diferencia, se trata, en países como Colombia, de trazar líneas de fuga de los movimientos de la territorialización que dispuso la guerra, con su organización totalitaria, para migrar de ellos mediante tránsitos de prudente desterritorialización y agenciar los trayectos constructivos de reterritorialización en lugares aptos para la vida. Esto implica trazar nuevas cartografías, devenir mestizos y anfibios de estos nuevos mundos que apenas se vislumbran y que navegan por dimensiones antes no conocidas ni pensadas.

Para comprender las líneas de fuga planteadas por las resistencias son necesarias nuevas cartografías, que reconozcan los trayectos de la multiplicidad que habitan los espacios en que vivimos y que vayan descubriendo las intersecciones y los vínculos que emergen del encuentro continuo de fuerzas en movimiento. Se trata de abrir nuevos senderos que no salen de los viejos lugares, sino que constituyen la irrupción de lo novedoso, de lo creativo, de lo que genera intensidades nuevas. (Piedrahita *et al.*, 2019, p. 35)



Esto es, asimilar la resistencia como un aprendizaje en el que se provocan emergencias territoriales que conmocionan el ser social, tocando las fibras de su inmanencia. Resistir es la prioridad. Hay que vivir la resistencia como una estrategia ineludible para quien está vivo. “La resistencia es primera con relación al pensamiento: la idea (de resistir) se despierta resistiendo; nace de la resistencia primera” (Bensaid, 2006, p. 32); resistir es entonces un proceso de aprendizaje de y para la vida.

## El cuerpo y el arte como territorios de resistencia y campos de posibilidad

Las convergencias críticas en el énfasis “Territorialidades, resistencias y producción biopolítica del común” se despliegan en el campo de posibles situados en las fuerzas en disputa por capturar los cuerpos y hacerlos parte de las territorializaciones hegemónicas, o por erigirlos en territorios de resistencia. Otra dimensión es la de la irrupción del arte como expresión y creación, que hace posible inventar cuerpos otros, difíciles de codificar y de recodificar, en tanto hace parte de una contracultura desobediente y reacia a la ley, al contrato o a la institución que, según Deleuze (2005), son los tres medios principales de codificación. Para poner un ejemplo, en el caso de la literatura y la filosofía:

Nietzsche persigue un intento de descodificación, no en el sentido de esa descodificación relativa que consistiría en descifrar los códigos antiguos, presentes o futuros, sino de una descodificación absoluta: transmitir algo que no sea codificable, perturbar todos los códigos. (Deleuze, 2005, p. 322)

Arte y cuerpo son actualización de la potencia humana que se hace acción al liberar el deseo colectivo, de tal manera que se aprenda a escapar del poder molar de los centros estratégicos de la guerra y de la dominación para construir la propia fuerza en movimiento, para pasar de la *potentia* a la *potestas* —en el lenguaje de Baruj Spinoza (2002)— y traducirlas en intensidades que se enlazan; en afectos y pasiones de vida. Las corporalidades son territorialidades movidas por los afectos, que a través de su despliegue y movimiento permiten la emergencia de formas singulares de ocupación del espacio, de vivencia del tiempo. Las prácticas del cuerpo, el despliegue de su potencia generativa, actúan sobre la constitución de los territorios, dando paso a formas del poder (*potestas*), bien para ejercer la dominación o para producir vectores de liberación. Las territorialidades se crean y recomponen a través de los cuerpos que conjugan sus fuerzas a partir de las pasiones gozosas.

La resistencia emerge desde lo impensable, desde las desterritorializaciones que operan como líneas de fuga y desde los procesos de reterritorialización que se forjan en la diferencia, en la invención del vivir distinto. Así las cosas, resistir desde la diferencia es algo sistemático, que hace que otra forma de vida sea posible a partir de caminos aptos para la desujeción, tendiendo puentes y vínculos afectivos, estéticos, productivos, culturales, centrados en la producción de lo nuevo para que lo minoritario configure los campos de lo posible.

En las investigaciones de Luisa Cortés y Wilson López, podemos desplazarnos por los territorios urbanos de los y las jóvenes en cuyos contextos se resiste a la violencia inorgánica, difusa y molecular que les afecta con



mucho rigor. El sujeto joven ha sido producido a través de dispositivos de subjetivación que construyen diversos espacios de enunciación, ya sea el de los jóvenes transgresores, violentos, o el de los que hacen parte de generaciones desafiantes y polisémicas que tienen tanto la capacidad de configurar bandas y pandillas vinculadas al crimen y la delincuencia, como dar a luz a expresiones estéticas de la mayor calidad, ser legiones de rebeldía o un segmento jugoso para el consumo.

En todo caso, como señala Roxana Reguillo (2000), los jóvenes siguen haciendo estallar las certezas (pp. 19-22) y los aparatos institucionales se muestran incapaces de hacer bajar las aguas de la inconformidad o el desencanto intentando desarrollar políticas de inclusión, siempre remediales. Las prácticas de territorialización despótica de los y las jóvenes desde los poderes dominantes se choca con resistencias cada vez más diversas y difíciles de codificar. Como dice López (2020), se presenta una tensión creciente en:

[...] la interacción entre el territorio controlado y el territorio al que podemos acceder como ciudadanos. Se establece allí una forma de traspasar las fronteras de ese territorio que ha sido controlado por las instituciones del Estado. Así entender esta clase de expresiones visuales dentro del territorio como una transición a nuevas territorialidades. (p. 7).

De ahí que se busque establecer la relación entre el arte visual callejero (*Street art*) y el territorio, en la disputa por espacio dentro del territorio. Esta confrontación surge en la relación Estado-ciudadanos y en la relación territorio y territorio controlado. “Hasta qué punto las expresiones de arte visual callejero dentro del territorio son expresiones transgresoras [y qué campo de posibilidades abre] el arte visual callejero (AVC) en el espacio público para lograr las transiciones necesarias hacia la transformación del territorio de una forma simbólica” (López, 2020), y para transformar las relaciones entre el espacio institucionalizado y los jóvenes que resisten como artistas habitando la ciudad con otros sentidos. El concepto de multiterritorialidad acuñado por Haesbaert (2011) como el accionar en un conjunto de múltiples territorios, de tal forma que los sujetos pueden participar en dos o más de ellos sin salir del mismo espacio físico, constituye la posibilidad de ayudarnos a comprender las mutaciones y des-esencializaciones que se viven en este contexto.

En esto hay un alto componente de producción biopolítica de los y las jóvenes alrededor de su potencial de transformación. E igualmente se acentúan las estrategias del biopoder para refinar sus dispositivos de subjetivación y control para contener y encauzar la capacidad crítica y la alta conflictividad de esta población.



## Corolario. Nuevas aperturas de lo posible: intensificar la producción biopolítica del común

El mundo urbano de los y las jóvenes entró de lleno a la vivencia de la violencia banalizada y letal; las comunidades indígenas y campesinas están siendo asediadas por el terror indiferenciado en un océano de masacres y destierros que se veían como parte de un país ajeno, pero que fue extendiendo su manto de miedo y muerte en las ciudades crecidas demográficamente y empequeñecidas simbólicamente en las dimensiones que humanizan, entre ellas, la dimensión de lo político. La política hegemónica de representación ha perdido su capacidad mediadora y ha dado paso a la más clásica simplificación: la política como guerra, o como simple instrumento de repartición de recursos públicos a las clases opulentas (Duncan, 2005).

La producción biopolítica desde los centros de poder adquiere también otros rostros: el de la política-espectáculo codificada como política electoral que se define como operación mediática que precede y legitima los resultados; el rostro de la suspensión de los derechos humanos que abandona toda mediación a la violencia soberana, en la que la política y el derecho se desvanecen; y finalmente el rostro del consumismo que muta a los potenciales ciudadanos en vacías masas de consumidores, conducidos a consumir el planeta entero. Estos tres rostros se superponen, se hibridan, se bifurcan y colonizan el espacio de lo vivido.

Todo ello hace parte de la producción social y biopolítica de los territorios urbanos. Pero en el sustrato de las ciudades múltiples que habitamos se da la interacción de los más variados circuitos culturales, valorativos y perceptivos entre quienes, como los(as) jóvenes y los artistas, por ejemplo, trazan trayectos, en apariencia caóticos, que comparten contenedores espaciales similares y simultáneos (barrios, localidades), pero que son re-creados desde posiciones diferenciales a partir de su capacidad de generar comunalidad que conmocione los órdenes divergentes de la ciudad.

La transformación colectiva de los territorios en lugares para la vida es clave para generar horizontes de posibilidad; a su vez, la gestión de órdenes territoriales emergentes puede ser el soporte de nuevos procesos políticos que construyan puentes hacia la paz profunda y la democracia social y que replanteen las relaciones con la biósfera como morada para habitar y valorar. Los Estados y la sociedad mercantil han contribuido a diluir el sentido ético de lo público; ahora la pregunta por la vida nos obliga a repensar lo público como potencia, redefinirlo para abrirle paso a lo común, propiciando que nuestra relación con la tierra sea también una experiencia estética, muy lejana del consumismo, la depredación y la violencia (Useche-Aldana, 2008).



Hay que trabajar por hacer posible que los habitantes jóvenes de los territorios de la ciudad sean capaces de afectar todo un campo social, y de contagiar a la sociedad entera de sus propuestas y proyectos de vida, así como de dejarse afectar por las propuestas de otros segmentos de la población. Por eso es que se requiere abrir espacios, para que surjan políticas desde las comunidades que busquen transformar los modos de vida y de emergencia de los nuevos territorios de lo común.

Insistamos: los trayectos de los(as) jóvenes y otras expresiones minoritarias, no son lineales ni están definidos por las dicotomías del tipo lo público-lo privado. Se mueven en zonas de frontera en las cuales se hace posible el desarrollo de potencias creativas antes no experimentadas, que proyectan nuevas formas de existencia impregnadas del impulso transformador proveniente del campo de lo común. En esos vectores se rehacen las reglas del vínculo y el mandato en los bordes comunes de los asociados que resisten y en donde se imprime velocidad e intensidad a esferas como la estética, el lenguaje, la producción material y del intelecto general, la lucha contra el patriarcado, la gestación de nuevas relaciones con la naturaleza y la producción simbólica (Useche-Aldana, 2016).

En la trasescena de la acción de los jóvenes emerge el reencuentro de la dimensión política de trayectos subjetivos como el goce, el acercamiento humano pleno, el lenguaje, el juego. Es decir, la cultura como acontecimiento político y ético. Se abre así una micropolítica de los flujos culturales de resistencia, una disolución paulatina de los estratos duros de la cultura que ahora se hace porosa y difumina las fronteras entre los campos político y ético. Estamos ante el acontecimiento de una política de la vida toda, de una especie de biopolítica de la resistencia, que será el nicho para las emergencias ciudadanas que produzcan avances significativos en la democratización de la ciudad (Useche-Aldana, 2016).

Las organizaciones juveniles pueden orientarse a crear fuerzas productivas de naturaleza social, que se componen en los espacios y territorios de las resistencias, que proyecten formas novedosas de lo común, alimentadas por la diversidad y la capacidad generativa de cambios profundos. Hay en todo esto algo de utopía y de contar con que va a funcionar el “principio esperanza” del que hablara Ernst Bloch (2007). Para ello será necesario apelar a la sabiduría de Borges, quien nos advierte: “Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza”.



## Referencias

- Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la muerte*. Pre-textos.
- Bensaid, D. (2006). *Resistencias. Ensayo de topología general*. El viejo topo.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Editorial Trotta.
- Cortés, L. (2021). *Los chicos del barrio: de la estigmatización a la resistencia territorial comunitaria en Bogotá*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Cuevas, M. (2009). Geografía, raza y abolición. La Comisión Corográfica recreando la Nueva Granada post-esclavista. *Revista El Amauta*, 6, 1-17. [http://amauta.upra.edu/vol6/vol6investigacion/Geografia\\_raza\\_F\\_Cuevas\\_Amauta\\_6.pdf](http://amauta.upra.edu/vol6/vol6investigacion/Geografia_raza_F_Cuevas_Amauta_6.pdf)
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos.
- Deleuze, G y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Delgado, M. (2002). *Disoluciones urbanas*. Universidad Nacional de Colombia.
- Duncan, G. (2005). *Del campo a la ciudad en Colombia. La infiltración urbana de los señores de la guerra*. Universidad de los Andes.
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Traficantes de sueños.
- Garavito, E. (1999). *Escritos escogidos*. Universidad Nacional de Colombia.
- Garavito, E. (2000). Tierra y territorialidad. *Revista Nova & Vetera. Boletín del Instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano. Escuela Superior de Administración Pública*, 40, 79-86.
- García, A. (2021). *Resistencias y pluralismos jurídicos desde territorios inter y multiculturales*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Guattari, F. (1995). *Cartografías del deseo*. La Marca.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata naturae.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Siglo XXI Editores.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños.



- Parnet, C. y Deleuze, G. (1980). *Diálogos*. Pre-textos.
- Piedrahita, C. et al. (2019). *Construcción de territorios de paz: subjetivaciones, resistencias ciudadanas y pedagogías para la no violencia*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Reguillo, R. (2000). *Estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles*. Editorial Norma.
- Santos, B. (2011). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (2002). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (1999). *Tratado teológico político*. Editorial Folio.
- Useche-Aldana, O. (2008). *Los nuevos sentidos del desarrollo. Ciudadanías emergentes, paz y reconstitución de lo común*. Universidad Bolivariana de Chile.
- Useche-Aldana, O. (2016). *Ciudadanías en resistencia. El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social*. Editorial Trillas.
- Useche-Aldana, O. et al. (2021). *El común y los bienes comunes. Expresiones de nuevas ciudadanías y territorialidades para la paz en Colombia*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes anti estatales*. Ediciones Desde Abajo.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de vigilancia*. Paidós.

## **Investigaciones de los doctorandos y candidatos a doctor del énfasis**

- Cortés, L. (2020). *Juventudes por el derecho a la ciudad: trayectos de las resistencias territoriales juveniles en el suroriente de Bogotá*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- 104 García, A. (2020). *Territorios indígenas, formas otras de vida, resistencia y Derecho*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
-  López, W. (2021). *El arte visual callejero como emergencia territorial y su capacidad creadora para la transformación cultural*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.



**Línea: Poder, política y sujetos colectivos**  
**Énfasis: Vida cotidiana**  
**Por otras vidas cotidianas posibles en los territorios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá (Chocó); Castilla la Nueva y Guamal (Meta); y Bogotá, D. C.**

Néstor Orlando Ávila-Cortés\*

Yazmín Adriana Puerto-Mojica\*\*

Ronald Fernando Quintana-Arias\*\*\*

Francisco Sierra-G., Ph. D.\*\*\*\*

---

\* Administrador Público de la Escuela Superior de Administración Pública. Magíster en Ordenamiento Urbano y Regional de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor titular ESAP en Gestión del territorio y desarrollo. Dirección electrónica: nestoravila28@gmail.com

\*\* Terapeuta Ocupacional de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Educación con énfasis en Educación Comunitaria de la Universidad Pedagógica Nacional. Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Profesional especializada. Secretaría Distrital de Salud de Bogotá. Direcciones electrónicas: <http://orcid.org/0000-0001-7201-0177>; yazmina171@gmail.com

\*\*\* Licenciado en Biología. Magíster en Desarrollo Sustentable y Gestión Ambiental. Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Ganador del programa de becas de excelencia doctoral del Bicentenario (Colciencias). Dirección electrónica: <http://orcid.org/0000-0002-3691-3464>

\*\*\*\* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del cuerpo profesoral en la línea de "Poder, Política y Sujetos Colectivos" del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Dirección electrónica: sierra1953@gmail.com



## Consideración preliminar

Este artículo presenta las convergencias del énfasis en *Vida cotidiana* de la línea de investigación “Poder, política y sujetos colectivos” del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Las convergencias se establecen entre tres proyectos doctorales que se adelantan en la actualidad, a saber:

*Geografías del terror. La violencia espacial en los territorios de El Carmen de Atrato, Belén de Bajirá y Medio Baudó entre el 2000 y el 2020. Un estudio social crítico*, por Néstor Ávila-Cortés.

*El Árbol de la vida. Estudio social crítico de una biopolítica de resistencias cotidianas biocéntricas como solución alternativa a las problemáticas de sustentabilidad ambiental y cambio climático asociadas al mercado verde en el territorio de Castilla la Nueva y Guamal (Meta)*, por Ronald Quintana-Arias.

*Transformaciones de las relaciones de poder en el Plan de Salud e Intervenciones Colectivas (PSPIC) de Bogotá, D. C., para la vida, la salud y la paz*, por Yazmín Puerto-Mojica<sup>1</sup>.

En estos proyectos, el término “convergencias” significa, en general, dos o más situaciones problemáticas, tensiones, categorías, teorías, conflictos, opciones, elementos, realidades que confluyen en algún punto focal fáctico o comprensivo en el interior del denso, dinámico, diverso y complejo horizonte de la vida cotidiana. Las convergencias —en sí mismas dinámicas, cambiantes, llenas de oportunidades y, a menudo, riesgosas, conflictivas y contradictorias—, hacen posible la comprensión crítica de la construcción de verdad en los hechos, las situaciones y los eventos mismos, tratándolos de integrar en una relativa totalidad asimilable, entendiéndolos como etapas interdependientes de sus respectivos desarrollos, de los procesos investigativos acerca de ellos o asumiéndolos como diferentes enfoques posibles que integran imaginativa y creativamente los elementos que convergen.

Las convergencias permiten explicitar y cotejar los significados de los distintos horizontes discursivos y conceptuales desde las que son comprendidas las realidades sin tener que producir, necesariamente, una síntesis conceptual abstracta ni un eclecticismo intuitivo. Igualmente, ayudan a explicitar términos y relaciones básicas de las investigaciones; involucran la génesis y la expresión sistemática de las contradicciones inherentes a la vida cotidiana, así como su apertura, atenta a la irrupción de algún acontecimiento.

Las convergencias afianzan la experimentación de los alcances y límites del horizonte de sus posibilidades reales. Sin duda, estimulan la imaginación y el discernimiento de lo posible mediante prácticas, maneras de hacer,



<sup>1</sup> Estos proyectos están orientados por Francisco Sierra-Gutiérrez, Ph. D.

artes, estrategias, tácticas, dispositivos e implementos para la autocomprensión y el agenciamiento propio de los territorios en cuestión. De todos modos, las problemáticas convergentes permanecen abiertas, no se autocontienen, no obligan a sus elementos a convergir en esa única función, y tampoco impiden que otros elementos no activos o no contemplados hasta ahora puedan llegar a concurrir allí.

Las convergencias fundamentales del énfasis en *Vida cotidiana* explicitan, en general, distintos procesos de familiarización de lo extraño, lo incierto y lo pavoroso, propios de la existencia humana originaria, que implican tensiones y luchas de las que surgen distintas prácticas, discursos, actitudes, creencias, costumbres, hábitos, comportamientos que se van haciendo relativamente ciertos, seguros, repetitivos, normales, naturalizados, estables, normativos, institucionales, aceptables, hasta que la violencia, la incertidumbre y la desconfianza originarias vuelven a asumir el control de manera más directa y explícita para debilitarlos o arrasarlos (Bégout 2005).

Se hará referencia, en primer lugar, a varias problemáticas convergentes de las investigaciones mencionadas sobre los territorios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá (Chocó); Castilla la Nueva y Guamal (Meta); y Bogotá, D. C. A continuación, se presentarán las convergencias que las investigaciones mencionadas pretenden establecer mediante la crítica, la ficción y la experimentación, para contribuir a la autocomprensión y al agenciamiento de los territorios mencionados y sus vidas cotidianas. Finalmente, se abordará la problematización del campo de posibilidades de transformación de la vida cotidiana y de los territorios en estudio.

## Problemáticas convergentes

Las investigaciones doctorales mencionadas convergen en cuatro grandes problemáticas. La primera, se desenvuelve en la multiterritorialidad, la desterritorialización y la reterritorialización de comunidades concretas y heterogéneas. La segunda, afecta los procesos de constitución de identidades de subjetividades incorporadas y encarnadas. Una tercera, gira en torno a la noción de lo común y de su agenciamiento; finalmente, se presenta la problemática de las dinámicas de las resistencias cotidianas.

### La multiterritorialidad, la desterritorialización y la reterritorialización

En los territorios de Castilla la Nueva y Guamal (Meta) —investigación que adelanta Ronald Quintana—, el expansionismo de la industria extractivista y de explotación, preferentemente internacional, junto con la industria ganadera, la explotación petrolera y los cultivos de palma aceitera, no solo han ocasionado invasiones sino presiones sobre sus ecosistemas endémicos y las poblaciones humanas y no humanas allí asentadas.



En particular, estas desterritorializaciones han impactado al “Árbol de la vida” (*Mauritia flexuosa*; *morichal*), emblema de organismo viviente asociado a los cauces hídricos y a las zonas interfluviales a las que les sirve de cerco, así como de mercado verde emergente de bienes y servicios diversos a la población asentada, dadas sus propiedades vitamínicas, de minerales, de lípidos y grasas esenciales, emolientes y energizantes; indispensables en la elaboración de alimentos, refrescos, artesanías, etc.

Las acciones de dominación emprendidas por estas industrias comprenden la deforestación, la limitación del derecho al agua, a la nutrición debida, al trabajo, a formas de economía sustentable. Estas industrias impactan la vida cotidiana de la población; la apropiación material, simbólica, afectiva y cultural de sus territorios; inciden en las posibilidades de un desarrollo integral sustentable y sostenible, todo esto agravado por el incumplimiento o desconocimiento de los acuerdos ambientales (aceitedepalma.org, 2020, abril 26; Barbosa, 1998; Guarnizo, 2018; Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales [Ideam], 2018; Lopes de Sousa, 1995; Ramírez, 2003; Reyes, 2009; Roa, 2015; Roso, 2019, mayo 6).

Por otra parte, en los territorios de los municipios chocoanos de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá, distintas formas de violencia espacial, incluida la de los continuos procesos de colonización, han instaurado toda una “geografía del terror”. Las intervenciones de los pobladores foráneos han cambiado significativamente las dimensiones ecológicas y estéticas, vitales y culturales de estas poblaciones; y han realizado modificaciones sustanciales en la identidad (*ipse, ídem y alteridad*) de las personas.

La investigación de Néstor Ávila hará más explícitas las distintas formas de violencia espacial que ejercen las ocupaciones frecuentes de pobladores diversos con distinto poder económico y armado que fuerzan cambios mayúsculos en la vida cotidiana, en la producción y subsistencia, en las formas del poder y en otras maneras de asociación en las poblaciones de estudio (Oslender, 2008; Agnew y Oslender, 2010; Tibaná-Ríos, Arciniegas-Ramírez y Delgado-Hernández, 2020; Robin, 2009; Escobar, 1997). Esta desterritorialización compleja afecta las relaciones simbióticas con la tierra y el entorno, así como la vida corporal, emocional, afectiva, tradicional y cultural de estos municipios (Zapata, 2010).

Los procesos de colonización tanto armada como tradicional se ejercen, además, sobre uno de los dos ecosistemas únicos en el mundo, y sobre zonas pertenecientes al Sistema Nacional Ambiental como Parques Nacionales Naturales (Ávila, Suárez, Sánchez y Ramírez, 2017). Estos territorios se han convertido en una zona estratégica para el desarrollo de actividades ilícitas como el narcotráfico, los cultivos ilegales, el contrabando, la minería ilegal, el tráfico de flora y fauna; y, con mayor gravedad, se han transformado en escenarios de grupos armados que, bajo el miedo y el terror, realizan



masacres, amenazas, desplazamiento forzado y confinamientos territoriales, todo esto en un marco de baja presencia estatal y gubernamental (Ávila, Suárez, Sánchez y Ramírez, 2017; Duncan, 2006).

A su turno, el Plan de Salud e Intervenciones Colectivas (PSPIC) en Bogotá, D. C., que involucra la multiterritorialidad e interterritorialidad de comunidades urbanas, de poblaciones y territorios más vulnerables y heterogéneos de la ciudad, amerita la atención investigadora de Yazmín Puerto. No resulta claro si este plan aporta y coopera equitativa y democráticamente con la construcción social de la salud, la prevención y el tratamiento de la enfermedad mediante políticas públicas adecuadas, consensuadas, diversificadas o, en su defecto, impone una normatividad, vigilancia, control e intervención como un ejercicio vertical dominador de biopoder y biopolítica.

En esta investigación se cuestionarán los planes homogéneos de intervenciones colectivas que ignoran o hacen invisibles comunidades altamente heterogéneas y diversas que conviven emplazadas en extensas localidades exteriormente delimitadas como uniformes (Jiménez y Novoa, 2014; Monken *et al.*, 2008; Sánchez, 2009; Secretaría Distrital de Salud [SDS] y Subsecretaría de Salud Pública [SSP], 2019).

La interdependencia de los agentes y sus entornos que demandan inexorablemente un emplazamiento espaciotemporal vital, habitable y sostenible para el despliegue de su vida diaria, acontece como realidad cotidiana complejamente violenta y problemática, en la que la multiterritorialidad, la desterritorialización y la reterritorialización determinan un foco de convergencia fundamental.

La propiedad privada y la productividad de la tierra se han convertido en un eje de dominación ejercido de múltiples maneras sobre el arraigo, los usos, las tradiciones, los valores, los modos de vida, de apropiación y de gobierno de las comunidades asentadas previa y legítimamente en estos territorios. Asimismo, los territorios de las instituciones estatales y gubernamentales que se encuentran muy comprometidos con los intereses de los grupos industriales que dominan sobre la tierra, los cuerpos y la salud, ejercen estrategias, tácticas y dispositivos de biopoder y biopolítica sobre cotidianidades singulares y heterogéneas como las mencionadas.

## Los procesos de constitución de identidades encarnadas e incorporadas

El agenciamiento o la sujeción de los procesos plurales de configuración de identidades encarnadas e incorporadas que se despliegan en sus vidas cotidianas no solo lleva inscritas las problemáticas territoriales mencionadas, sino las de la identidad de sangre, etnia, origen, vivencias, comunidades, lenguajes, tradiciones, ritos, culturas, espiritualidades, opciones y elecciones de planes de vida de las personas. Aquí se presenta otro foco



problemático de confluencias biopolíticas y de biopoder que, bien pueden diseminarse en líneas de fuga, ser conflictivas o dar lugar a la irrupción de algún acontecimiento.

En los territorios de Castilla la Nueva y Guamal (Meta), acontecen agenciamientos maquínicos del deseo, conflictos entre colonos, habitantes efímeros y población originaria o por largo tiempo asentada. Las Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social (Zidres), los indígenas, los campesinos, los trabajadores de las industrias petrolera, aceitera y ganadera, configuran en tensiones diversas sus identidades corporales y encarnadas (Conpes, 2018; Equipo Colombia Plural, 2018, marzo 24).

Los imaginarios simbólico-afectivos del “vaquero romántico”, “la devoradora de hombres”, “la frontera de los llanos” y “la tierra del futuro” (Rausch, 2008), que deambulan en la opinión y el actuar público de nativos y foráneos, no solo han afrontado por muchos años los embates del nacionalismo colombiano, sino, ahora, los de la desterritorialización del extractivismo petrolero, el impacto de las industrias de aceite de palma africana y la ganadería, las cuales constituyen hibridación y desaparición de significados y valores tradicionales y actuales en las poblaciones que estudia Ronald Quintana. La desconfianza cotidiana de los demás y la incertidumbre por el sentido de pertenencia a las comunidades, agenciados por el miedo y la amenaza, descomponen los tejidos de significado y el valor de las prácticas, las narrativas, los ritos, las danzas y las celebraciones colectivas de las poblaciones asentadas por mucho tiempo en el territorio (Bégout, 2005).

Por su parte, la investigación que Néstor Ávila adelanta en los municipios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá en el Chocó, apunta a explicitar, apalabrar y deconstruir los espacios cotidianos de saber, poder, de representación y valoración colectivas en términos de la gubernamentalidad, la etnicidad, los movimientos sin tierra, las diferencias de género y orientación sexual, los imaginarios y las prácticas de colonos, expropiadores, grupos armados y agentes de posibles industrias multinacionales, que configuran no solo una geografía del terror, sino una vida cotidiana altamente violenta, tóxica, insegura, conflictiva, injusta, resentida, en la que con gran esfuerzo se configuran —no sin conflictos vitales y espirituales— subjetividades híbridas heterogéneas.

110 Finalmente, en Bogotá, las configuraciones de la subjetividad en sus corporalidades encarnadas afrontan luchas por la vida y la salud, en tensión con el dolor, la enfermedad y la realidad inexorable de la muerte. En esta dirección, Yasmín Puerto explorará las vivencias cotidianas aceptadas o adversas a las intervenciones del PSPIC, los heterogéneos imaginarios colectivos, las narrativas, las anécdotas, las crónicas y las historias de vida, así como la simbólica del poder de las instituciones administradoras de salud que, con frecuencia, connotan la invasión de la privacidad y la intimidad, el control corporal y la información del estado de salud de las personas, a expensas



de la intervención urgente y uniforme en comunidades diversas y heterogéneas (Sánchez y León, 2006).

## La noción y la gestión de lo común

Un tercer foco problemático de convergencia señala la búsqueda colectiva de un significado válido de lo común y de las luchas por el agenciamiento y la gestión de los bienes comunes materiales e inmateriales; de las cosas a ser usadas (nunca poseídas ni vendidas) por todas las personas, en especial, para su subsistencia vital, así como del bien común de ecosistemas y ambientes biodiversos de las cotidianidades reales.

La investigación de Ronald Quintana sobre “el Árbol de la vida” se centra en este bien material y cultural, común e inalienable, que articula la vida de las comunidades con sus ecosistemas y territorios. Su defensa ante toda privatización, desposesión, industrialización y producción no sostenible ni sustentable configura el fondo común de sus diversas resistencias en los territorios de Castilla la Nueva y Guamal (Lasso *et al.*, 2011).

Desde los estudios de Néstor Ávila, la capacidad ambiental, ecológica, de sustento y de comportamientos consuetudinarios con la tierra, constituyen un valor común inalienable para los territorios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá. Las resistencias ante la violencia espacial, el desplazamiento, la desterritorialización, la privatización, los nuevos usos del suelo, la urbanización e industrialización son con frecuencia bélicas, sangrientas, en confrontación (La otra cara de la guerra en el Chocó: el reclutamiento forzado, 2020, enero 5; Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2017; CNMH y Dirección de Acuerdos de la Verdad. Nororientes y Magdalena Medio, Llanos Orientales, Suroccidente y Bogotá D. C., 2014).

Por último, el bien común y singular de la vida en todas sus manifestaciones (Zoè) interesa centralmente a la investigadora Yazmín Puerto. Las políticas públicas, las intervenciones colectivas, la mentalidad institucional y la de las diversas y heterogéneas comunidades que co-agencian la salud pública y colectiva; la enfermedad, el dolor y la muerte, también constituyen un bien común a defender ante políticas de privatización, consumo y explotación de la condición vital humana y del entorno que pueden estar presentes en el PSPIC en Bogotá. Se trata de discernir si pueden emerger formas de biopoder y biopolítica con carácter democrático; justas, plurales, equitativas y co-agenciadas en favor de este bien común por excelencia (De Angelis, s. f.; Federici, 2020; Polanyi, 2009; Sánchez, 2009).



## Las dinámicas de las resistencias cotidianas

Finalmente, puesto que la vida cotidiana se vive en y de la tensión o articulación inacabable entre identidad y alteridad, entre el curso normal establecido de las cosas y las prácticas que anuncian que esto debe cambiar y otra posibilidad de vida debe emerger (Bergen, 2009), se presenta la realidad

insoslayable de las resistencias diversas como otro foco problemático de convergencia para la atención, comprensión y transformación de los estudios sociales en los territorios mencionados. Las resistencias pueden impactar las líneas molares, moleculares o de fuga de las realidades cotidianas acrecentando la potencia de la vida, o pueden dar lugar a la oposición frontal propia de las negaciones y de la negación de la negación, a una desarticulación del mundo para ensamblar uno nuevo. También pueden dar lugar, imprevisiblemente, al acontecimiento.

En este sentido, Ronald Quintana explora cómo una economía ecológica de un mundo orgánico consolida varias resistencias con pactos de vida en los territorios de Castilla la Nueva y Guamal, junto con iniciativas público-comunitarias de recuperación del morichal. Las resistencias promueven un ordenamiento territorial con los pobladores, que incorporan aspectos organizativos, ambientales, sociales, técnicos, económicos y culturales, a través de figuras de gestión territorial acordes con la realidad local particular como: agroparques, zonas de reserva campesina, zonas de reserva alimentaria, parques agropolitanos, eco barrios y resguardos indígenas.

Sin embargo, lo que parecería ser un triunfo de los movimientos sociales cuando lograron que el Gobierno nacional otorgue prioridad al derecho fundamental de acceso al agua potable, la inminente agenda minero-energética se ha detenido, deplorablemente, no solo por efecto de algunos bloqueos viales de la resistencia, sino por los bajos precios internacionales del petróleo y el alza del dólar; ello ha dado lugar a reconfigurar las lógicas de la economía neoliberal para confrontar las nuevas intensidades de una economía ecológica y democrática emergente.

De forma semejante, Néstor Ávila pretende discernir otros espacios de representación vividos que se producen y modifican en el transcurso del tiempo; consolidar otras formas de representación de conocimientos locales y menos formales que sean dinámicas, simbólicas y saturadas de significados disruptivos, para reconocer y constituir contra-discursos de resistencia con base en la etnicidad, los movimientos de género y de orientación sexual diversa. Los movimientos sin tierra, los reocupa, las mesas interétnicas, los desarrollos urbanos pro-hábitat de autoconstrucción sostenida, son modos de hacer y prácticas de resistencia en los territorios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá; las formas de resistencia son étnicas y de reivindicaciones por la tierra. Con todo, las resistencias, a menudo confrontacionales, han significado un incremento de la violencia por parte de distintos grupos armados (de Sousa Santos, 2010; Escobar, 1997; Oslender, 2008; Agnew y Oslender, 2010).

Finalmente, Yazmín Puerto explora cómo emergen resistencias que tienden a favorecer la toma de decisiones personales y colectivas para transformar tanto las comunidades como las políticas públicas hacia el mejoramiento



de la salud y el bienestar colectivo. Ante los agenciamientos homogéneos del PSPIC en Bogotá, es posible dar lugar a formas de resistencia cotidianas en las que las comunidades se empoderen con clara conciencia crítica de su condición vital, de su salud integral, su enfermedad, sus prácticas preventivas, su participación y cooperación democrática.

Las resistencias podrán detectar estrategias, tácticas y dispositivos del agenciamiento unidireccional de la salud pública y colectiva, de los planes de intervención directa de los organismos de salud en la comunidad y de las instancias mercantiles que la administran; así se configurarán modos de subjetivación emancipatorios a nivel personal y comunal, y prácticas de reconocimiento de agenciamientos comunitarios de la salud colectiva que involucran acciones y procedimientos tradicionales no necesariamente reconocidos por la academia y las instituciones de salud. Estas resistencias permitirán la apertura a otras “saludes” y a nuevas formas híbridas de resistir desde el devenir máquina, tierra, animal, etc. de una vida saludable en los seres humanos con su entorno eco-ambiental (de Sousa Santos, 2017; Reguillo, 2000; Spink, 2012; Useche, 2016).

## **Convergencias a partir de la mediación de la crítica, la ficción y la experimentación**

Esta sección plantea las convergencias que las investigaciones mencionadas buscan determinar con la mediación de la crítica, la ficción y la experimentación correspondientes a las problemáticas de los territorios y las vidas cotidianas. Lo anterior, para contribuir a su autocomprensión, autogestión y emancipación.

### **La crítica**

Cuando se estudia el mundo de la vida cotidiana y se explican sus múltiples tensiones concretas, dinámicas e irresolubles en su génesis y en el presente; cuando se advierte 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 emergente, alternativa y novedosa, es posible realizar, una y otra vez, un movimiento autocrítico de toma de distancia y de retorno como constitutivo de la cotidianidad misma; al fin y al cabo esta se encuentra siempre en lucha con sus falsos imaginarios de estabilidad, seguridad definitiva e iluso rasero de omnicompetencia.

El análisis crítico del campo de la salud pública y la salud colectiva, emprendido por Yasmín Puerto, aporta a la generación de nuevo conocimiento que transforma la comprensión y la praxis educativa del campo de la salud; en particular, contribuye a la recontextualización de los futuros profesionales de la salud del Distrito y del país, dotándolos de elementos reflexivos para



su quehacer y materializándose en política sanitaria y acciones colectivas mucho más pertinentes a las necesidades de las comunidades distritales. Además, brinda elementos críticos de metodología y contenido para comprender el surgimiento de las emergencias ciudadanas que plantean de forma antagónica la transformación de escenarios en los que surgen las relaciones de poder desigual entre los diversos actores del campo de la salud que retan la capacidad del aparato Estatal para responder de manera pertinente a sus necesidades y problemáticas.

Por su parte, la investigación de Néstor Ávila sobre El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá, pone en obra la crítica cuando plantea una serie de interrogantes: ¿cómo las distintas formas de violencia en esta tierra la convierte en territorios? ¿Cuáles son las configuraciones territoriales que emergen? ¿Cómo la violencia espacial ha realizado modificaciones del sí en las personas? ¿Cuáles han sido los cambios que esta “geografía del terror” produce en la perspectiva ecológica-estética? Asimismo, ¿qué formas de asociación emergen? ¿Cuáles son los acontecimientos emergentes? ¿Cuáles son las nuevas formas de producción? ¿Cuáles son las formas de poder, de *mezzo* poderes y de micropoderes que realizan la transición de tierra étnica a territorio de poder de grupos armados? ¿Cuáles son los agenciamientos que hacen posible el establecimiento del poder? ¿Cuáles son las enunciaciones que hacen posible el establecimiento del poder? ¿Qué cambios en la vida cotidiana se presentan? ¿Cuáles son las nuevas formas de creación de lo cotidiano?

La mediación crítica de la investigación de Ronald Quintana, en cambio, parte de los acontecimientos gestados por los movimientos colectivos del territorio de Castilla la Nueva y Guamal (Meta): las movilizaciones hacia los bloques CPO-9, Llano 69 y Cubarral-Ecopetrol que tuvieron como común denominador las problemáticas relacionadas con el incumplimiento de acuerdos ambientales, las condiciones de vinculación laboral, la estigmatización de la protesta, el cubrimiento sesgado de los medios de comunicación, además de las amenazas, los atentados, los señalamientos y las detenciones arbitrarias de líderes ambientales (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2019) que fueron expuestos públicamente con sus datos personales como enemigos de la explotación petrolera en el documento *Estrategia Territorial de Hidrocarburos de 2015* (Vokaribe, 2019).



Igualmente, la consulta popular manifiesta el rechazo colectivo de la población y ha permitido bloquear actividades económicas relacionadas con la ganadería, la palma aceitera y la extracción de hidrocarburos, con el argumento del derecho a la disponibilidad del agua y a los recursos ecosistémicos (Gamba, 2017). Sin embargo, este mecanismo de democracia participativa sobre el querer del pueblo ha entrado en tensión con los intereses económicos de grupos de poder y ha generado que la Corte Constitucional fije

límites al mecanismo de participación ciudadana para la toma de decisiones acerca de las actividades extractivas (Ardila, 2018, octubre 12).

El eje crítico territorial de esta investigación lo constituye el “Árbol de la vida”, que se encuentra articulado con la lógica económica dominante del Plan Nacional de Negocios Verdes del Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, cuya visión establece que para el 2025 los mercados verdes (mercados de carbono, eco productos industriales, bienes y servicios sostenibles provenientes de la naturaleza) estarán posicionados y consolidados en la economía nacional (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación [Minciencias], 2017, 25 de octubre). Esto también se estipula en la Agenda 2030, en la Cumbre para el Desarrollo Sostenible, a la que se encuentra adscrita Colombia (ONU, 2015). Se trata de efectuar una inserción crítica del “Árbol de la vida”, pues en dicho plan se debe permitir evaluar e identificar líneas de fuga y categorías emergentes, asignar una primacía epistemológica/política al análisis de los discursos que están anclados a esta situación histórica determinada y que guardan relación con otras aristas del poliedro de inteligibilidad: la ontología y la estética (Foucault, 1999).

Desde un punto de vista metodológico, se pretende la convergencia crítica de los casos situados, la base conceptual posestructuralista de intensidades molares visibles o formaciones íntimas desterritorializadas a gran escala como el devenir animal y la experiencia, así como la convergencia crítica de campos moleculares de sensibilidad, inteligencia y deseo de instituciones territorializadas para que todas confluyan en la lucha contra el hambre, el derecho al agua y el freno a la deforestación. Se intenta que las fracturas moleculares sincronicen prácticas ecológicas y micropolíticas del deseo en un agenciamiento ético-político (ecosófico) global (Guattari, 1996), sin recaer en la binariedad *Bios-Zoè*, sino que incorpore mediante la Zoepolítica una nueva relación con modos de vida no humanos.

## La ficción

El mundo de la vida cotidiana despliega sus propios poderes de sensibilidad, simbolización, creatividad, imaginaria, plasticidad, recursividad, ritualidad y resiliencia para domesticar y configurar por momentos la incertidumbre originaria de tener que existir en el entorno como seres humanos en medio de 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, confronta los principios determinantes de sus conflictos o trata de asumir la irrupción de algún acontecimiento en ella.

La investigación de Yazmín Puerto pretende construir formas convergentes, no arborescentes y no binarias de comprender problemáticas relevantes contemporáneas en torno a la vida y la salud, que tengan la potencia para



generar transformaciones sociales con base en la justicia y la equidad; y desde la creación de conocimiento político, ético y estético, pretende que estas formas se encaminen a construir nuevas formas de existir en un contexto rizomático posthumano.

Las ficciones de esta investigación, relacionadas con intervenciones e interacciones, se espera que aporten a la desmedicalización de la vida cotidiana y permitan avanzar en la idea de una “Gran Salud” (Spinoza) que emerja desde la autodeterminación de los individuos, los cuerpos y las comunidades, sin estar reguladas por las estrategias de la industria de la enfermedad y la tecnofarmacia. Estas ficciones no ignoran la potencia de las acciones de promoción de la salud y prevención de la enfermedad de alta pertinencia y con mejor oportunidad, cuya fortaleza es la experiencia acumulada de los equipos locales en sus territorios específicos, en los que la alternativa farmacéutica y medicalizada resultan insuficientes. Descolonizar el campo de la salud para el sur (de Sousa Santos, 2017, p. 351), significa recuperar las cosmovisiones de los pueblos habitantes de Latinoamérica y reapropiar los saberes originarios de los pueblos ancestrales, sin subordinarlos al saber médico occidental hegemónico que los anula o invisibiliza.

De otro lado, la mediación de la ficción en la investigación de Néstor Ávila, no consiste en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver cómo es invisible lo invisible de lo visible del poder. Una vez más, se imponen otros cuestionamientos en los territorios de El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá: ¿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 modificaciones del sí exige o propone la colonización abierta? ¿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 acontecimientos, nociones y formas de producción?

Finalmente, dado que los determinismos mercantiles de la economía neoliberal excluyen procesos de subjetivación de la conciencia, las emociones y los valores; ignoran la conectividad entre economía, sociedad y naturaleza viva; generan una tensión entre el mundo mecánico o imaginario desde el que se plantea el mercado verde que pretende pagar sus daños ambientales, la ficción del mercado verde configura la necesidad de modificar y reinventar las formas de ser en el medio ambiente, las relaciones sociales y la subjetividad humana.

Imaginar otro tipo de organización comunitaria y cotidiana que haga emerger otra forma de economía resistente, sustentable y sostenible, es el principal propósito ficcional de la investigación de Ronald Quintana. La ficción hace visibles las posibilidades y transformaciones del reconocimiento de lo



sociocultural y guarda relación con la verdad cuando explicita su carácter histórico-poético y la representación de la autoconciencia. Es más, en perspectiva epistemológico/política, lo ficcional se contrapone a las verdades y sus efectos de poder que soportan el núcleo ontológico/político que acontece. Así, la ficción compone nuevas maneras de ser (ontología/estética), de actuar (ética/política), y de producir (economía/estética) (Nietzsche, 2014).

## La experimentación

Los múltiples eventos, procesos, estrategias, tácticas, prácticas, artes de hacer y resistencias de la vida cotidiana —tras su engañosa estabilidad— atestiguan el imparabile y autocorrectivo ejercicio del ensayo y el error, de la apuesta y el riesgo, de la apertura de posibilidades en la penumbra y el decantarse vacilante por algunas de ellas sin promesas de acierto seguro y permanente. Al fin y al cabo, con Elías Canetti: “El poder de los poderes lleva el nombre de cotidianidad”; 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, ni 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 investigación de Yazmín Puerto busca fortalecer posibilidades de experimentación en las acciones colectivas de salud acordes con las necesidades emergentes de las comunidades, no dependientes de un único sistema de salud como institución social central, porque este responde enfáticamente a los daños a la salud y no resulta competente en la creación de oportunidades diferenciales en el diseño y la prestación de bienes y servicios. En realidad, salud y enfermedad no son solo categorías científicas, sino también políticas, es decir, prácticas de poder altamente influenciadas por el contexto social que les rodea, que se materializan en prácticas médicas y de salud pública que se transforman conforme a las relaciones de poder dentro de la sociedad.

Las intervenciones más pertinentes y costo efectivas para la mejora de la salud de las comunidades, exige una relación clara entre cambios sociales, políticos, económicos y dotar a las comunidades de los instrumentos necesarios para defender y representar sus intereses, así como para desarrollar su propio potencial político. De acuerdo con Virchow: “la medicina y la salud pública son intervenciones sociales; y los cambios políticos, sociales y económicos son intervenciones de salud pública en su sentido más profundo” (Observatorio de Biopolítica, 2018, diciembre 11, s. p.).



La experimentación en la investigación sobre El Carmen de Atrato, Medio Atrato y Belén de Bajirá que adelanta Néstor Ávila, se orienta a encontrar o construir respuestas a cuestionamientos como estos: ¿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 micro-poderes? ¿Qué alternativas a los estudios de los acontecimientos sociales se presentan? ¿Qué otros modos de producción podrían emerger?

Finalmente, la experimentación se contempla como la manera de enfrentar el problema en la investigación de Ronald Quintana cuando abre la posibilidad de que la comunidad, trabajando en consenso, pueda articular creativamente esta propuesta como una expresión de su identidad y de las resistencias cotidianas que aportan a la solución de la problemática planteada.

La investigación apunta a una experimentación decisiva que, desde la visión crítica del mercado verde y su utilización con base en la economía ecológica, exponga el hecho de que los bosques nativos no tienen precio de mercado ni hace visibles sus externalidades positivas para disminuir los efectos del cambio ambiental global asociados a la deforestación y a la degradación de ecosistemas. A través de la búsqueda de un equilibrio entre los usos antrópicos y los bienes y servicios que brinda la *Mauritia flexuosa* por su sola existencia, es pertinente y apremiante experimentar su aprovechamiento como un mercado verde de carbono en el sector que pueda estar en conexión con el mercado regulado de captación de carbono que atiende al cambio climático, así como por la categoría de bienes y servicios sostenibles provenientes de la naturaleza en el sector del biocomercio y dos de sus subsectores (Machado, 2011; Dourojeanni, 1998).

## Problematización del campo de posibilidades

Teniendo en cuenta el estudio de François Zourabichvili (2013), y la noción de lo posible en Deleuze, esta sección inicia con su problematización filosófica. A continuación, se explica cómo cada una de las investigaciones del énfasis en *Vida cotidiana* busca transformar lo posible en lo que es necesario, urgente y pertinente hacer en ellas junto con las comunidades que logren articular mediaciones recíprocas con estos estudios.

Un campo de posibilidades, en general, designa las disyunciones exclusivas características de una época (o situación) dada, que remiten a la emergencia dinámica de lo nuevo, a crear nuevas posibilidades de vida o de ser afectado, y que desbordan la actualidad de la situación —sostiene Zourabichvili (2013)—. El campo de lo posible no pre-existe. Se crea de golpe, por un salto, como un propósito que despliega otros poderes, otras potencialidades



de repartir, distribuir, condensar y redistribuir diferencialmente posibilidades afectivas: atractivo o repugnante; placentero o insoportable; velocidad o lentitud, etc., en una persona, situación presente o en un pasado cualquiera. 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 —apunta Zourabichvili (2013)—.

Asimismo, se crea el campo de lo posible no mediante alternativas sofisticadas sino a través de rupturas, apertura de grietas, mutaciones, cambios en la repartición de lo mejor y lo peor de los deseos. El campo de lo posible emerge al circunscribir o cercar lo intolerable y se ocupa de marcar siempre una diferencia. En consecuencia, todo es posible desde el extrañamiento polimórfico de la vida cotidiana. Para Zourabichvili (2013), este campo es más un asunto de elegir consecuencias que de desear, anhelar o elaborar planes en las organizaciones —sean de derecha o izquierda—; o procesos, proyectos, series de actos o tareas a realizar en una sociedad dada. No es asunto de diseñar utopías irrealizables ni de dar lugar a una serie de alternativas reales o imaginarias ni, propiamente, de pasar de un tipo de sociedad a otro, asegura el filósofo francés.

Por consiguiente, el campo de lo posible se crea percatándose de lo intolerable, de la ignominia de posibilidades que una situación abre. A este campo, no se lo puede capturar por adelantado antes de haberlo creado, porque exige otras condiciones de percepción. El campo se crea, paradójicamente, por el debilitamiento de lo posible que viene exigido de creación; no se elabora por cansancio, sino por la necesidad de que no exista nada más posible en el sentido de la imposibilidad presente de realizarlo, de lo cual cabe regocijarse con cierta perversión.

Al campo de lo posible se llega, efectiva o lógicamente, por el acontecimiento (la revolución), y no a la inversa. Así que, desde un estado de cosas inestable, se crea un nuevo campo de posibles que no consiste en la realización de algo ya figurado como posible sino en la apertura de lo 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. En este estudio referido sobre lo posible en Deleuze, el acontecimiento revolucionario consiste en “ver de golpe” todas las potencialidades sin ser actualizadas, puesto que de lo posible no se tiene experiencia determinada. Visión fugaz y evanescente de la intensidad que se debilita sin disiparse por completo.

En esta forma, se configura el espacio puro de lo posible como 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. Ello abre a la creación a nuevos agenciamientos materiales



y espaciotemporales 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 de lo posible es de vectores, de direcciones problemáticas, de consistencia de nuevos movimientos políticos. El cambio ocurre a partir de las condiciones —continúa Zourabichvili (2013)—; se trata de mutar lo real mismo; la mutación subjetiva es real, pero exige cumplirse y no se puede cumplir sino actualizándose. Como lo posible no pre-existe y solo es por el acontecimiento (nueva existencia, corporalidad, etc.), no basta con que aparezca la mutación social, ni con sacar a la luz consecuencias y efectos por las líneas causales económicas o políticas acostumbradas.

La sociedad tiene que ser capaz de formar sus propios agenciamientos colectivos que correspondan a una nueva subjetividad producto de su reconversión. Para tal efecto, dos aspectos complementarios deben conjugarse. Por un lado, que emerja un nuevo sentido de lo intolerable (mutación virtual), y que exija, por el otro, el acto de creación que responda a la mutación; que cree literalmente lo posible (mutación actualizante). El asunto es crear un agenciamiento espaciotemporal colectivo inédito que responda a la nueva posibilidad de vida creada por el acontecimiento y sea su expresión. Inventar o crear nuevas formas sociales concretas que correspondan a una nueva sensibilidad, guiadas por signos afectivos, no solo por imágenes o proyectos (un movimiento real que suprima el estado actual de cosas, como aparece en la *Ideología Alemana*).

De cara a la línea de investigación “Poder, política y sujetos colectivos”, del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, cabe subrayar los interrogantes que Zourabichvili (2013) plantea acerca de ¿cómo esta creación es política? O ¿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 nada. Solo se es responsable frente al acontecimiento, sin importar cuánto se fatiguen los personajes tratando equívocamente de reducir todo a la realización de planes, proyectos y acciones.

Lo posible se realiza independientemente de la cantidad de acciones. Lo que importa es la creación y la actualización; y esta es muy distinta de la realización de planes y proyectos. También, es distinta de esa parte no actualizable (la parte de acontecimiento que se escapa de la realización), que siempre queda pendiente de actualización. Es más, para Zourabichvili (2013), las derechas vuelven a encerrar lo posible, no lo debilitan, sino que lo reducen a la nada; asimismo, las izquierdas creen que todo depende de una toma de conciencia, infunden miedo o hacen que solo deseemos la nada (aniquilación, terrorismo). De nuestra parte, en palabras de Lonergan (1999): “La actividad humana se apoltrona en una rutina decadente, y la



iniciativa acaba por ser el privilegio de la violencia” (p. 17); se convierte en sí misma en un fin; 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 en que un individuo descubre las suyas o las de otros, insiste Zourabichvili (2013). Para debilitar lo posible, las alternativas deben ser tratadas como “clichés”, sin apelación alguna a la arbitrariedad de la voluntad ni a su fuerza desintegradora, ni a los estereotipos del militante. Actuando al modo del que resiste y del que sobrevive se logra hacer coincidir el mínimo y el máximo de vida, agenciar lo nuevo como un proceso, sin los misterios de la deformación o de la transformación social, sino desde la potencia de la situación. Solo así se puede afirmar el reencuentro entre el pensamiento y eso que piensa, entre el pueblo y él mismo.

El acontecimiento es el “potencial revolucionario” que se seca o se estanca si se lo reduce a imágenes hechas o a clichés sobre la miseria y la reivindicación. Poner al revés las alternativas es la consistencia positiva de la política, según Zourabichvili (2013). Ello da lugar experimentalmente a nuevos agenciamientos concretos, a nuevas luchas por la afirmación de los derechos correspondientes, a líneas de fuga locales en todos los niveles que no comunican el caso en cuestión sino que se comunican de singular a singular, de minoría a minoría (niños, obreros, mujeres, afroamericanos, campesinos, prisioneros, homosexuales...), para favorecer solidaridades pasajeras, ocasionales, que crean una conciencia universal minoritaria, una manera singular de problematizar la existencia como tal y sin importar las alternativas en curso.

Finalmente, para Zourabichvili (2013), lo posible cambia 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. Lo necesario (ya no lo posible) constituye la tendencia a obrar de cierta manera y no de otra, procurando eliminar 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 —en el idioma de Spinoza—.

La pregunta que se impone y cuya respuesta no se puede anticipar es: ¿cómo las investigaciones doctorales que conforman este énfasis dan cuenta de la manera en que se constituyen de golpe en los respectivos campos necesarios (ya no de posibilidades en el sentido usual de la palabra) de la vida cotidiana, no solo de los doctorandos sino, prioritariamente, de los territorios, las subjetividades encarnadas, los municipios y los planes de salud e intervención colectiva en la Colombia de hoy?

Parte de la respuesta pasa por la experimentación ya mencionada; la otra parte proviene de la potencia de su propia acción *in situ*, imposible de prever.



## Referencias

- aceitedepalma.org. (2020, 26 de abril). *¿Qué es la RSPO?* <http://www.aceitedepalma.org/rspo>
- Agnew, J. y Oslender, U. (2010). Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Tabula Rasa*, 13, 191-213. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n13/n13a08.pdf>
- Ardila, N. (2018, octubre 12). En Cumaral alistan protestas en rechazo a decisión de la Corte. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/ambientalistas-de-cumaral-responden-a-desicion-de-la-corte-sobre-consultas-populares-280450>
- Ávila, A., Suárez, J., Sánchez, D. y Ramírez, M. (2017). *El subsistema fronterizo de Colombia*. Taller de Edición Rocca.
- Barbosa, R. (1998). Frontera agrícola orinoquense: de la precariedad estatal a la crisis de derechos humanos. En R. Barbosa, *Conflictos regionales: Amazonia y Orinoquia* (pp. 155-199). Tercer Mundo.
- Bégout, B. (2005). Ille Partie: La Génese Socio-Trascendentale Du Quotidien. En B. Bégout, *La Découverte du quotidien* (pp. 245-404). Allia.
- Bergen, V. (2009). *Résistances philosophiques*. PUF.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad. Nororienté y Magdalena Medio, Llanos Orientales, Suroccidente y Bogotá D. C. (2014). *Nuevos escenarios de conflicto armado y violencia. Panorama posacuerdos con AUC*. Imprenta Procesos Digitales. <https://centrodehistoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Nororienté-y-Magdalena-Medio-Llanos-Orientales-Suroccidente-y-Bogotá-C3%A1-DC.-Nuevos-escenarios-de-conflicto-armado-y-violencia.pdf>
- Conpes. (2018). *Documento Conpes 3917. Áreas de referencia como insumo para la identificación de las zonas de interés de desarrollo rural, económico y social (ZIDRES)*. Consejo Nacional de Política Económica y Social.
- De Angelis, M. (s. f.). *Crises, Capital and Co-optation: Does capital need a commons fix?* <http://wealthofthecommons.org/essay/crises-capital-and-co-optation-does-capital-need-commons-fix>
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso].



- De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.
- Dourojeanni, M. (1998). Medio siglo de desarrollo en la Amazonia: ¿existen esperanzas para su desarrollo sustentable? *Estudios Avanzados*, 12(34), 187-218. [https://www.researchgate.net/publication/250983729\\_Medio\\_siglo\\_de\\_desarrollo\\_en\\_la\\_Amazonia\\_existen\\_esperanzas\\_para\\_su\\_desarrollo\\_sustentable](https://www.researchgate.net/publication/250983729_Medio_siglo_de_desarrollo_en_la_Amazonia_existen_esperanzas_para_su_desarrollo_sustentable)
- Duncan, G. (2006). *Los señores de la guerra: de paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Planeta.
- Equipo Colombia Plural. (2018, marzo 24). ZIDRES: a la sombra de la palma africana. *Colombia Plural*. <https://colombiaplural.com/zidres-la-sombra-la-palma-africana/>
- Escobar, A. (1997). Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital, and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia. En R. Fox y O. Starn, *Between resistance and revolution: cultural politics and social protest* (pp. 40-64). Rutgers University Press.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map60\\_Reencantar\\_interior\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map60_Reencantar_interior_web.pdf)
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales II*. Paidós.
- Gamba, S. (2017). Siete décadas de petróleo en la cuenca del río Orotoy. En T. Roa, M. Roa, J. Toloza y L. Navas, *Como el agua y el aceite. Conflictos socioambientales por las extracciones petroleras* (pp. 79-89). Centro Nacional Salud, Ambiente y Trabajo [Censat] Agua Viva.
- Guarnizo, M. (2018). *Análisis de la dinámica de conflictos socioambientales generados por la exploración de hidrocarburos en el área de influencia del pozo Lorito 1, vereda Montecristo, municipio de Guamal (Meta). Memoria para Ingeniera Ambiental*. Universidad Santo Tomás .
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Pre-Textos.
- Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales [Ideam]. (2018). *Caracterización de las principales causas y agentes de la deforestación a nivel nacional Período 2005-2015*. Ideam.
- Jiménez, C. y Novoa, E. (2014). *Producción social del espacio: el capital y las luchas sociales en la disputa territorial*. Ediciones Desde Abajo.
- La otra cara de la guerra en el Chocó: el reclutamiento forzado. (2020, enero 5). *Verdad Abierta*. <https://verdadabierta.com/la-otra-cara-de-la-guerra-en-choco-el-reclutamiento-forzado/>
- Lasso, C., Rial, A., Matallana, C., Ramírez, W., Señaris, J., Díaz-Pulido, A., Corzo, G. y Machado-Allison, A. (eds.). (2011). *Biodiversidad de la*



*cuenca del Orinoco. II Áreas prioritarias para la conservación y uso sostenible.* Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt; Ministerio del Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial; WWF Colombia; Fundación Omacha; Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto de Estudios de la Orinoquia (Universidad Nacional de Colombia). <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9678>

Lazzarato, M. (2006). El acontecimiento y la política. En M. Lazzarato (ed.), *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control* (pp. 35-71). Traficantes de sueños.

Loneragan, B. (1999). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (Trad. F. Quijano). UIA y Salamanca; Sígueme.

Lopes de Souza, M. (1995). O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. En I. Castro, P. Da Costa Gómez y R. Lobato-Correa (eds.), *Geografía: conceitos e temas* (pp. 77-116). Bertrand Edit.

Machado, C. (2011). *Propuesta de investigación sobre eficiencia y productividad en la pequeña propiedad rural en Colombia.* Comisión de Seguimiento a la Política Pública sobre Desplazamiento Forzado.

Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación [Minciencias]. (2017, 25 de octubre). *Los negocios verdes impulsan el desarrollo de Colombia.* [http://www.colciencias.gov.co/sala\\_de\\_prensa/los-negocios-verdes-impulsan-el-desarrollo-colombia](http://www.colciencias.gov.co/sala_de_prensa/los-negocios-verdes-impulsan-el-desarrollo-colombia)

Monken, M. et al. (2008). O território na saúde: construindo referências para análises em saúde e ambiente. En A. Miranda et al. (org.), *Território, Ambiente e Saúde* (pp. 23-41). Fiocruz.

Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez.* Tecnos.

Observatorio de Biopolítica (2018, diciembre 11). *Virchow, medicina social como biopolítica.* <https://biopolitica.net/2018/12/11/virchow-medicina-social-como-biopolitica/>

Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2015, septiembre 25). La Asamblea General adopta la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. *Centro de noticias de la ONU.* <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible/>

Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2019). *Consejo de Derechos Humanos. Informe del Relator Especial sobre la situación de los defensores de los derechos humanos. Visita a Colombia.* ONU. <https://undocs.org/es/A/HRC/43/51/Add.1>

Oslender, U. (2008). *Geografías del terror.* Scripta Nova.



- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Capitán Swing.
- Ramírez, M. (2003). Conflicto social armado y efectos ambientales. En Instituto-Humboldt, *Plan de Acción Regional para la Biodiversidad en la Orinoquia* (pp. 1-35). Instituto von Humboldt. <https://www.fononacionalambiental.org.co/wp-content/uploads/2011/11/Ramirez-ConflictoOrinoquia.pdf>
- Raush, J. (2008). “Vaqueros Románticos, “Tierra del Futuro” o “Devoradora de Hombres”: la frontera de los Llanos en la formación del nacionalismo colombiano. *Historia y Sociedad*, (14), 23-44. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/download/23398/24127/81461>
- Reguillo, R. (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. En A. Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad* (pp. 77-93). *Ánthropos*.
- Reyes, A. (2009). *Guerberos y campesinos. El despojo de tierras en Colombia*. Grupo Editorial Norma.
- Roa, L. (2015). *Agua o petróleo. El conflicto en el piedemonte llanero de Meta. Informe de Investigación, Comité de Investigaciones*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Robin, C. (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica.
- Roso, V. (2019, mayo 6). La meta de deforestación del Plan Nacional de Desarrollo empeoró. *Semana Sostenible*. <https://sostenibilidad.semana.com/opinion/articulo/la-meta-de-deforestacion-del-plan-nacional-de-desarrollo-empeoro/44086>
- Sánchez, D. (2009). *Recreaciones, cuidados, entornos y espacios locales para la humanidad. En torno a lo común y lo público en perspectiva de derechos humanos*. <https://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/otros-autores2/recreaciones-cuidados-entornos-y-espacios-locales-para-la-humanidad-en-torno-a-lo-comun-y-lo-publico-en-perspectiva-de-derechos-humanos>
- Sánchez, V. y León, N. (2006). Territorio y salud: una mirada para Bogotá. L. Jiménez-Reyes (ed.). *Región, espacio y territorio en Colombia* (pp. 203-244). Universidad Nacional de Colombia.
- Secretaría Distrital de Salud [SDS] y Subsecretaría de Salud Pública [SSP]. (2019). *Informe de resultados del seguimiento y monitoreo al Plan de Salud Pública e Intervenciones Colectivas -PSPIC- Bogotá, D. C., 2016-2018*. SDS y SSP. [http://www.saludcapital.gov.co/Documents/Su\\_inf\\_PSPIC\\_16\\_18-05\\_2019.pdf](http://www.saludcapital.gov.co/Documents/Su_inf_PSPIC_16_18-05_2019.pdf)



- Spink, P. (2012). Procesos organizativos e ação pública: as possibilidades emancipatórias do lugar. En A. M. Jacó-Vilela y L. Sato (orgs.), *Diálogos em psicologia social* (pp. 352-369). Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Tibaná-Ríos, D., Arciniegas-Ramírez, D. y Delgado-Hernández, I. (2020). Tipos y manifestaciones de la violencia de género: una visibilización a partir de relatos de mujeres víctimas en Soacha, Colombia. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, (30), 117-144. doi: 10.25100/prts.v0i30.8803
- Useche, O. (2016). *Ciudadanías en resistencia: el acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social*. Editorial Trillas; Corporación Universitario Minuto de Dios.
- Vokaribe. (2019, enero 18). *Liderazgo ambiental en riesgo*. <https://www.vokaribe.net/index.php/2019/01/18/liderazgo-ambiental-en-riesgo/>
- Zapata, J. (2010). *Espacios y territorios sagrados: lógica del "ordenamiento" territorial indígena*. Editorial Universidad Nacional de Colombia. [https://issuu.com/carloslopezpiedrahita/docs/libroespacioyterritorio24\\_03\\_10](https://issuu.com/carloslopezpiedrahita/docs/libroespacioyterritorio24_03_10)
- Zourabichvili, F. (2013). *Deleuze y lo posible*. <http://labo-laps.com/wp-content/uploads/2013/04/Zourabichvili-Deleuze-et-le-possible.pdf>





# Énfasis: Hegemonía cultura, territorio y conflictos

Álvaro A. Oviedo Hernández\*

## Problematización

Para hablar de poder, política y sujetos colectivos, o de cualquier esfera de la actividad y la historia humana, el primer supuesto es la existencia de seres humanos vivos. Su organización corporal específica y su relación con el resto de la naturaleza determinan que, para mantenerse vivos, los seres humanos deben satisfacer sus necesidades básicas. Con ese propósito, toman de la naturaleza lo que necesitan y la transforman, mediante el trabajo. De ese modo, (re)producen sus propias condiciones de existencia.

En la medida en que satisfacen tales necesidades, los seres humanos generan nuevas necesidades, y crean diferentes formas de organización. Tanto en la producción y la reproducción de sus medios de existencia, como en las formas para reproducirse como especie, el lenguaje y la conciencia surgen de la necesidad de interrelacionarse con otros y son, desde el principio, un producto social. Todo ello tiene lugar en permanente transformación, como consecuencia de sus múltiples interrelaciones.

En este proceso, la humanidad establece relaciones de producción y de poder; genera sistemas de símbolos para representar su entorno, e inventa instrumentos y procesos de transformación de la naturaleza. Al hacerlo, se diferencia del mundo animal y se crea a sí mismo en su proceso histórico. La praxis es colocada en el centro de este proceso autoconstructivo humano.



---

\* Doctor en Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador).

Esta consideración se asume desde la perspectiva de lo que los filósofos italianos de principios del siglo XX denominaron *filosofía de la praxis*, que parte de las reflexiones contenidas en *La ideología alemana* (Marx, 2005, pp. 52-65), en los textos fundacionales de esta corriente del pensamiento y en los desarrollos de su extensa obra teórica. Gramsci reivindica esta tradición, repensada en el siglo XX, de frente a los nuevos desafíos del capitalismo monopolista, y se convierte en uno de sus principales referentes con su obra póstuma, escrita en prisión.

Su obra consta de cuadernos llenos de borradores, apuntes, referencias que contienen, entre otros temas, una serie de recomendaciones metodológicas para el estudio y desarrollo de la filosofía de la praxis y para el estudio crítico de un autor. A ello se suman ideas sobre la cultura, el papel de los intelectuales, problemas referentes a la teoría política, recomendaciones sobre el análisis de la situación política y el concepto de hegemonía y del Estado moderno, en polémica con Benedetto Croce, Nicolai Bujarin y otros pensadores contemporáneos (Gramsci, 1981).

Desde los presupuestos de la filosofía de la praxis, de la centralidad autopoiética de la praxis en lo social, se asumen las temáticas del énfasis *Hegemonía, cultura, territorios y conflictos*.

En la praxis humana, como parte de ella, aparecen y se transforman las relaciones de poder; la política como la concepción y práctica de esas relaciones de poder; y sus actores como sujetos colectivos. Todos ellos son ejes que identifican la línea de investigación, abordada desde diferentes perspectivas teóricas, con el referente de horizonte común en el pensamiento crítico y, en particular, los aportes que se debaten y presentan en el ámbito latinoamericano.

## Hegemonía, cultura

Desde la perspectiva gramsciana, la hegemonía como práctica política se construye en la sociedad civil y el Estado. La hegemonía supone, a la vez, la dominación, la coacción, la violencia y los acuerdos, consensos, alianzas, el liderazgo político y ético. “Cruz y espada”, “garrote y zanahoria” son dos metáforas que, desde otras ópticas, definen la esencia de la política, que no descarta sino que supone la práctica de la cooptación o el transfuguismo; y la llamada “pequeña política”, que supone los juegos de poder en las instituciones para mantener, consolidar o acceder a posiciones o prebendas, de grupo o personales.

El Estado aparece como resultante de la organización de una clase o un bloque de clases y sectores, para la conducción de la sociedad desde la perspectiva de sus intereses, y supone tener siempre en cuenta las necesidades y representaciones de los subalternos, para la construcción de consensos, acuerdos o aceptaciones y garantizar las gestiones de poder. La sociedad,

al tiempo que expresa esa hegemonía, constituye un escenario de resistencias y construcción de alternativas de las fuerzas que no están en el poder. Estas fuerzas son subalternas y solo dejan de serlo cuando acceden al Estado y lo transforman. Este acceso tiene lugar mediante la acción de un nuevo bloque de poder, que incluye partidos, organizaciones sociales, a través de los cuales se expresan los intereses, expectativas y sentimientos de las clases y sus distintos sectores.

La utopía que suscribe, implícitamente, es la de la abolición de toda hegemonía, al asumir en el horizonte histórico la abolición de las clases y el Estado. Ello supone la reorganización de las relaciones sociales sobre nuevas bases, constituidas por relaciones de cooperación, en remplazo de las relaciones de explotación y dominación. Para expresarlo con una metáfora, no se trata en esta propuesta de cambiar el contenido del cuenco, sino el cuenco mismo, compuesto por las relaciones de producción, las relaciones políticas sociales culturales. En resumen, se trata del ser humano mismo, concebido como producto de sus múltiples interrelaciones en un momento histórico. Lo cual no es posible sin reformas y revoluciones culturales.

Gramsci asume la utopía como programa, como lo no realizado, que puede ser o no susceptible de realización. Una utopía deja de serlo cuando se realiza. Negar la utopía es realizarla. Este aspecto permite subrayar el carácter diacrónico de su apuesta, que incluye en sus propuestas una metodología para el análisis de la situación política, como un momento de la correlación de fuerzas en conflicto, una caracterización sincrónica de la acción, o mejor del juego de interrelaciones de la acción humana, para transformar la realidad.

La cultura, parte esencial de la praxis humana, resulta fundamental para la preservación de la vida, su producción y reproducción; y tiene formas cultas dominantes y formas populares subalternas, que pueden incluir o generar dinámicas de resistencia. En ambas expresiones, coexisten elementos democráticos, populares, colectivistas y autoritarios individualistas. La apuesta de reforma cultural está en potenciar los elementos democráticos populares y participativos como expresión de los sentires, las necesidades y los deseos de estos sectores.

Lo anterior demanda prestar atención a los elementos folclóricos y al sentido común, que define como suma caótica de representaciones, vestigios de expresiones culturales que fueron hegemónicas, y apuesta mediante procesos reflexivos a construir lo que Gramsci llama el buen sentido que asocia con representaciones que podríamos denominar sistémicas o de cosmovisiones. Ello resulta fundamental para entender la lógica de la hegemonía, también la de las resistencias y las del surgimiento de nuevas expresiones de ambas.



Tanto en el terreno de la hegemonía como en el de la reforma cultural para el cambio, los intelectuales cumplen un papel fundamental y, en torno a ellos, ensaya diversas definiciones. Pero lo característico es que cada clase procura formar sus propios intelectuales, que sirvan a sus objetivos y permitan su legitimación y toma de conciencia. Parte importante de esta labor se realiza a través de la escuela en el sentido amplio, como práctica pedagógica con determinados contenidos, de los partidos, del periodismo, de los medios de comunicación masiva, del Estado que reglamenta y, en algunos casos, que la financia directamente.

La escuela es un campo de disputa entre conocimientos y valores establecidos y su crítica, y la producción de nuevos conocimientos, saberes y valores. A su vez, el bloque de poder procura cooptar y adaptar o hacer funcionales a sus intereses las nuevas adquisiciones. Y las fuerzas subalternas procurarán insistir en resistir y construir propuestas alternativas. De acuerdo con los intereses a los que los intelectuales son funcionales, se habla de intelectuales tradicionales, al servicio de la aristocracia terrateniente, o del viejo régimen según la referencia europea. Estos últimos deben su origen de manera destacada a la Iglesia, la primera en asumir tal rol, y de los intelectuales orgánicos de la burguesía y el proletariado, clases fundamentales de la sociedad contemporánea, que ven los intereses de estas clases en su transformación y contribuyen a construir su identidad. Los campesinos, por su parte, tienden a suministrar intelectuales para las clases fundamentales.

Llama la atención que, en varios de sus apuntes, Gramsci reitera la afirmación de que todos los seres humanos son intelectuales. También lo hace en relación con los filósofos. Con ello, alude a que todo ser humano, en condiciones físicas normales, tiene la facultad de “leer al interior de...” o de sacar conclusiones generales sobre lo observado. Esto tiene un papel en su argumentación de la posibilidad de ir del sentido común al buen sentido, de construir conocimientos y saberes, a través de la autorreflexión, de la toma de conciencia como un proceso autorreflexivo. Pero aclara que existen personas cuya función social es ser intelectuales y filósofos. Estos acompañan al conjunto de la población en esas reflexiones, tanto como intelectual individual o intelectual colectivo, expresado en una organización o institución. Todo esto entronca con los ejes de indagación de la línea de “Política, poder y sujetos colectivos”.



## Espacio, territorio y conflictos

El problema de espacio y territorio tiene una tradición disciplinaria larga, que pasa por el determinismo geográfico, el positivismo geográfico y la geopolítica, como paradigmas dominantes, que conciben el territorio con base en el papel central del Estado como único o principal agente de construcción, vinculado a la idea del Estado-nación; también a la expansión del

colonialismo y del neocolonialismo. La crisis de la geopolítica que legitimaba las políticas expansionistas con la argumentación del espacio vital encuentra un punto de contraste con la geografía crítica de finales del siglo XX, que concibe el espacio desde otras perspectivas del pensamiento social, y abre, como punto de encuentro, el reconocimiento de muchos agentes en la construcción y gestión del territorio, con sus representaciones y subjetividades, en interacción entre ellos y con la naturaleza.

Las categorías de *hegemonía* y *cultura* están presentes en su reflexión e, intrínsecamente, incluyen los conflictos económicos, sociopolíticos y culturales. Además, han de expresarse en lugares transformados, construidos y resignificados por la acción colectiva. Al respecto, resulta sugerente *París capital de la modernidad*, que muestra cómo el París de la Comuna, de viejos y estrechos callejones retorcidos, se transformó en una ciudad de grandes bulevares y armazones de hierro; en una pugna de apuestas estéticas, en la resignificación de territorios, sitios y en construcción de una nueva hegemonía. De los pliegues del conflicto de esta transformación, documenta, de manera prolija, la huella en las novelas, caricaturas, publicaciones de la época, arquitectura y disputas en el terreno de la memoria (Harvey, 2008).

En su fase monopólica, bajo la dirección del capital financiero, el capitalismo actual expande su hegemonía, apoyado en el poder de las transnacionales de la información, el control del *big data* a través de internet, en la construcción de opinión con las tecnologías de posverdad; y también a través de la coacción de su complejo militar industrial y su política de intervención y despojo de recursos, mediante la transnacionalización de las tierras, la privatización creciente de bienes comunes, el extractivismo de los recursos naturales y el uso ilimitado de combustibles fósiles.

Todo ello pone a la humanidad ante el peligro real de extinción, por guerra o catástrofe ecológica. De modo que contribuir a comprender esta contradicción entre la forma como se ha organizado la (re)producción de las condiciones de existencia, con la existencia misma, plantea desafíos en la necesidad de dar cuenta de esta realidad y construir nuevo conocimiento colaborativo, con los otros énfasis y líneas del doctorado, en atención a esta problemática en acelerado desarrollo.

El énfasis se apoya, en buena medida, en las reflexiones de Harvey, sobre territorio, urbanismo y modernidad; perspectiva suficientemente amplia para abordar las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, las que se dan entre ellos para generar sus condiciones de existencia, su reproducción, y de las representaciones y subjetividades que acompañan las interacciones humanas, para transformar y recrear su entorno, en las condiciones contemporáneas de globalización neoliberal.

Llama la atención su propuesta de ruptura con las apuestas liberales por la equidad, al poner en evidencia que repartir supone que haya qué repartir.



Para ello, es necesario producir y es, justamente, en el proceso de la producción donde se genera la inequidad, el despojo y la segregación. Harvey (1997) ubica la problemática urbana estrechamente vinculada al capital financiero y la necesidad de invertir sus excedentes para reproducir su patrón de acumulación.

De ese modo, la urbanización y lo urbano, como fenómenos dominantes en la segunda mitad del siglo XX, tienen un elemento de entronque con estos desarrollos de acumulación, el papel de las megalópolis como elemento de la división internacional del trabajo y el papel de la renta absoluta y diferencial de la tierra (Hobsbawn, 1996, pp. 292-297). Pero estos procesos no están restringidos a los procesos de urbanización, sino que están presentes en la producción de *commodities* y monocultivos; en procesos de transnacionalización de la tierra; y privatización de bienes comunes, etc.; procesos que dan ejes amplios de investigación.

## Campos de problematización

Los campos de problematización más significativos, tanto para la línea como para el énfasis, han sido abordados en los diferentes seminarios, que presentan una continuidad de abordaje desde las perspectivas teóricas implícitas en los diferentes énfasis. Ello está en relación estrecha con los problemas que abordan los proyectos de investigación de la línea, asumiendo como herramienta de análisis la apuesta del doctorado de crítica-ficción-experimentación.

Inicialmente, se abordaron más problemas relacionados con crítica y ficción; luego han girado más en torno a la experimentación, como momentos interrelacionados, facetas o componentes de un mismo poliedro. Las opciones teóricas y metodológicas se centran en torno a la vida, el poder, la cultura, el territorio y las emergencias de nuevas políticas, éticas, procesos sociales, culturales, para la vida. Y se pregunta por la manera como estas emergencias definen territorios de poder, hegemonía, resistencia y nuevas territorialidades; así como por el papel de la cotidianidad, las representaciones, los imaginarios, las espiritualidades y las ritualidades, en todo ello.

Desde la perspectiva del énfasis, destaco los aspectos debatidos que, en mayor medida, nos tocan: en relación con el primer momento, fue relevante el papel de los intelectuales, sus tipologías y funciones desde la perspectiva de Gramsci (1981, tomo 4, cuaderno 12); así como sus apuntes metodológicos para el estudio crítico de un autor (1981, tomo 5, cuaderno 16), que alude a los momentos más significativos en la construcción del pensamiento crítico; momentos que van de la mimesis al momento del equilibrio crítico y la construcción de nuevo conocimiento.

Así también, fueron determinantes sus apuntes para una historia de la filosofía de la praxis, y sus relaciones con la reforma cultural. Él las pensó como una transformación cultural de masas, los aportes del voltairismo, la



filosofía clásica, el liberalismo laico, el historicismo y la economía política, las apuestas en perspectiva de su superación y la apuesta abierta a la apropiación crítica de las máximas adquisiciones de la ciencia y la cultura, por la reforma cultural y la revolución cultural (1981, tomo 4, cuaderno 11) y el papel del periodismo, las revistas, los libros, la literatura, el cine y la radio (1981, tomo 6, cuaderno 24).

Desde la perspectiva del énfasis, otro momento de reflexión significativo tiene que ver, justamente, con las conceptualizaciones de hegemonía y sus relaciones con el Estado, la sociedad civil, la economía y la política. Las notas para el análisis de la situación política nacional e internacional, como relaciones de fuerzas y potencias expresadas en el terreno económico, social, político, militar, cultural, la construcción de bloques de poder como alianzas políticas expresan intereses y conflictos de clases y sectores de clase (1981, tomo 5, cuaderno 13).

Una aclaración necesaria: por el carácter de la obra, los contenidos aludidos se encuentran diseminados a lo largo de toda ella, y no se circunscriben en su totalidad a los cuadernos referidos, aunque sí se hallan más condensados en esos borradores. Las reflexiones citadas resultan sugerentes por el mismo carácter de borrador, abiertas al diálogo, con apuestas que tienden a visibilizar más que las relaciones entre actores colectivos, la relación Estado-individuos (Agamben, Foucault) u otras esferas relacionales, analizables en el terreno de los juegos de hegemonía-subalternidad, Estados-territorios, y control. Aquí, queda planteada una veta rica para examinar, que en nuestros debates solo ha sido esbozada.

Un tercer elemento de problematización, desde la perspectiva de nuestro énfasis, lo constituyó la reflexión en torno a los bienes comunes, en particular, los bienes comunes naturales y su gestión frente al Estado, al sector privado del mercado global o local, en función de su papel fundamental para la defensa de la vida. Y, a propósito de ella, las políticas, saberes y poderes, en relación con la vida y la muerte; y la manera como contribuyen las cartografías y otras opciones de análisis a empoderar agentes comunitarios territoriales; del mismo modo en que otras herramientas comunicativas contribuyen a la emergencia y el empoderamiento de dichos agentes.

En el segundo momento, se enfatizó más en las opciones metodológicas de la experimentación, la construcción de conceptualizaciones en torno a la emergencia de nuevas territorialidades, vida cotidiana, poder, cultura, política, ética, potencias, resistencias, cuerpos, ritualidades y espiritualidades. Al tiempo, se examinó la relación entre política, pequeña política, política menor y micropolítica, como conceptualizaciones no sinónimas, pero cercanas en sus alusiones desde perspectivas teóricas diferentes, con sus implicaciones particulares en el ejercicio crítico.



En este momento, se enfatizó también en la emergencia de territorios y nuevas territorialidades. Asimismo, se profundizó en el papel de la violencia y el mercado en la construcción de nuestro territorio nacional, su ordenamiento y la emergencia de nuevos territorios y territorialidades. Vimos elementos importantes de la construcción y el ordenamiento del territorio nacional, a partir de la herencia colonial, que ha dejado huella en la conformación de los territorios andinos y costeros, a partir de los núcleos iniciales de poblamiento.

A ello se suma la conformación de la cuestión agraria, como sustrato de la llamada “violencia” en Colombia, la ocupación y el reordenamiento territorial de las sabanas de Bolívar y el viejo Magdalena, con el surgimiento de departamentos como Sucre, Córdoba y Cesar. Así también, el papel de las representaciones del territorio como cuerpo, desde las espiritualidades y cosmovisiones de los pueblos ancestrales, en relación con el ordenamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta (Zapata, 2010). Ello, en comparación con otras representaciones, como la peruana, en su diálogo con lo indígena; y problemáticas relacionadas con el agua y lo ambiental (Castro, 2010).

Más todavía, en este segundo momento se reflexionó sobre el papel de la violencia (Fals Borda, 2015) y los territorios negros (Molano, 2017); también centrando la atención en los problemas del despojo, considerado condición para la emergencia del mercado, y su relación con el urbanismo y la inequidad social.

Igualmente, en torno a la construcción de opciones metodológicas para abordar el trabajo de campo en la resolución de los problemas de las tesis, hemos abierto reflexiones sobre las conceptualizaciones de cartografías y apuestas metodológicas participativas como la investigación acción participativa (IAP) y, en el caso de la memoria colectiva, con apuestas como la autoindagación en la memoria colectiva (AIMC). Esto, junto a otras apuestas que potencian los espacios de reflexión crítica, organización y autogestión, en la construcción de identidad y sujetos colectivos.

Este segundo momento continúa en desarrollo, ante las demandas de los proyectos de tesis aprobados por los jurados internacionales y nacionales; y la urgencia por abordar la manera de resolver los problemas planteados. También por la exigencia de los nuevos anteproyectos inscritos en la línea, que se nutren de la experiencia, pero que plantea nuevas cuestiones en el momento de la crítica/ficción.



## Campo de posibilidades

Por lo dicho, los presupuestos del énfasis reclaman la interacción crítica con otras perspectivas teóricas, presentes en la línea de *poder y política* y otras líneas del doctorado, en particular, en los campos de la memoria, subjetividades y comunicación.

La conceptualización gramsciana de hegemonía como coacción, control, estigmatización, segregación, represión, a través del Estado, la sociedad civil e instituciones internacionales o privadas internacionales, como los pactos militares, o las organizaciones monopólicas del capital financiero internacional, abren sinnúmero de posibilidades de construcción desde análisis críticos, con perspectivas como las de Foucault, Agamben, Deleuze, Guattari, Hardt o Negri, para mencionar referentes citados con frecuencia en nuestro ámbito.

Estos enfoques pueden ensayarse a diferentes escalas (global internacional, nacional regional internacional, regional nacional o local), si pensamos en la dimensión territorial. Pero lo macro, lo meso o micro pueden tomar otras connotaciones, si pensamos en sectores sociales, étnicos culturales, de género, y las interrelaciones entre agentes colectivos, Estado, partidos políticos, organizaciones sociales e individuos (relaciones entre la parte y el todo), o bien ámbitos referidos de las mismas organizaciones y sus relaciones de poder a nivel macro o micro.

Lo importante es mostrar la faceta coactiva, impositiva, exclusiva del poder. Lo que Gramsci define como la construcción y el mantenimiento de lo dominante, hecho abordado por diferentes autores desde ópticas teóricas particulares. Pero la otra faceta de la hegemonía descansa a la vez sobre la construcción de consensos y alianzas, mediante el ejercicio del liderazgo ético político. Tales consensos se asientan en las representaciones, símbolos y cosmovisiones; así como en el peso de anteriores hegemonías, el sentido común y la cultura. Gramsci define tal estado de cosas como el momento dirigente, en lo cual tienen un papel destacado los intelectuales, la escuela, los medios de comunicación, las iglesias, las asociaciones culturales y políticas, y las organizaciones gremiales.

En el momento dirigente también hay elaboraciones desde otras perspectivas teóricas, como las pos y decoloniales, culturales o los feminismos críticos, que han hecho importantes desarrollos y plantean interrogantes, sin limitarse a los parámetros que suponen otras conceptualizaciones en la línea y en el doctorado. Un aporte particular en nuestra línea son las elaboraciones sobre la cotidianidad, en las que se expresan de manera concreta los valores, las representaciones, las ritualidades, las cosmovisiones, o el sentido común, desde donde se gestionan nuestras relaciones con el entorno.

Además, en relación con ambas facetas de la hegemonía están las resistencias, las alternativas, la aspiración a la emergencia de nuevas hegemonías, defensa, gestión e incluso construcción de lo común, abordadas de manera más precisa en este texto y los documentos de los otros énfasis y la línea. Este ejercicio de reflexión supone el debate y la crítica, a lo que se suma el ánimo constructivo y colaborativo, en la producción de conocimiento. En palabras de los principales expositores de la teoría, la praxis se trata de la apropiación crítica de las adquisiciones hechas desde otras perspectivas,



apropiación que se asume, en nuestro caso, desde la perspectiva dialéctico-materialista de su método, en la cual Gramsci basa su coherencia.

Otro punto de encuentro intra e interlínea tiene que ver con las opciones metodológicas. Además del legado de las disciplinas de las ciencias sociales y humanidades al que echamos mano en la crítica a las fuentes documentales; al abordar el trabajo de campo, contamos también con sus herencias. Pero hay un esfuerzo de construcción de herramientas y apuestas que permitan resolver los problemas planteados, desde una perspectiva diferente a la disciplinaria. Aquí hay un campo de innovación que vale la pena asumir, desde las diferentes perspectivas teóricas y experticias presentes en el doctorado.

Para el caso específico del énfasis, hemos considerado priorizar experiencias de trabajo participativas y abiertas a la autorreflexión crítica de las comunidades involucradas, como sujetos colectivos susceptibles de incurrir en su propia indagación de los problemas o aspectos que consideren pertinentes. Consideramos insuficientes las herramientas centradas en la búsqueda de informantes o la observación unidireccional, sin que se perciba por parte de la comunidad o grupo estudiado, y que se asumen en ambas tendencias a las comunidades o sujetos colectivos como objetos de estudio, fiel a la tradición positivista.

Vemos con mayor interés la tradición de la IAP, pero procuramos construir ambientes de indagación, donde la comunidad o el sujeto colectivo asuma su propia investigación, como sujeto capaz de reflexionar sobre lo que se investiga y definir qué es prioritario investigar, la construcción crítica de conocimiento y las propuestas de acción. Que partan de su reconocimiento como sujetos de la práctica social y de la Historia en su conjunto y no como objetos.

Esta apuesta potencia la acción y los procesos organizativos y el proceso de construcción del sentido común, lo aceptado como natural, la crítica de lo vivido y las prácticas de la cotidianidad, hacia la emergencia de nuevas realidades, que ofrezcan soluciones a las necesidades y los deseos de satisfacerlas; y afronten la aparición de nuevas necesidades. Es decir, ir del sentido común al buen sentido, al pensamiento crítico. Ello supone espacios explícitos y consensuados de colaboración entre el investigador y la comunidad o el sujeto colectivo, lo cual abre espacios de reflexión en torno a las subjetividades, la conciencia crítica, o la acción transformadora.

Esta búsqueda toca con problemáticas elaboraciones y experiencias de otras líneas, por ejemplo, la consulta, la indagación o la autoindagación. Toca el trabajo de la memoria; las fuentes orales; los artefactos lúdicos y de trabajo; las ritualidades diversas, en particular, las vinculadas a producir y celebrar la vida; y las concepciones o prácticas funerarias. Igualmente, el espacio de encuentro con las reflexiones y acumulados de la línea de subjetividades y la de comunicación.



## Proyectos del énfasis

Los proyectos del énfasis tienen diferentes grados de elaboración: uno ya fue aprobado por los jurados internacionales y nacionales; el otro está en proceso de elaboración. Es necesario tener esto presente, al comparar sus aportes a la línea y, obviamente, no se trata en este espacio de presentarlos en todos sus componentes, sino de destacar aspectos relacionados con cómo se asume la apuesta *crítica-ficción-experimentación* en su construcción, desafíos y logros.

El ya aprobado y en proceso de ejecución, autoría de Octavio Rodríguez-Ortiz, se intitula *El agua, común natural en la montaña andina colombiana. Dispositivos de biopoder en el Corredor de Conservación 2003-2018*. Este corredor, que abarca 606000 hectáreas, articula a 22 municipios estratégicos para la conservación del agua en Cundinamarca y Meta; cuatro autoridades ambientales regionales (CAR de Cundinamarca, Corpoguavio, Corporinoquia y Cormacarena); y cinco subzonas hidrográficas (ríos Bogotá, Guavio, Guatiquía, Guayuriba y Rionegro), en los que existen importantes remanentes de bosque andino, páramos y ecosistemas de humedales.

La iniciativa busca asegurar el abastecimiento de agua, durante los próximos 50 años, para el Distrito Capital y once municipios más que, de manera agregada, representan el 20,12% de la población nacional. También beneficia a corporaciones privadas nacionales e internacionales, como las hidroeléctricas de Chivor y Guavio, que generan el 20,55% de la energía eléctrica para casi el 60% del territorio nacional; además de convertirse en garantía de abastecimiento para megaproyectos agroindustriales de la Orinoquia en los próximos 30 años, otros megaproyectos de la macrocuenca Magdalena-Cauca, como la central hidroeléctrica El Paso, en la subzona hidrográfica Sumapaz, por mencionar algunos ejemplos de los más relevantes. Sobre el proceso de constitución del corredor, puede consultarse *La línea del tiempo del corredor de conservación* (disponible en: <https://www.academia.edu/53965040/>).

La existencia misma del corredor de conservación implicó, de un lado, un abigarrado juego poderes, estatales nacionales, regionales, privados nacionales y transnacionales, relacionados con los mercados financieros especulativos, e instancias multinacionales, etc. De otro, fue necesaria la aplicación de las políticas aprobadas; su gestión no solo suma actores con esas características, sino que incluye nuevos, vinculados a las comunidades veredales, municipales, departamentales regionales, y diversos tipos de organizaciones que hacen presencia allí, algunas con vínculos y redes con un alcance mayor al del territorio.

Igualmente, hay actores sociales y políticos con apreciaciones propias sobre lo que ocurre con el corredor y la perspectiva de su gestión. Algunos de ellos tienen opción de llegar a formar parte o tener incidencia en las



diversas instancias estatales y de la sociedad civil a nivel nacional, y con sus propias relaciones internacionales. Se están creando nuevos activos financieros a partir de la tierra, el agua, el suelo, los océanos, la biodiversidad o las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), inscribiendo nuevamente a los bienes comunes naturales en la categoría de “recursos naturales” que pueden mercantilizarse.

Las poblaciones locales son coaccionadas e inhibidas, en su accionar político y en el ejercicio de sus derechos de toma de decisiones sobre cómo producir, consumir, vivir y trabajar. Al mismo tiempo, generan tácticas, estrategias y tecnologías de resistencia en favor de sus intereses, frente a los discursos globalizadores, neoliberales y consumistas. Así, los bienes comunes se convierten en espacios de lucha entre diferentes actores sociales, políticos y económicos, públicos o privados de diferentes dimensiones. Este entorno nos muestra que el análisis de juegos de biopoderes y biorresistencias, la reconfiguración de los actuales, y el surgimiento de nuevos; todos constituyen un desafío tanto en lo conceptual como en lo metodológico. De ese modo, es de esperar aportes novedosos en ambos aspectos desde una perspectiva crítica.

Sin duda, el otro aspecto contenido en el proyecto, el de abordar el agua como bien común natural fundamental para la vida, se articula con un debate global de mucha actualidad y en pleno desarrollo, como el que se configura en torno a los bienes comunes. Con implicaciones en lo ético político y los conflictos que se dan entre los más diversos actores.

Un primer acercamiento a lo común y los bienes comunes permite establecer que el tema ha estado presente desde la Antigüedad, en las culturas clásicas, con el surgimiento de la concepción de propiedad privada y la descomposición de la propiedad comunal, si lo delimitamos a las lógicas eurocéntricas. Pervive en el Medioevo, y se reactiva con los descubrimientos geográficos, para definir los límites de los proyectos coloniales del mundo católico, con el arbitraje papal, como se evidencia en el tratado de Tordesillas (1494). Entre los referentes figuran Aristóteles, Tomás de Aquino y Agustín de Hipona, como los más citados.

Con la expansión colonial a lo largo de América, África y Asia, se desarrollaron teorías jurídicas, sociopolíticas y económicas, donde lo privado y lo público servían de referente para el ordenamiento global, bajo condiciones de disponibilidad, accesibilidad, eficiencia.

A finales del siglo XX y principios del XXI, con la expansión de la globalización neoliberal, ante la euforia privatizadora resurge con fuerza el debate en torno a lo común, en relación directa con la pertinencia de su defensa, definición de su gestión; y el lugar que debe ocupar en la sociedad contemporánea. En el proyecto, se enuncian los referentes más significativos, para mostrar adónde va la discusión, sin pretender darla por agotada.



Un referente de partida del debate contemporáneo es el artículo “La tragedia de los comunes”, de Garrett Hardin (1968). El tema coincide con toda una serie de protestas contra las guerras intervencionistas, los derechos civiles, la carrera armamentista nuclear, las movilizaciones de los grupos conservacionistas y ambientalistas, reivindicaciones de orden cultural y global que, luego, se vieron como la emergencia de biosaberes, biopolíticas y biorresistencias.

En ese contexto, el debate sobre los comunes (naturales e inmateriales) gana notoriedad y, en él, cobra lugar destacado Elinor Ostrom (1990), quien hace una crítica sistemática a varios modelos racionalistas liberales, que ya habían tratado el tema de los bienes comunes sin aportes a soluciones reales y concretas. Aquellos discursos basaban sus análisis en las leyes del mercado o en la intervención del Estado. Ostrom plantea el desarrollo de una economía de los bienes comunes, como una forma alternativa de organización económico-social, más allá de los parámetros del mercado y del Estado.

Valga insistir que *bienes comunes* es una categoría en permanente discusión. Cuando se habla de bienes comunes, no se refiere a bienes privados —propios de los individuos—, ni de los bienes públicos —propios del Estado—. Los bienes comunes son una tercera modalidad de bienes definidos desde diferentes ópticas y acentos. Los ejemplos más conocidos de bienes comunes se encuentran en la naturaleza: aire, agua, tierra, bosques y biodiversidad. Los bienes comunes también pueden ser sociales, intelectuales y culturales, por ejemplo, los sistemas de salud y educación, el conocimiento, la tecnología, internet, la literatura y la música, entre otros.

Así, la investigación apunta al actual relacionamiento dentro de la ecuación sociedad-cultura-naturaleza (Maya, 2002; 2003). De ahí, que resulten de utilidad conceptualizaciones como la entropía, la neguentropía, los desbalances energéticos y la creciente residualidad deletérea del consumo (Georgescu-Roegen, 1971), que ya vienen mostrándose como un problema de dimensiones globales y locales, que es necesario enfrentar, desde una perspectiva del común, lo común y los bienes comunes que, en últimas, son el soporte fundamental para la vida planetaria.

El otro anteproyecto inscrito en el énfasis, aún en elaboración, se intitula “El derecho a la ciudad: conexiones sociales y espaciales. UPZ el Tesoro Ciudad Bolívar 2000, 2021”, autoría de Sergio Lora.

El derecho a la ciudad apunta a una temática compleja, propuesta y abordada por Lefevre (1968), una crítica del urbanismo funcional que, atrapado en diseccionar la actividad humana en habitar, circular, trabajar, cultivar el cuerpo y el espíritu, resulta incapaz de dar cuenta de la totalidad de la vida urbana. En su reflexión asume la expresión de Marx de “la ciudad gigantesco laboratorio de la historia” (Lefebvre, 1969, pp. 6-7), y como el espacio donde se anuda un sinnúmero de contradicciones, incluidas las de clase.



Puede resultar particularmente sugestiva, en relación con la apuesta del doctorado de crítica-ficción-experimentación, su propuesta expresada en *Crítica urbana de la vida cotidiana*, según la cual la capacidad de investigación está ligada a la capacidad de invención de hipótesis, lo que lo lleva a valorar la utopía como fuerza primordial para la imaginación racional. A la inducción y deducción, añade la transducción, en cuanto proceso que va de lo real (dado) a lo posible (virtual), imputando a este aspecto el redescubrimiento de la imaginación que debe ir acompañada de la crítica en doble sentido: la de la realidad que se busca superar y la de los conocimientos adquiridos y de los instrumentos conceptuales del conocimiento que se busca adquirir (Lefebvre, 1969, p. 11).

En cuanto a la segregación urbana que se aspira a abordar, para Lefebvre, ha de ser considerada proyección sobre el terreno de la división del trabajo y, para Harvey, en desarrollo de esa línea, esta resulta justamente del proceso de producción y reproducción de la vida humana (Harvey, 1997). Por tanto, el derecho a la ciudad implica no solo el acceso a los bienes urbanos, sino el cambiar las relaciones y, con ello, el derecho a cambiarnos a nosotros mismos, cambiando la ciudad.

La apuesta por indagar esta problemática en Ciudad Bolívar (con 750000 habitantes) y, en particular, en la UPZ El Tesoro (con 50000 habitantes) abre una serie de interrogantes todavía no definidos ni delimitados. ¿Cómo abordar las relaciones espaciales y sociales? ¿Examinar esta realidad desde la perspectiva de la desigualdad social y la fragmentación urbana? ¿Cómo se expresan los cambios en el mundo del trabajo, impulsados globalmente, en la UPZ o en Ciudad Bolívar, y las redefiniciones de la informalidad, la pobreza y la desintegración social? ¿Cómo juegan las variables de conocimiento, cultura y sujetos colectivos? Y, seguramente, pueden surgir otras preguntas o recogerse en unas formulaciones nuevas.

Se avanza en la revisión de los referentes conceptuales, mirando las apuestas de los especialistas más reconocidos en la cuestión urbana, insistiendo en el enfoque crítico sobre el conocimiento adquirido; y en los instrumentos conceptuales del conocimiento que se busca adquirir. Aceptamos como un primer acercamiento la selección de autores de Ángel Martín Ramos (profesor de la Universidad Politécnica de Cataluña), *Lo urbano en 20 autores contemporáneos* y su clasificación en cuatro tendencias, y consideramos útil las diferentes perspectivas teóricas consignadas para mirar la amplitud de enfoques implícitos.

Ramos, Webber, Choay, Secchi y Hall se centran en la evolución global de la civilización, como resultado de la cultura y los medios. Harvey, Sassen, Indovina y Koolhaas constituyen la plataforma fenomenológica, porque asumen el fenómeno vivo en sus cualidades, enfatizando en lo nuevo. Por su parte, Fishman, Marcuse, Soja, Dematteis y de Solà-Morales estudian la morfología y la estructura de la ciudad; el cuarto grupo está constituido por los que



centran su atención en el factor humano, denominados *neohumanistas*; allí se ubica Corboz, Sennett, Gandelsonas, Pavia y Spivak (Ramos, 2004).

A la par, se examinan monografías y diversos estudios sobre Ciudad Bolívar, realizados en el periodo de análisis establecido; así como trabajos realizados en América Latina, sobre colectividades urbanas, con características similares, para ver cómo ha sido abordado el problema de la segregación o la fragmentación urbana, buscando establecer los límites de la realidad que se desea superar. Ambos son aspectos vinculados al ejercicio crítico.

Habría que abordar problemas como los cambios en curso en el mundo del trabajo, vinculándolos al problema de la reproducción de la fuerza del trabajo, la economía del cuidado y las abigarradas características de la familia en la contemporaneidad. Igualmente, el periodo de la globalización neoliberal de desregulación de la fuerza laboral exige una resignificación de las viejas conceptualizaciones sobre la informalidad, la segregación, la fragmentación espacial. Y es una veta importante por indagar en el tema propuesto, en un territorio (muchos territorios) como el de Ciudad Bolívar, en su relacionamiento con el Distrito Capital y con lo global.

Además, podrían investigarse las resistencias y las ciudadanías emergentes, como otros referentes, al estudiar el derecho a la ciudad, no solo como acceso a bienes urbanos, sino como una propuesta de cambio de los sujetos colectivos al cambiar la ciudad, como nueva experiencia urbana. Pero habrá que esperar a la construcción definitiva del proyecto.

## Referencias

- Castro, A. (2018). *El desafío de un pensar diferente. Pensamiento sociedad y naturaleza*. Clacso.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo XXI Editores-Clacso.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel* (6 tomos). Ediciones Era. (Primera edición de 1975).
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *Ley de la entropía y el proceso económico*. Fundación Argentinaria y Visor Distribuidores.
- Hardin, G. (1968). La tragedia de los comunes. *Science*, 162(3859), 1243-1248.
- Harvey, D. (1997). *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI. (Primera edición de 1973).
- Harvey, D. (2008). *París capital de la modernidad* (J. M. Amoroto Salido, trad.). Akal.
- Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad* (J. González-Pueyo, trad.). Ediciones Península. (Primera edición de 1968).



- Marx, K. (1974). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (F. Mazia, trad., dos tomos). Editorial Cartago. (Primera edición de 1867 y 1885, primer y segundo tomo).
- Marx, K. (2005). *La ideología Alemana I. Y otros escritos filosóficos* (J. Vergara, trad.). Editorial Losada.
- Maya, A. A. (2002). *El retorno de Ícaro*. Universidad Nacional de Colombia-Instituto de Estudios Ambientales (Idea).
- Maya, A. A. (2003). *La diosa Némesis. Desarrollo sostenible o cambio cultural*. Corporación Universitaria Autónoma de Occidente.
- Molano, A. (2017). *De río en río. Vistazo a los territorios negros*. Penguin Random House.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva* (C. de Iturbide Calvo y A. Sandoval, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de investigaciones Multidisciplinarias; Fondo de Cultura Económica México. (Primera edición de 1990).
- Ramos, A. M. (2004). *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*. Edicions UPC, Universitat Politècnica de Catalunya.
- Rodríguez-Ortiz, O. (s. f.). *Línea del tiempo del corredor de conservación* (inédito). <https://bit.ly/3613zBN>.
- Zapata, J. (2010). *Espacio y territorio sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.





# Énfasis: Historia, memoria social y cultural: de la naturaleza de los estudios de memoria y el énfasis en Estudios de la cultura e historia cultural

Carlos Arturo Reina Rodríguez.\*

*¿Cómo no volver sobre el pasado cuando y, sobre todo, cuando mucha gente habla acerca de la memoria? Un historiador no se aburre con facilidad; siempre puede recordar, observar, escribir. Pero saberse inútil cuando la nación combate, es un sentimiento insoportable.*

(Bloch, 1940)

## Presentación

Este documento aborda las características del énfasis, la vinculación con los estudios de memoria y su relación con la triada crítica, ficción y experimentación. En este sentido, el texto gira en torno a una primera aproximación referida a las reflexiones sobre la memoria y la cultura, las cuales están atravesadas por una lectura correspondiente con la historia para aproximarse a problemas y preguntas generadas sobre la relación recuerdo-olvido. A partir de allí se hace una exploración a los desarrollos de la línea y hacia la construcción de referentes trabajados tanto por el autor como por los proyectos de investigación desprendidos del énfasis, caracterizando las formas como se presentan en los marcos de referencia de la interpretación del énfasis en cultura.

143



---

\* Doctor en Historia. Profesor director de la línea de "Memoria, experiencia y creencia" del Doctorado en Estudios Sociales (2021).

## Aproximación al énfasis

El énfasis nace en el marco de la línea de *Memoria* del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Se trata de una propuesta que, por un lado, tiene una aproximación a la historia cultural principalmente, y por supuesto a los estudios culturales, pero que se distancia de ellos en razón de la lógica y el sentido crítico del doctorado para otorgar espacios de interpretaciones que se encuentren libres de los ensamblajes tradicionales y de los aparatos teóricos, pero guardando sus nexos con los de otras ciencias sociales, además de privilegiar los estudios sociales de la memoria en función de los elementos culturales, que le dan sentido a las sociedades y a su integrantes.

Partimos entonces de pensar que en el plano de los estudios sociales de la memoria en su aproximación histórico cultural no hay una definición concreta de conceptos como memoria o cultura, sino más bien articulaciones vinculadas a una serie de investigaciones, puntos de vista o referentes, que son los que marcan el sentido de las palabras. En esa vía, podríamos pensar que la crítica se asume como una posición que ofrece libertad para entender los conceptos de acuerdo con los ejes y las problematizaciones que les dan uso u origen, por lo que, dado que la cultura y que los estudios culturales son diversos, las investigaciones son igualmente diversas, pues así quedan situadas en los trabajos que ya se están desarrollando en la línea.

Lo anterior se justifica precisamente en el hecho de que no existe una denominación establecida, sino que hay multiplicidad de interpretaciones, las cuales se hacen a través de los procesos de investigación y aproximación a las comunidades que recuerdan; en ese sentido, la perspectiva crítica puede aparecer como una alternativa en términos de la posibilidad de construir interpretaciones de acuerdo con esos problemas o frente al resultado de esas investigaciones.

También, digamos, hemos atravesado un proceso difícil, que ha implicado la desmarcación de las disciplinas e interdisciplinas, para abordar los estudios sociales como eje de la cuestión. Debo recalcar al respecto que la forma de construir la perspectiva crítica ha sido a partir del ejercicio de investigación de los propios estudiantes vinculados al doctorado, quienes son los que han estado inmersos en este proceso. Es a partir de esas observaciones desde donde los estudios sociales de la memoria construyen un enfoque vinculado a las aproximaciones culturales, donde se privilegia la relación recuerdo-olvido como articuladores de la memoria. Así, aparecen como bisagras aspectos relacionados con la vida cotidiana, el arte, la imagen, la música y otras formas que sirven de evocadores del pasado, de la cultura, de la experiencia, y que revaloran la creencia y concepción del mundo que habitamos.



## De la mirada sobre el tiempo en la relación histórica memoria-olvido

Escribir, investigar, debatir sobre memoria y olvido pareciera ser asunto fácil. De hecho, aun si se trata de recuperar relatos a través de testimonios, la situación sigue siendo compleja. El tiempo no es el que se cita normalmente como referente, es subjetivo tanto como su relación con el espacio. Jacques Le Goff (2016) afirmaba que la historia está compuesta por pedazos que denominamos de muchas maneras, llámense siglos, décadas, años, y que estos sirven como referencia, pero que, en realidad, no significan por sí mismos lo que las sociedades viven, recuerdan y olvidan.

Las personas toman como referencia un año pero recuerdan con inexactitud, mientras amplían sus narraciones a un mes o incluso a lapsos de años. Desde la historia o la economía se habla del *largo siglo* o el *corto siglo*, por ejemplo, sin que los eventos se ajusten a fechas fijas. Algunos en Colombia afirman que el siglo XIX terminó hacia 1930, ¿qué es lo que hace que se defina esta fecha tan particular? Además del cambio de gobierno que se dio con el ascenso del liberal Enrique Olaya Herrera después de 44 años de gobiernos conservadores, la consolidación de unas políticas de reformas en los gobiernos siguientes y de desarrollo industrial, que desde luego impactaron la vida cotidiana de los habitantes del país, representaron en realidad los cambios en las costumbres y tradiciones que llenaron esos espacios de la historia; espacios que suelen ser ocupados por las narraciones de la memoria y que aparecen como un antes, un durante, generalmente enmarcado en un ajuste político, y un después.

Establecer 1930 como referente de ruptura y cambio no implicó que no existieran continuidades y que estas no sobrevivieran hasta la actualidad. Una manera de saberlo es recurriendo a los registros de la memoria, evocando y comparando con aquellos registros que se obtienen en la actualidad, otorgando un alto grado de privilegio al método comparativo. Que se piense que el siglo XIX se extendió hasta 1930 se debió posiblemente a la permanencia en la vida cotidiana de las formas culturales decimonónicas. Hubo incluso generaciones de jóvenes, como aquellos que se vincularon a la corriente de *Los Nuevos* en la década de los veinte, que criticaron abiertamente a sus padres y abuelos, y sobre todo a las prácticas, formas y costumbres que, según ellos, no coincidían con aquellas generadas en otras latitudes con mayor desarrollo económico, y, sobre todo, a costumbres acordes con los cambios tecnológicos e industriales que modificaban la vida cotidiana de los habitantes de las ciudades en el país.

Con los acontecimientos pandémicos sobreviene una nueva forma de ver las cosas y asimilarlas. En ese sentido es posible pensar que el actual momento de pandemia se puede leer también en términos de un *pequeño siglo* ubicado entre los ataques al World Trade Center de New York el 11 de



septiembre de 2001 y el inicio de la pandemia, el 31 de diciembre de 2019. En veinte años pasaron muchas cosas, se desataron guerras, se evocaron fantasmas del pasado, pero sobre todo y sin olvidar las crisis económicas respectivas, lo que más cambió fueron las formas culturales de relación en todo el mundo. Los avances tecnológicos permitieron incrementar las posibilidades de intercambio de mercancías, el establecimiento de redes de todo tipo, la personalización de la comunicación y la portabilidad de celulares que, junto a internet, crearon nuevas formas de relación entre los seres humanos. El mundo quedó a un clic y podía ser accesible al instante. Posiblemente nunca se había tenido tanta libertad a la hora de viajar, conocer lugares, personas, integrar redes y demás. La generación de una sensación de autonomía y libertad, bajo las posibilidades de personalizar dispositivos, acceder a la web, tener su propio sitio y ganar dinero con ello, creó nuevos mercados que otrora sería difícil pensar. Estos y muchos otros aspectos que el lector recordará ocurrieron antes del 2020.

Con el Covid-19 muchas cosas cambiaron. La *vida normal*, la *normalidad* de la vida cotidiana se alteró. El confinamiento iniciado globalmente en marzo, y luego el distanciamiento social, generó la impresión de que el mundo se transformó. Posiblemente se han profundizado las brechas sociales, la pobreza seguramente aumentó, además de que la pandemia desnudó los grandes problemas sociales que obtuvieron como respuesta los movimientos sociales en países como Colombia, Chile y Estados Unidos. Los llamados *estallidos sociales* tocaron incluso a Cuba, que, bajo la presión de los medios, ganó una gran atención mundial, más allá del efecto real de las movilizaciones dadas allí. Todos estos movimientos se relacionan con lo que éramos antes, lo que pasaba antes, lo que llamábamos *normalidad* y que ahora forma parte del pasado y que, de manera afanosa, mucha gente busca recuperar.

Ese proceso de volver a la *normalidad* o de asumir una *nueva* normalidad tiene implicaciones en la relación del recuerdo y el olvido. Estos cobran más fuerza cuando se dan bajo el lente de un acontecimiento que marca un antes y un después. Posiblemente en este momento estamos ante una fractura, y lo que se pensó en el 2001 como el fin de una era apenas es el inicio de un *pequeño siglo* hasta el 2020, un tiempo de transición enmarcado por dos tragedias, un lugar temporal global para la construcción de nuevas marcas generacionales.

Las relaciones del *antes*, el *ahora* y el *después*, es decir, lo que la *experiencia* señalaba a través de lo que había sido, bien por la vivencia propia o por las narraciones anteriores, así como también la *creencia* afincada en resguardos de recuerdo y olvido, que hoy podemos llamar como lo que antes era *normal*, o más bien, lo que nuestros sentidos percibían como tales cosas y que son aspectos de la vida cotidiana de la que la fractura de la pandemia



nos hace olvidar y nos zanga un antes y un después que se inscribe en las conversaciones de la vida cotidiana, sin duda reflejan ese pasado cercano, que evocamos en la construcción de nuevos recuerdos hoy día.

Esos mismos recuerdos ocurren como si hubiesen sido, en tiempos lejanos, para unos y otros en el planeta. A diferencia de los atentados del 11 de septiembre de 2001, la pandemia se incrustó en la vida de todos los seres humanos, tanto en las grandes ciudades como en aquellas poblaciones alejadas de ese mundo global. Esa marca, como un sustrato geológico, quedará en las memorias de los pueblos y formará parte de los recuerdos globales, regionales y locales. Cada uno la vivió de una manera diferente, aunque con referentes comunes, los mismos que se fijan en la memoria para comprender la relación *recuerdo-olvido*. Esa amalgama corresponde a la memoria cultural.

La investigación sobre la pandemia desarrollada por Serna-Dimas y Reina (2021) demuestra que la noción del *antes* se da en mirada retrospectiva desde lo inmediato, el 2019, hacia las marcas creadas con mayor fuerza mediática, sobre todo entre quienes vivieron antes de los eventos del 2001, entendiendo además esto a partir de reflexiones cotidianas relacionadas con las generaciones etarias y cuya nostalgia en particular desde los años sesenta en adelante empezaron a verse reflejadas en toda suerte de páginas y muros de Instagram, Facebook o Twitter, que distintas personas recuperaban desde los álbumes familiares particulares, fotografías de los padres, abuelos, familiares, de las calles, de los pueblos, de las ciudades y de todo aquello que evocara un mundo que había dejado de ser, no porque hubiera llegado a su fin, sino porque muchos de los referentes culturales habían cambiado tanto que estos aparecían como extraños a la luz de las nuevas generaciones. Lo anterior no solo en términos de la implementación de las nuevas tecnologías, sino también de las prácticas socioculturales que mostraban formas de relación entre hombres y mujeres, entre familias y comunidades y, de alguna manera, en formas de coerción, control, poder, práctica, subjetividades, ocio y entretenimiento, por no mencionar aquellas que tienen que ver con las manifestaciones políticas tradicionales, la violencia, la migración y la marginación.

Y es que no se trató de que estas hubiesen desaparecido, sino que entre el 2001 y el 2019 se fueron creando condiciones que empezaron a alejar a unas y otras generaciones, al punto de que el vínculo más cercano estaba relacionado con aquellos que fueron denominados como la generación de los *milenians*, y que aunque estaban inscritos por nacimiento entre la década de los ochenta y los noventa se empezaron a constituir y a ser identificados como una generación de transición, que vivió su adolescencia antes o al borde de los hechos del 2001, y los que su vida de adulto joven transcurrió desde allí hasta la pandemia del 2019.



Esta es una generación transicional que se deslinda poco a poco de algunas prácticas comunicacionales y de relación, y que se empieza a encontrar en otros escenarios, mucho más virtuales, pero, sobre todo, se halla gracias a las redes sociales, sin las cuales hubiesen perdido el rastro de su pasado familiar, escolar, laboral, romántico, sexual, de sus aficiones y demás. Gracias a esos desarrollos tecnológicos el pasado emergió de nuevo y se hicieron visibles no solo las pautas de la vida cotidiana sino también los más atroces delitos humanos y ecoambientales.

Esta generación de transición también se enfrentó nuevamente a la muerte masiva. El 11 de septiembre de 2001 murieron aproximadamente tres mil personas. Casi al mismo tiempo se conocieron las masacres en Bosnia y en Colombia. Los ciudadanos asesinados en todo el mundo emergieron, y con ellos su pasado y las memorias de sus familiares y de quienes los conocieron. Es en ese tránsito en el que los estudios de memoria cobraron mucha fuerza, partiendo por la emergencia de los relatos de las víctimas en las guerras civiles y las dictaduras en Sur y Centro América, procesos que se extendieron en todo el mundo en tanto que se trataba de dar paso a la paz, luego de extensos conflictos que ahora desnudaban la infamia detrás de ellos. Paradójicamente el pequeño siglo se terminó con la muerte de más de 5 millones de personas en casi dos años de pandemia en todo el mundo. La naturalización de la muerte está a la orden del día y se cuenta tristemente por cifras.

Desde otra perspectiva, también estuvo la pérdida de los personajes más representativos de la cultura global construida desde la década de los ochenta y años anteriores, hasta llegar a los más cercanos, amigos, colegas, vecinos, conocidos, que sucumbieron antes de la pandemia o que fallecieron durante ella, y que fueron dando otra dimensión a las formas de asumir la muerte, tal y como lo enunció el historiador Philip Aries en torno a la transformación y las formas de entenderla y enfrentarla: la propia, la de los otros y la muerte natural. Esta última se empezó a asociar con elementos procedentes de toda suerte de versiones construidas, creencias y experiencias narradas tanto en las nuevas redes sociales como en aquellas conversaciones de barrio, de familia, en los grupos de WhatsApp, narraciones, rumores y relatos que señalaban las razones por las cuales se debía creer o no en la existencia de un enemigo invisible, llámese virus, nuevo orden mundial, sistemas de control político y hegemónico o cualquier otra forma de denominación, lo que desde luego implicó adeptos y contradictores que de un momento a otro aparecieron como expertos en medio de la incertidumbre global de una pandemia que se extendió por todo el mundo y que cambió en buena parte las formas como se entendía y comprendía la sociedad.

Si bien estas son algunas de las formas en particular que afectan la vida cotidiana y que se transformaron, otras se acentuaron en la medida en



que el confinamiento permitió acentuar formas de control de extracción, de espoliación, de corrupción y de violencia, al tiempo que la brecha entre ricos y pobres creció mientras la demanda de los bienes básicos y de los servicios que garantizarían la seguridad social de los desposeídos aumentó en todo el orbe.

El afán de volver a la *normalidad* se convirtió en una nueva forma declarar una bienvenida a la relación del *olvido*, pues de alguna manera la pandemia se había llevado buena parte de la vida cotidiana anterior, por lo que ahora se hace necesario reconocer, reconstruir, repensar las nuevas condiciones y volver a pensar en aquellas antes de la pandemia, y sobre todo en las que se dieron durante el siglo XX, un siglo que adquirió un carácter romántico, paradójicamente a la par de sus grandes tragedias, que continuaron siendo *recordadas* como marcas, en particular por quienes las vivieron. Estos eventos han sido tomados como elementos extraños que empezaron a ser modificados por los distintos relatores y constructores de la memoria y de la historia en pos de objetivos políticos, enmarcados en procesos que se asumen como democráticos y que se plantean como estrategias de campaña permanente, consolidadas con el fin de presentar formas de concepción del mundo que distan y varían por las formas de enunciación, de análisis, de datos adquiridos, y sobre todo de los vaivenes de la historia reciente.

De allí que no es extraño localizar en el lenguaje cotidiano expresiones en contra del comunismo, que muchos no entienden pero que sirven como campaña para enfrentar a aquellos que están en contra de una posición que también puede ser leída en términos de derecha o de reacción. Posiblemente ni los comunistas son tan comunistas ni los reaccionarios son tan reaccionarios, lo que no impide que la mayoría de las personas pueda seguir creyendo en que las disputas de la Guerra Fría cobran sentido en nuestras realidades, sobre todo a partir de los acontecimientos del vecino país de Venezuela y ante el temor de entrar en una lógica de crisis profundizada por la llegada de migrantes que inician nuevos procesos de transformación sociocultural.

Las marcas del recuerdo cultural se inscriben a partir de ciertas franjas o acontecimientos, que se dan por eventos procedentes de escenarios políticos, movilizaciones políticas o epidémicas. Unas están signadas con fuertes lazos de violencia y otras con transformaciones revolucionarias que han hecho que un sistema cambie de modelo y asuma uno nuevo, de manera pacífica o armada. Las revoluciones culturales también forman parte de estas franjas, alterando, cambiando, modificando las formas morales de la vida cotidiana, como la conducta, la comida, el vestuario, la música, el arte y la literatura, las relaciones personales, emocionales, sexuales y de ocio.

Los años sesenta se configuran como uno de esos acontecimientos ocurridos en un margen temporal de casi una década con efectos en las siguientes.



La Guerra Fría continuó teniendo efecto sobre las esferas del ocio, como el cine, hasta muchos años después de su final. De hecho, cultural y políticamente, los contradictores del comunismo se han encargado de mantenerla viva, al encarnarla como una amenaza en algunos países de América Latina y Europa, e incluso en Estados Unidos, convirtiéndola en discurso de campaña electoral y a sabiendas del efecto que esto tiene en el temor de cambiar, en perder los aparentes *privilegios* del capitalismo en la vida cotidiana.

También han aparecido nuevas marcas, como los levantamientos populares iniciados en el 2019 en América Latina, que continuaron aún durante la pandemia y que han sido absorbidas por las narraciones de lo que podemos denominar como *acontecimiento pandémico*. Estos contextos permiten observar que en ocasiones son las constantes y las rupturas en ellos las que dejan marcas en la memoria, las que evocan recuerdos y levantan del ostracismo al que son llevados los avatares de la existencia cotidiana, es decir, ese lugar llamado como *el olvido*, y que hacían pensar que las luchas por lo básico, por lo vital, se habían olvidado o relegado al baúl de la resignación. Desde luego, hay relatos que coinciden y que hoy día han encontrado lugares, sitios, redes sociales, puntos de evocación, invocación, salidas o fugas del pasado hacia el presente, gracias a los algoritmos de las redes que nos recuerdan pasajes de nuestra vida y que se constituyen en formas para contar lo que muchos saben y muchos viven, a pesar de que estos no se articulen.

Con los eventos derivados de la pandemia desde el 2020 estos sitios en las redes se constituyeron en espacios para el recuerdo, para la evocación de las memorias plasmadas en fotografías y videos donde se añoraban las fiestas, las celebraciones, las alegrías y tristezas, las vivencias. Es cierto que la memoria está vinculada además con el archivo, con lo documental, con lo físico, pero también, y posiblemente mucho más, con la palabra, la imagen y el sonido que también las provoca. Lo que antes hacían los centenarios ahora lo hacen las movilizaciones actuales, convirtiéndose en evocadores del pasado, del olvido y de los recuerdos. Hay que pensar que esos relatos están salpicados de inexactitudes producto de las múltiples versiones que a diario se tejen, y que no por ello son menos relevantes. Lo que la memoria oficial, la historia oficial, las narraciones oficiales olvidaron o relegaron a estudios segmentados y particularizados emergen hoy bajo las constantes del recuerdo, de las banderas de los adultos y de las audacias de los jóvenes. Desconocer esa realidad es imposible, pues estamos, como lo decía Bloch (2019), en tiempos donde a la gente le ha dado por recordar.

En *Introducción a la historia* (título en castellano), Marc Bloch (1982) se hace varias preguntas, entre otras aquellas que tienen que ver con la verdad: ¿cuál es la verdad?, ¿qué es mentira?, ¿existe la verdad o la mentira?, ¿existió Jesucristo? Bloch dirá que lo importante no es saber si existió o no, sino por qué tanta gente cree en él. Esto se convierte en punto referencial para



revisar lo que ocurre hoy y lo que atraviesa buena parte de los estudios de la memoria social puestos en relación de manera inicial con la historia, pero manifiesto en los estudios socioculturales de la memoria en la actualidad, esto con el fin de responder: ¿por qué tanta gente cree en lo que cree?, ¿cómo lo recuerda?, ¿qué tan significativo fue para quienes recuerdan?, y desde luego, ¿por qué olvidamos y recordamos, de qué modo y para qué? Posiblemente, como afirmaba Erick Hobsbawm (1998): la labor del historiador (y considero que del investigador en temas de memoria) consiste en recordarle a las sociedades qué cosas han olvidado o qué no quieren recordar. Hay unos tiempos del imperativo de recordarlo todo, como en el caso de los centenarios, las conmemoraciones y demás. La pandemia coincidió con la celebración del bicentenario de la Independencia, pero esta última fue eclipsada por la primera, posiblemente porque esta se encuentra en los laberintos del olvido, a la que también llegará con el tiempo aquella otra.

### **Un camino desde los lugares y los orígenes de la historia cultural: diálogos y disputas por la cultura en el siglo XX**

Existen diversos autores y temas que ubican los orígenes de la historia cultural en la llamada *Escuela de los Anales*, donde se hallaron historiadores como el ya mencionado Marc Bloch, además de Fernand Braudel y Lucien Febvre, hacia 1929 en torno a la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, en la que también participaron expertos de distintas disciplinas de las ciencias sociales, entre ellos Maurice Halbwachs.

Los estudios inspirados en los desarrollos de la antropología, la historia y la sociología, junto a la psicología y las teorías del lenguaje, permitieron romper con el aislamiento disciplinario y empezaron a producir trabajos en donde uno y otro campo hizo uso de sus desarrollos para explicar los problemas sociales, cada vez más complejos a la luz de los hechos que se presentaron entre los años veinte y cuarenta. Para el campo de la historia, por ejemplo, los recuerdos y los olvidos, desde los estudios de la memoria, hicieron posible llenar aquellos espacios que solo eran narrados desde las metodologías clásicas de la disciplina. Se trató de hacer preguntas sobre los aspectos de la vida social del pasado inmediato y lejano y que permanecían ocultas ante la ausencia o la dificultad de acceso a los expedientes y documentos que, en todo caso, eran limitados por su propia naturaleza.

Este camino lo plantearon desde otras esferas filósofos como Martin Heidegger (1997), en la *Pregunta por la técnica*, cuando indicó que este era el rumbo que se debía tomar para des-ocultar aquellos aspectos de la vida material, y claro, social, que permanecen en el olvido. Posiblemente los abordajes disciplinarios tienen mucho que ver con lo que permiten ver y no ver; no obstante, para conocer o definir algo se hace necesario reconocer el proceso, su composición, sus causas, refiriéndose en particular a la visión aristotélica de la materia y la forma de las causas iniciales, una



forma, una causa eficiente y una causa final. Por último, se trata de la dialéctica de la materia, pero también de los usos o vínculos con el mundo de los usos, de las provocaciones de los fenómenos y de sus resultados. Como veremos con Veblen (2004), esta aproximación revela de por sí un diálogo entre las ciencias en la mitad del siglo XX, y con ello, un ejercicio multidisciplinar para entender los fenómenos más allá de las explicaciones limitadas que las disciplinas podían ofrecer.

Asistimos entonces a una época de cambios provocados, entre otras cosas, por las dos guerras mundiales, una crisis económica, la primera de carácter planetario en 1929, la polarización no solo de la vida económica sino también política y cultural y el alineamiento de los países en torno a ello. La teoría de Adam Smith y “la mano invisible” llega a un punto de cuestionamiento con la crisis, y viene la intervención, y de alguna manera la imposición, de un sistema económico más conservador, que se va a expresar además de en la vida cotidiana en las cosas que se hacen y se viven.

Para la década de los treinta, lo que pesa en el mundo es el conservadurismo plasmado en grupos demócratas liberales moderados, tanto en Estados Unidos como en el bloque de la Unión Soviética, así como en Italia y Alemania. En el caso del país norteamericano, ese conservadurismo vino de la mano del *New Deal* producido por la crisis, y que, por instantes, bajo el gobierno de Hoover, tomó tintes socialistas. Lo mismo ocurrió en Inglaterra y Francia. Sus gobiernos, aunque liberales, se fueron conservatizando al punto que, para enfrentar en los años cuarenta a los nazis, se volcaron sobre gobiernos unionistas que recurrieron a discursos enfocados en la cultura, la tradición, la civilización y la nación. Basta ver los discursos de presidentes como Winston Churchill, despreciado por los liberales, pero usado por ellos gracias al carácter que tenía. Si había algo de común en los discursos populistas de los años veinte y treinta, incluso durante la guerra, fue el carácter conservador, el elemento nacionalista matizado de distintas maneras, así como el uso de las palabras *civilización* y *cultura*.

Por lo anterior no es de extrañar que mientras para los alemanes la palabra referida era *Kulture*, para los ingleses era *civilización*. Ahora bien, cuando se aludían a cada una, estas tenían un carácter singular. Se trataba de *su* cultura, *su* civilización, no la de todos, es decir, la de los locales, y con extensión a la que se representaba como la más adelantada en términos políticos y tecnológicos. Ni siquiera en esa idea ingresaban los japoneses, y menos los chinos, sobre quienes había recaído el sino de pueblos en ascenso, pero inferiores a los primeramente mencionados. En la Segunda Guerra Mundial combatieron sistemas conservadores, de carácter democrático liberal, con excepción de la Unión Soviética y Japón.

La importancia de la forma como se enuncia es fundamental. Eso lo sabían tanto los países del eje como los bandos aliados. Hasta el siglo XIX “cultura”



y “civilización” significaban prácticamente lo mismo. Recuerda Braudel (1971) en *Las civilizaciones actuales*, que Hegel usaba estos conceptos indistintamente, y que Marx los vinculó tanto a los valores morales como a los valores materiales, en lo que llamó las superestructuras (espirituales) y las infraestructuras (materiales). La forma de asociación más común fue la de entender a la cultura como algo espiritual y a la civilización con algo material como lo recuerda Braudel (1971):

La civilización no es más que un conjunto de conocimientos técnicos y de prácticas, una colección de medios para actuar sobre la naturaleza; por el contrario, la cultura estaría constituida por una serie de principios normativos, de valores, de ideales: en una palabra, por el “espíritu”. (p. 14)

En Alemania, desde 1850 tanto la palabra cultura como la palabra civilización fueron usadas como un adjetivo que designaba el conjunto de contenidos de la misma cultura. Afirma Braudel (1971) que:

[...] puede decirse de una civilización de una cultura que es un conjunto de bienes culturales, que su localización geográfica es un área cultural, su historia una historia cultural, que los prestamos hechos por una civilización a otra, son préstamos culturales o bien, transferencias culturales, ya sean de orden espiritual o material. (pp. 14-15)

Otro aspecto relevante tiene que ver con el tránsito de la singularidad a la pluralidad. Hasta principios del siglo XX se solía referir a la civilización en términos locales, como por ejemplo la civilización francesa, la civilización inglesa o la civilización china. El problema pasa por *la* o *las* civilizaciones. Lo mismo ocurrirá con la cultura. Hoy en día cuando se habla de cultura, por decir algo, *colombiana*, se usa haciendo referencia al espacio y a las particularidades que en ella se sucede y en lo que la diferencia, digamos, de la *cultura* mexicana, francesa o argentina. Esos límites establecidos por los marcos sociales y jurídicos permiten comparar, hacer diferencias y puntos de referencia comunes.

Entendemos en un sentido más amplio a la cultura como un conjunto casi ilimitado de producciones, espacios y significaciones en los marcos humanos sin importar los grados de desarrollo tecnológico. Es importante reconocer que ha habido un avance en cuanto a la integración de toda la humanidad en este marco, pese a que subsisten caracterizaciones vinculadas con lecturas del pasado, como las clases sociales, la educación, la producción tecnológica y artística, y desde luego con los aspectos religiosos que engloban buena parte de estos conjuntos.

Desde luego que los desarrollos en términos de la antropología han sido fundamentales para estos casos. Como sabemos, los trabajos de Margaret Mead, Lewis Strauss, Bronislaw Malinowski y otros ampliaron la visión de



cultura y rompieron las fronteras que permitían entender este concepto como exclusivo del mundo europeo, y por extensión de la sociedad occidental. Hoy sabemos que la pluralidad del concepto implica una integración tanto de todas las culturas como de todas las civilizaciones, sin que se establezca que una es superior a otra. Esto se puede observar en textos de amplia difusión como el de Samuel Huntington (1996), en el que se plantean diferencias pero no supremacías.

Regresando a Braudel (1971), define el concepto de civilización así:

Civilización sería más bien y sobre todo el bien común que se reparten desigualmente todas las civilizaciones, “lo que el hombre no olvida”, a saber: el fuego, la escritura, el cálculo, la domesticación de las plantas y de los animales, bienes a los que ya no se adjudica ningún origen particular; se han convertido en los bienes colectivos de la civilización. (pp. 15-16)

Los *bienes colectivos* a los que se refiere el historiador francés han contribuido necesariamente a la difusión de aquellos lugares que hoy denominamos *museos*. Estos espacios, creados para salvaguardar no solo los objetos de la cultura universal sino también aquellos propios de cada nación, se constituyen en puntos de encuentro donde se confinan memorias y recuerdos, se evoca desde los objetos al pasado; si bien esto no garantiza que estén exentos del manejo ideológico propio del Estado y de la historia oficial. Entretanto, hoy en día se encuentran atravesados por la creciente presencia de la industria de la memoria, que ha convertido, sobre todo, las atrocidades del pasado en finos centros comerciales sobre los que giran objetos que mercantilizan el dolor del pasado y lo convierten en productos atractivos para el turismo local y global.

Otro aspecto importante y fuente de las narraciones de la cultura lo constituye la literatura y la cada vez más común tendencia de describir la vida cotidiana de manera ficcional, aunque inspirados en la realidad. Las crónicas han servido históricamente para ilustrar aspectos de la vida del pasado, del cual no tenemos mayor documentación que aquellos aspectos desprendidos de observaciones sobre lo que se vive a diario. Es cierto que estas versiones están cargadas de una fuerte subjetividad de quien escribe las obras, pero en todo caso se constituyen en fuentes de referencia para la comprensión del pasado.

En América Latina existe mucha literatura al respecto. Otro caso es el que ofrecen las novelas que retratan de manera ficcional esos aspectos. En Colombia podemos citar a *María* de Jorge Isaacs o en Argentina obras como *El Matadero*, de Esteban Echeverría, que sirven para describir aspectos cotidianos que inspiran los estudios de la historia cultural. Los textos pululan en toda la región, y novelistas como Gabriel García Márquez han contado con la riqueza cultural que se plasma en costumbres y tradiciones,



en las creencias de los diferentes pueblos latinoamericanos, lo que, a los ojos de un investigador, ofrece posibilidades de relación e interpretación.

Con todo lo anterior, un aspecto adicional fue el de las migraciones en todo el mundo, que constituyeron parte fundamental del cambio en las dinámicas culturales, aun de aquellas regiones apartadas de los centros urbanos e industriales. El siglo XX se caracterizó por el inmenso flujo de migrantes que viajaban principalmente hacia el norte del planeta, llevando consigo sus recuerdos, tradiciones y costumbres. A partir de ese siglo asistimos a un tiempo donde se inició la desacralización de las formas culturales tradicionales, y donde se lleva a cabo una recomposición en torno al significado de las leyendas y los mitos, pero también de las producciones culturales rurales y urbanas. Un problema objeto de la investigación tejida entre el recuerdo y el olvido, y pensado para un problema localizado que ya no solo atraviesa ese primer espacio, sino que se encuentra permeado por las narraciones tecnológicas globales que las expanden y las integran a los recuerdos colectivos de sociedades alejadas de los epicentros de un fenómeno.

Como vemos, esos cambios tecnológicos son fundamentales. Análisis como los de Lewis Mumford (1992) son importantes en cuanto a que cambian las formas de interpretación de la historia y de las tecnologías, cuando estas son vistas desde la perspectiva de la materia. Así pues, entendemos con Mumford varias etapas: la era de la piedra, la de la madera, la del hierro, la del vidrio, yo le agrego la de los polímeros, y claro, la era de los datos. Todos sumados nos llevan a lecturas completamente diferentes de lo que hasta ahora hemos entendido por historia cultural y también de lo que podemos entender como la memoria de las cosas de la vida cotidiana humana. El impacto de una tecnología lleva a que se recuerde y se olvide, y que una práctica común quede en el ostracismo de los laberintos de la memoria.

También trabajos como los de Thomson son importantes y han servido para realizar ejercicios de aproximación a la vida cotidiana, al impacto tecnológico en la clase obrera de finales del siglo XIX, y claro, para entender que la memoria también se encuentra en los archivos físicos, en las actas, los contratos y en todo tipo de documentos notariales y religiosos, así como en los procesos judiciales inscritos en los archivos municipales. El texto de Ginszburg (1976) da cuenta de ello y de cómo un relato ubicado en el siglo XVI puede aportar a las formas de entender aspectos de la vida cotidiana en la actualidad. De la misma manera, y desde un punto de vista más contemporáneo, están textos como el de Michel de Certeau (1986) y Jacques Le Goff (1983).

Oswald Spengler (1966) se referirá a la cultura como ese agregado que va más allá de coleccionar hechos históricos, y se interroga sobre la realidad histórica con preguntas como ¿qué significa la muerte de César? Su muerte es apenas un punto en un enorme volumen de la realidad histórica: la vida



en Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un romano del siglo I antes de Cristo. Pero el siglo I no es comprensible sin el siglo II, sin toda la existencia romana desde los primeros tiempos. Los hechos son solo datos, indicios, síntomas en los que aparece la realidad histórica, que no es ninguna de ellos, por lo mismo que es fuente de todos.

Más aún, para que los así llamados *hechos* acontezcan, dependen, en parte, del azar. Las heridas de César pudieron no ser mortales, sin embargo, la significación histórica del atentado hubiera sido la misma. Por eso depender de los hechos para narrar una historia significa ver los frutos, pero no el árbol del cual se desprendieron. El caso puede ser comparable al del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. No se trata solo del hecho, que desde luego ha sido punto de debate entre muchos estudiosos por más de cincuenta años, sino del impacto posterior y de la huella que se instaló en la memoria de varias generaciones hasta convertirse en punto vector para la explicación de los acontecimientos del antes y después de 1948. Sin ese evento no existiría un antes ni un después, como tampoco sería la misma huella, sino otra posiblemente la que derivaría en los recuerdos de quienes vivieron después de aquel año. La pregunta es: ¿por qué no se recuerda de la misma manera el asesinato de Rafael Uribe Uribe?

Spengler (1966) parece dar algún tipo de respuesta cuando sugiere que los hechos deben ser ubicados en las realidades históricas, construidas en los marcos culturales. ¿Cuáles eran esos marcos en 1915 que no se repitieron en 1948? ¿Por qué los hechos de 1915 no generaron un antes y un después, como tampoco una reacción de la magnitud a la de 1948? Y para lo que nos convoca: ¿por qué recordamos más un asesinato que a otro? Es posible que los recuerdos funcionen en los marcos culturales de manera orgánica y que estos se alteren en la medida en que atraviesan esos elementos de representación y de esperanza, lo que también traslada el recuerdo al campo de las emociones. Para Spengler, la cultura es un modo orgánico de pensar y sentir, y sería el sujeto central de la experiencia histórica. Para él las culturas tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son como la vida, atraviesan la juventud, la madurez y caen en la decrepitud. Estamos alojados en este último estadio, en la vejez.

No es casual que en la década de los veinte Bloch (1924) escriba *Los Reyes Taumaturgos*, un estudio de las costumbres, de los recuerdos y de la memoria colectiva a la que el historiador francés no quiere referirse. Sin duda el referente que más impacta es aquel donde se narra la historia de los siete hijos. Como se recordará, a los reyes se les asignaban poderes de sanación para curar las *escrófulas*, es decir, las afecciones de la piel producidas por la lepra, entre otras. Se creía que los reyes podían curar con solo tocar a los enfermos. Bloch se propone entonces indagar por este tipo de creencia, viajando al pasado a través de los relatos existentes en la



Francia de su tiempo, apoyándose no solo en el material de archivo sino en los recuerdos de quienes de una u otra forma heredaron tales impresiones, entendiendo el cambio y el desgaste que se genera al respecto, pero asignando una labor propia al investigador para reconfigurar lo que en la memoria se olvida.

## Lo que queremos recordar

Un primer momento radica en esa extraña sensación de querer preservar el tiempo, mantenernos en él, y conservar lo que vivimos, de tal manera que nos apropiamos de imágenes, objetos, espacios que no queremos perder, tanto como las personas que amamos o con las que simpatizamos, y también, desde luego nuestras vidas.

Lo paradójico es que, como todo, estas cosas se van deteriorando, los recuerdos, las imágenes, los sonidos, los objetos, la vida se va entre nuestras manos. Y en la medida en que somos más conscientes del tiempo más pronto se nos va. En la medida en que más nos preocupamos por el paso del tiempo más rápido se evapora de nosotros, y nos diluimos tan pronto como las experiencias se suceden y pasan a formar parte del anecdotario y del recuerdo. Esto es justo antes del olvido, a no ser que, por algún motivo, podamos hacer emerger algunos de esos elementos, características o aspectos por los que un evento se hizo importante para nosotros.

Nos dice Hugo Bauzá (2015) que somos formados por tiempo y que, aunque no podamos evitarlo, queremos sobrevivir a nuestra propia vida y mantenernos en él, así sea a costa de un gran esfuerzo, incluso sacrificando nuestra felicidad. A través de libros, videos, fotografías, marcas en el espacio físico y en el espacio vital de otras personas, en todos los espacios posibles queremos dejar huella, influencia, sobrevivir a nuestra propia muerte y mantenernos durante varias generaciones, y de alguna manera evitar lo que a millones de seres humanos les ha ocurrido: morir y quedar en el anonimato, sin hacer específicos otros elementos particulares de sus vidas.

Recuerdo y memoria se imponen, entonces, como formas de escapar de la muerte, ya que confieren una suerte de sobrevida merced al acto de evocar. El recuerdo-sea por la mera palabra, por la poesía o por el arte – construye un mundo paralelo a la realidad con el que la trasciende, dado que no tiene limitaciones ni de espacio ni de tiempo. (Bauzá, 2015, p. 9)

Bauzá señala que detrás de todo recuerdo hay una emotividad oculta, que a veces aflora, sin necesidad de mayor esfuerzo, pues este contiene una amplia gama de emotividad. Mientras que para nosotros la memoria pasa por un estado psicológico, para los griegos, afirma Bauzá (2015), estaba contenida como una deidad que decidía como se hacía presente o pasado, esto es, el devenir del recuerdo (p. 10).



Por otra parte, Natalie Zimon Davis (2013) nos alerta al respecto y exhorta a sacar precisamente esos aspectos que quedaron en el olvido, que se perdieron en los océanos de las grandes teorías. Afirma Davis (2013) que:

Gracias a la labor de los historiadores sabemos muchas cosas sobre la familia rural: la información la obtenemos de contratos matrimoniales y testamentarios, registros parroquiales sobre nacimientos y defunciones, descripciones de rituales de cortejo y de cencerradas. Pero aún sabemos muy poco sobre las expectativas y los sentimientos de los campesinos; sabemos poco sobre cómo se desarrollaban las relaciones entre marido y mujer o entre padres e hijos: sabemos poco sobre cómo experimentaban las dificultades y las posibilidades que la vida les ofrecía. Tendemos a pensar que los campesinos tenían pocas posibilidades de elegir, pero ¿es cierto?, ¿no es posible que algunos aldeanos intentaran moldear sus vidas de forma inusual o inesperada? (p. 18)

El olvido es una especie de muerte, de lugar no instituido pero presente y vivido porque se observa, pero no se acepta, pese a la fatalidad que a todos nos acecha. Es la pérdida de un recuerdo y el depósito de la mayor parte de las acciones y las manifestaciones sociales, culturales y físicas no solo del pasado humano, sino también del pasado geológico, que va sepultando bajo cada capa de sedimentos lo que alguna vez fue vida. La memoria se convierte en punto de resistencia, el recuerdo se recoge desde los laberintos del olvido y se presenta como narración de legitimación de las luchas actuales. Los recuerdos institucionalizados, reproducidos, algunas veces maltrechos, están acompañados por lenguajes múltiples donde el mundo digital con sus relaciones de poder advierte sobre la importancia de los estudios sociales de la memoria, de la vigencia de la experiencia, de la subjetividad y de la vida social construida como formas comunes y compartidas, mediante las cuales se leen y se entienden las poblaciones actuales.

Se trata de esas nuevas formas de comunicación, de esos lenguajes que se convierten en campos de disputa; el arte y la música, la poesía, el cuerpo y la corporalidad como componentes de disputa, de enfrentamiento, de confrontación, de lucha y de resistencia que recurren al acumulado histórico de la sociedad, en donde la evocación de la emocionalidad cobra sentido como forma experiencial de la crisis social, política y económica, pero también como posibilidad de cambio. Se des-ocultan y se resignifican espacios, cuerpos y territorios, pero también advertimos como emergen procesos de producción de nuevos enclaves de memoria, y mandamos, ordenamos llevar al ostracismo a quienes olvidan, a quienes se niegan a recordar. Porque “no vamos a olvidar”, “no podemos olvidar”, “ni perdón ni olvido” se escuchan más que nunca en las acciones y las palabras de quienes hoy salen a las calles, se toman las palabras en pos de construir un cambio que rompa con ese pasado pesimista que nos ha marcado desde narraciones y condiciones como las de la violencia.



El camino hacia las convergencias se inicia planteando varios aspectos generales, que se corresponden con el desarrollo de las ciencias sociales, y con el de los estudios de la memoria. Como todos sabemos, la sociedad global occidental tomó un nuevo rumbo, se dividió, y no solo en la bipolaridad conocida, sino en la multiplicidad de lecturas de interpretación que surgieron luego de 1945. Podemos decir que el mundo se abrió a nuevas interpretaciones, que las disciplinas fundantes empezaron a romper las fronteras construidas como parte de su proceso de formación desde el siglo XIX. Esas rupturas epistemológicas, que también pueden ser leídas como cambios en las continuidades, generaron la ubicación de los campos de estudio en dinámicas, espacios, tiempos, giros y convergencias.

Frente al distanciamiento de las disciplinas aparecieron rupturas en las fronteras de interpretación que poco a poco fueron conduciendo hacia la construcción de miradas y campos que de manera inicial generaron desconcierto y también algún tipo de confusión y resistencia al cambio. Abandonar las fronteras fijas de los campos tradicionales para aproximarse a otros, quizás más difusos, implicó un traspaso generacional de lo propiamente metodológico y teórico, para entender y leer los problemas desde ellos mismos, y no como parte de un objeto de una disciplina particular.

En el caso de los estudios de la memoria, estos vienen dados por la convergencia de campos epistémicos, cuyas fuentes suelen ser encontradas en los albores del siglo XX, en su segunda y tercera década. Allí, Freud, Marc Bloch y por su puesto Halbwachs, entre otros, se encuentran para tratar temas distintos pero comunes, en donde si bien se encuentran marcados los campos disciplinares, estos no quedan inscritos a uno solo, sino que evidencian la necesidad de establecer conexiones con otros que complementen, completen, organicen, expliquen, muestren, relaten y comuniquen las características, los aspectos, las relevancias y las minucias en acordes y tiempos donde las disciplinas no logran ingresar.

Para los estudios sociales de la memoria las cosas se suceden en el mundo real, pero mediante distintas realidades atravesadas cada vez más por interrogantes provenientes de distintos vectores disciplinares en juego con la pérdida del interés de una verdad, que ya no se convierte en objeto sino en punto de partida para cuestionarla. Halbwachs es heredero de la Primera Guerra Mundial, no obstante, no alcanza a ver ni a dimensionar los múltiples aspectos del exterminio judío, como tampoco los juicios en Núremberg, que configuran y marcan las preguntas que los estudios por la memoria tomarán como referente. ¿Es válido el recuerdo como testimonio del pasado?, ¿cómo se recuerda?, ¿qué hacer con los recuerdos?, ¿y los olvidos?, ¿qué hacer con ellos?, ¿por qué olvidamos?, ¿Qué hacemos con los olvidos?

En muchos casos los recuerdos se usan para recuperar la voz de las víctimas en una situación de conflicto, pero no necesariamente estos son estudios de memoria. Halbwachs presentó a la memoria como objeto de la sociología



años después de la Primera Guerra Mundial, pero en sus investigaciones este concepto es más teórico y yace menos afectado por los contextos de la Segunda Guerra, en la que las víctimas fueron más importantes. En su trabajo planteó dos elementos: demostrar la existencia de la memoria colectiva en sí y demostrar que la memoria era un objeto de estudio válido para la sociología. Hoy día sabemos que en los estudios de memoria convergen múltiples miradas y que, por ello, los énfasis de las líneas de investigación del Doctorado atraviesan de manera permanente a la línea de *Memoria*.

El recuerdo no es solo algo psicológico, sociológico o histórico, sino que es parte de un constructo social. El recuerdo es una construcción social que se hace por los individuos, que está socialmente construido. Como señala el profesor Adrián Serna-Dimas (2010), *uno no recuerda solo*. Se recuerda desde un lugar, desde unas relaciones de poder, desde una colectividad que construye referentes y que se manifiesta en los distintos relatos que se tejen en torno a un sujeto. Difícilmente recordamos sin la relación con los otros y con el mundo exterior que provee de un lenguaje para relacionar-experimentar-ficcional.

Los recuerdos son construcciones individuales en los marcos sociales colectivos, y son estos últimos los que ayudan a un grupo a confeccionar recuerdos. La *memoria social* es lo común, lo que une y permite sobrevivir y mantenerse en la sociedad. El recuerdo es importante para entender las identidades colectivas, y es un referente de evidencia que permite hacer estudios de historia o sociología, pues posibilita entender o encaminar hacia la idea de responder y aproximarse a la respuesta del cómo era una sociedad en particular o cómo se vivió tal situación. Los recuerdos toman formas culturales (Burke, 2000) o por decirlo de otra manera, se manifiestan en conjuntos que podemos vincular con la religiosidad, es decir, unas memorias religiosas, con las creencias, las experiencias, la familia, el entorno cotidiano, lo simbólico, lo imaginario, y claro, también con lo que se desea, se anhela y se ficciona.

En todos estos contextos y en muchos otros se tejen formas de relación, que vinculan experiencias, narraciones, imágenes, con roles como el padre, la madre, el hombre, la mujer, la sexualidad, el estudiante, el maestro, el dirigente, el trabajador, el campesino, así como en las maneras en que se accede a las nociones de riqueza, pobreza, explotación, igualdad, democracia, política y demás que hoy, ante los últimos acontecimientos, emergen con mayor fuerza y son usados como referentes generacionales para evocar pasados que van desde la solución de los problemas a través de la fuerza hasta aquellos que pasan por la desconfianza, los diálogos, la inconformidad y la construcción develada de una situación mantenida en el tiempo, que se exacerba con el paso de los días y que ante el cansancio usa el recuerdo y el olvido para tomar como banderas la necesidad de un cambio. ¿Cómo se recordará el presente paro nacional? ¿Cuáles serán



las formas de poder y cómo se recordarán las formas de control estatal y las resistencias?, ¿y lo ficcional? ¿No se equipará a los problemas de la información?

Hoy siguen operando formas de amnesia histórica, incluso ante la alerta del negacionismo, mientras aparecen otras formas de este fenómeno (Traverso, 2004). Se hace necesario el desarrollo de investigaciones de carácter sociocrítico, que confronten las posturas tradicionales y disciplinarias y de alguna manera impacten a los individuos y colectivos desde los cimientos de su vida personal. En ese sentido, se trata de recuperar los problemas desde la experiencia de quienes viven, habitan y conviven en escenarios particulares, atravesados por la vida cotidiana y cultural, entendidas estas en una relación que supera el campo estéril de la interpretación disciplinaria y que se trasladan a las relaciones productivas manifiestas entre pasado y presente, comoquiera que el presente alimenta al pasado y viceversa, y donde la relación recuerdo y olvido tejen de manera permanente hilos que reinventan, o por decirlo de otra manera, ficcionan métodos de investigación ajustados a cada una de esas experiencias.

Esas ficciones están relacionadas con lo emotivo (Rieff, 2017), y se expresan en canciones, poemas, recuerdos, fotografías, formas de enseñanza y mucho más. No se trata de resolver problemas binarios en sí mismos sino de ir más allá de lo que las disciplinas alcanzan a revisar. Ya lo dijimos: recordamos como grupo. El recuerdo que *yo tengo es mío* porque la memoria colectiva no *está toda en mi cabeza* sino a través de los individuos, es decir, no se encuentra fuera de cada uno de nosotros. Se dice que no recordamos solos, y que los recuerdos permanecen hasta que el último miembro del grupo que sobrevive desaparece, entonces ¿hasta cuándo vive el recuerdo? Esto puede ser generacional. Cuando muere el último miembro del grupo se deja de recordar y esa memoria colectiva desaparece con él. La memoria no es una esencia, la construimos en grupo y cuando ese grupo desaparece fallece esa memoria colectiva, de tal manera que el siguiente grupo generacional empieza a construir su propia memoria colectiva. Hay transferencias de recuerdos, y estos tienen que ser significativos a la nueva generación. Al ser significativos los recuerdos hay una resignificación, seguida de una incorporación, que finalmente la hacemos propia.

En este ejercicio de convergencias asiste un grupo de académicos, doctorantes e invitados, que exponen y escuchan las narraciones audiovisuales del colectivo de profesores del Doctorado, el cual es convocado por la naturaleza propia del programa académico para mostrar, develar, desocultar esos enclaves que interconectan las líneas con la relación-formación-investigación-crítica en el campo de los estudios sociales y sus estudiantes. Estamos generando puntos referenciales de recuerdos, mientras legamos al mismo tiempo para forjar una nueva etapa que privilegiará el conocimiento



socializado y construido frente al que contienen muchos borradores que, sin perder su importancia, quedarán como tal, archivados, hasta que se encuentre la necesidad de su emergencia, provocada o impulsada por la necesidad de construir ese pasado del programa.

Las *identidades colectivas*, las *memorias colectivas*, las *representaciones colectivas* no son esencias, son constructos sociales históricamente determinados, y en ese sentido también convergen. Lo que estamos haciendo es significar los recuerdos, en este caso las experiencias desarrolladas hasta el momento, para que tengan significación en la generación estudiantil actual y futura. En ese sentido, los estudios de memoria construyen de manera permanente, convergen y acompañan a otros campos y líneas. Esa es una constante que los estudiantes del doctorado tienen en su diario vivir.

### La serie discursiva crítica, ficción y experimentación

La línea de “Memoria” se asume como *crítica* en concordancia con los planteamientos del profesor Adrián Perea, pues partimos del hecho de que no hay una respuesta o una receta a la noción de *crítica*, más allá de las que proponen relaciones de producción de conocimiento para participar en la transformación de la realidad. Se entiende la crítica desde el reconocimiento de que no hay una forma unívoca de ver la memoria, y que el énfasis apuesta por unos regímenes de reconocimiento de múltiples actores que emergen en campos culturales diversos y distintos.

Los estudios sociales de la memoria pretenden llenar esos vacíos a los que las disciplinas han sometido a los recuerdos y los olvidos en meros documentos referenciales, cuyos valores están dados por la relación tiempo-enunciación, y que de alguna manera los confinan a los archivos y repositorios documentales. La relación recuerdo-olvido es atravesada en esta línea por procesos y trabajos de investigación que dan relevancia a la palabra, a la comunicación del individuo y de los colectivos que, desde su experiencia y sus creencias, dan sentido al mundo que los rodea. No a nuestros mundos, sino a los de quienes participan del acto de la palabra enunciada en el pasado y tomada como recuerdo experiencial, individual o colectivo.

También asumimos la ficción, pero desde la perspectiva de que el método para la memoria se ubica en varios ejes:

- La palabra enunciada.
- Los recuerdos.
- Los olvidos.

Cada investigación propone a su vez ejes metodológicos propios conforme con sus necesidades y naturalezas. Desde allí se conducen al tercer referente, que corresponde a la *experimentación*. El principal desafío se



encuentra en la formulación del problema que, en primer lugar, provoca a las disciplinas ante la ausencia de estudios relacionados con el tema evocado. Los proyectos de los estudiantes del énfasis han cumplido hasta el momento con estas características. No se trata de la resolución de problemas desde moldes metodológicos sino desde perspectivas problémicas que van construyendo campos de ficción sobre los que se tejen hilos que reconstruyen el pasado y lo presentan en el hoy, como vigencia de la experiencia individual y colectiva.

En este proceso se espera establecer relaciones propias dentro de la especificidad crítica desde la que el autor-investigador se pregunta por la ficción de una metodología:

- Julio Santoyo: *Memoria y música en los compositores de la región de Ricaurte, Santander*: Relación música - traducción - exérimentación - recuerdo- olvido.
- Diego Rodríguez: *Memoria e imagen en la vereda de Pasquilla en la localidad de Ciudad Bolívar en Bogotá*: imagen - narración - ciudad - experimentación- recuerdo - olvido.
- Manuel Hernández: proyecto sobre la memoria y la vida cotidiana en Falan, Tolima, a mediados del siglo XX: vida cotidiana- cultura- experimentación- recuerdo- olvido.
- José Luis Romero: *Memoria y hip hop en Bogotá*: música- tradición- experimentación- recuerdo- olvido.

En conjunto, son diversas las directrices que llevan a que se involucren o converjan en este énfasis temas que pudieran parecer muy abiertos, como el caso del trabajo que hace Manuel Hernández, con la memoria de la vida cotidiana en el municipio de Falan. Este trabajo sobre la memoria de los habitantes del municipio a mediados del siglo XX implica una aproximación a un elemento como la vida cotidiana, y esta aparece no solo porque el autor haya hecho el ejercicio de aproximación desde allí, sino porque en los relatos y testimonios previos se menciona de manera reiterada. Es decir, se llega la *vida cotidiana* a partir no de lo que impone o se propone el investigador, sino de lo que los testimonios revelan como ejes articuladores de otras narraciones.

Igual sucede con la investigación de Julio Santoyo, quien trabaja en torno a la música y la memoria en Ricaurte. La música se puede entender como una manifestación del arte, por lo que su temática se refiere a la recuperación de la memoria, de los recuerdos y de los choques culturales que se dan entre los compositores tradicionales y las nuevas tendencias de la música; pero esos encuentros tienen un lugar, y ese lugar es la cultura, y en ella está la *vida cotidiana*, es decir, que esta yace atravesada por el choque



de esas manifestaciones. Hemos llegado a la conclusión de que ese escenario de la vida cotidiana lo podemos leer desde muchos órdenes, como lo hace Michel de Certeau (2007). Como punto de convergencia de estos trabajos doctorales aparece la cultura con unos referentes similares, que no implican que sean una construcción única, sino que dependen de la investigación, y es ella la que le va asignando unos valores, unas categorías o importancias al significado de la *vida cotidiana*.

El trabajo de Diego Rodríguez gira en torno a la imagen como generadora de recuerdos y evocadora del pasado que llega al presente a través de la narración de la vida del campesino habitante de una vereda de Ciudad Bolívar; un espacio que se resiste a la urbanización y que encuentra en el recuerdo una posibilidad de resistencia a ese embate de la ciudad que aniquila un modo de vida rural y lo sustituye por prácticas urbanas. En esas evocaciones, los campesinos plantean situaciones que los llevan nuevamente al escenario de la vida cotidiana, donde las cosas, los artefactos, los vestigios materiales del pasado, las ruinas de la memoria cobran vida en la imagen proyectada de la narración.

En este, como en otros casos, no existió una ruta metodológica más allá de la que se fue creando en la medida en que el investigador se aproximó a los relatos de la memoria. El escenario cultural es el que ha develado sus problemas, y los descubre en los testimonios donde el investigador ha de realizar una buena lectura de ellos para identificar esos aspectos recurrentes sobre los que se soportan los recuerdos. De igual manera ha sucedido con el tema de José Luis Romero alrededor de las memorias del hip hop en Bogotá. Cada uno recuerda como puede, y a partir de lo que otros han narrado. Desde allí se encuentran ciertas narraciones que aparecen como verídicas pero que, en los ejercicios comparativos de la memoria, pueden llegar a ser contrastados con otras realidades para develar el porqué de estas características de la escena de esta música en Bogotá, las cuales el autor asemeja y diferencia en la práctica. Responder por qué se recuerda y cómo se recuerda la historia del hip hop en la ciudad es el elemento característico de esta investigación.

## En suma

Se entiende la existencia de un nivel de reflexión que han realizado los profesores y estudiantes en torno a las convergencias examinando las trayectorias investigativas, indagando acerca de las formas de abordaje de cada uno de los proyectos realizados por los doctorantes, revisando la vinculación de sus trabajos a cada una de las líneas y entendiendo cuáles han sido los tránsitos comunes mediante los cuales se pueden identificar trayectorias que convergen en preguntas comunes. Estas evidencias se examinan en los trabajos ya aprobados de los estudiantes de la línea, que



también dan cuenta de los dictámenes elaborados por los respectivos jurados nacionales e internacionales.

Al tiempo se van recuperando elementos de reflexión en torno a la exposición de aspectos que han contribuido a una discusión donde existe una propuesta que se configura en términos no solamente de los docentes que planteamos esta línea, sino también de los ámbitos de reflexión, examen y de avance teórico y metodológico, es decir, en aproximación a las líneas de desarrollo del doctorado, entendidas desde las perspectivas críticas ficcionales y experimentales. Lo anterior con el fin de generar un primer borrador que finalmente condensa a través de elementos más elaborados la posibilidad de entender desde allí cómo la línea de memoria se articula con el camino que define al Doctorado en Estudios Sociales.

Esto implicó preguntar por las líneas del doctorado, así como por la aproximación de los estudiantes a estas, estableciendo los puntos referenciales de cada énfasis frente a los otros, que en el caso de los ejercicios de la relación memoria-recuerdo-olvido y cultura se dan en tanto que asumen espacios comunes. En dichos espacios surgen además discursos de las subjetividades, las relaciones de poder y la comunicación, que forman parte fundamental de los elementos del recuerdo y del olvido, manifiestos en los ejercicios de indagación que se realizan en los marcos de investigación de cada una de las tesis, así como en las aproximaciones epistemológicas generadas por los docentes de la línea de memoria.

Se esperaba que esas convergencias emergieran en la medida en que los proyectos de investigación se iban desarrollando y al mismo tiempo distanciando de las fórmulas tradicionales de entender los ejercicios de memoria que los vinculaban casi que única y exclusivamente con las relaciones establecidas con la lectura de la violencia, en donde víctimas y victimarios confluyen para resolver problemas que habían quedado en el pasado. En este caso, el énfasis se propuso partir de procesos en los cuales la cultura se entendía como toda esa amalgama de elementos contruidos, interpretados y significados por las sociedades en tanto que convergen narraciones, subjetividades, historias e historia, olvidos y recuerdos encuadrados en marcos sociales de la memoria, donde las costumbres y las tradiciones forman parte de los elementos constitutivos del sentir y ser de una comunidad. Estos elementos yacen vinculados a lugares inscritos en pasados que surgen como reflejos importantes para resolver los problemas derivados de los olvidos, de los conflictos y de los cambios generacionales inscritos en la cotidianidad del arte de las tradiciones y costumbres que adornan y enriquecen los conjuntos y constructos sociales.

Por último, se trata de establecer una relación entre la naturaleza y el doctorado, que tiene un énfasis crítico y se enfoca fundamentalmente en los Estudios Sociales. En este, los estudios de memoria se encuentran enfocados desde una perspectiva de la cultura mientras se constituyen en un



elemento novedoso para el desarrollo de campus ficticiales que no se enmarcan en metodologías específicas, por el contrario, se van construyendo en el acontecer que los problemas van otorgando y en los lugares y las experiencias de investigación, y que propenden la construcción de narraciones críticas.

En ese sentido, lo que se quiere es realizar una aproximación a los análisis de los problemas que contienen las comunidades frente al olvido, como un campo en donde han sido depositados los recuerdos de las poblaciones y que, en su proceso de develar el contenido, aparecen como formas para reintegrarles el sentido de su pasado y de su presente, otorgándoles al mismo tiempo un carácter privilegiado a la narración, al arte, a los sentidos, a las emociones y a las interpretaciones que podrían aparecer de las manifestaciones y constructos colectivos e individuales. Lo anterior, cualquiera que los marcos sociales de la memoria plantean formas novedosas que van más allá de los campos disciplinares y que pretenden des-ocultar lo que ha sido dejado en la vasija del olvido, y cuyo contenido puede aún ser rescatado, evocado, recreado y vivido.

El énfasis en los aspectos culturales se distancia al mismo tiempo de los estudios culturales y se inscribe en las lecturas de los marcos sociales de la memoria como referente epistemológico activo, que adicionalmente sugiere el otorgamiento de la palabra a la narración y en últimas el recuerdo a quienes la contienen, la han vivido o la han recibido. Este es un énfasis que mira desde una perspectiva crítica las formas como los seres humanos recuerdan y olvidan, que percibe las relaciones que van más allá del ejercicio básico de la memoria para abocarse hacia los estudios referidos y relacionados con la construcción de archivos que no solamente resuelvan los problemas derivados de los olvidos en las comunidades, sino también contribuyan a crear espacios de documentación para alcanzar el entendimiento y la comprensión del pasado que los historiadores, antropólogos y sociólogos suelen estudiar.

Consideramos que existe un efecto teórico sobre la naturaleza de los Estudios Sociales a partir del desarrollo de los proyectos actuales de investigación; un efecto de estos sobre la creación de nuevos campos epistémicos o de variaciones actuales; un efecto sobre las realidades y también una aproximación desde la diversidad como camino de investigación que le imprime una identidad particular, en la que, si bien es necesario poseer un bagaje básico, se puedan construir estados del arte que no contengan camisas de fuerza y por tanto no sean obligatorios para los investigadores, quienes podrán encontrar diversas salidas frente a las circunstancias y el cumplimiento de sus objetivos. Un énfasis en donde los estudiantes puedan construir campos y caminos amplios en el entramado de la cultura y de las sociedades diversas.



Teniendo en cuenta lo anterior, consideramos en el énfasis a la memoria como un saber de conocimiento común sobre el pasado de los grupos sociales. En consonancia, afirma Halbwachs (2014) que:

No buscamos lo que haya detrás de ellas [las huellas], ni si son auténticas, sino que las estudiamos como creencias colectivas. Intentamos percibir su fuerza y alcance. Pero, sobre todo, las seguimos a lo largo del tiempo a partir de esa época, en la que los monumentos, y sobre todo las descripciones de los peregrinos, nos lo permiten. Lo que nos importa es percibir, a partir de ese ejemplo privilegiado desde muchos puntos de vista, algunas leyes a las que obedece la memoria colectiva. (p. 46).

Porque al final todos seremos un recuerdo en la mente de alguien, una foto, una imagen, una anécdota, una historia.

## Referencias

- Bauzá, H. (2015). *Los sortilegios de la memoria y el olvido*. Akal.
- Bloch, M. (1983[1924]). *Los Reyes Taumaturgos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, M. (2019[1940]). *La extraña derrota*. Crítica Barcelona.
- Bloch, M. (1982). *Introducción a la Historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1971). *Las civilizaciones actuales*. Editorial Tecnos.
- Burke, P. (2000). *Formas de historia cultural*. Alianza Editorial.
- Davis, N. (2013). *El regreso de Martín Guerre*. Akal.
- de Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Halbwachs, M. (2014). *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa: estudio de memoria colectiva*. Centro de Investigaciones Sociológicas y Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Hobsbawn, E. (1998). *Sobre la historia*. Editorial Crítica.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and Remarking of World Order*. Ediciones Paidós.
- Kelley, R. (1979). Public History: Its Origins, Nature, and Propsects. *The Public Historian*, 1(1), 16-28. <https://doi.org/10.2307/3377666>
- Le Goff, J. (2016). ¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas? Fondo de Cultura Económica.



- Le Goff, J. (1983). *Pensar la historia*. Altaya.
- Mumford, L. (1992). *Técnica y civilización*. Alianza Editorial.
- Rieff, D. (2017). *Elogio del olvido*. Debate.
- Serna-Dimas, A. y Reina, C. (2021). *Testimonios de una pandemia*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas y Clacso.
- Serna-Dimas, A. et al. (2010). *Memorias en crisoles*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Spengler, O. (1966[1920]). *La decadencia de occidente*. Editorial Espasal.
- Traverso, E. (2004). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Veblen, T. (2004). *Teoría de la clase ociosa*. Alianza Editorial.





# Memoria, mítica y mitología

Adrián Serna-Dimas\*

## Problematización

El énfasis en “Memoria, mítica y mitología” entiende que el discurrir de la existencia implica unas prácticas, formas simbólicas que le confieren configuraciones objetivas al mundo social, que, entre otras cosas, asimilan o absorben los acontecimientos para conducirlos a la profundidad del mundo material, social y psíquico. Así, la ocupación práctica de la existencia está en el principio de una memoria que, no obstante, pocas veces es reconocida como tal o que apenas se avizora como una suerte de memoria bruta a la que no se le confiere mayor relevancia o pertinencia social. El desconocimiento de esta memoria corre en beneficio de una memoria de fondos más narrativos, dirigida a la potestad del relato, expuesta a la historia, que se considera que puede exteriorizar el acontecimiento y, por esa vía, recordarlo para salvarlo del olvido, esto aun cuando esta narración no necesariamente afecte ni incida en la transformación de las prácticas, de las formas simbólicas o, en general, de la existencia de las gentes. Se impone así una memoria excedida en narrar, cuyos cometidos en términos de las contradicciones de la existencia quedan conminados, en unos casos, a su emplazamiento en un sistema de justicia donde pueda adquirir el carácter de evidencia testimonial o, en otros casos, a una suerte de posibilidad meramente catártica.

Precisamente esta memoria supeditada ante todo a la narración, que exterioriza el acontecimiento, pero restringiéndolo a la presencia de quien lo



---

\* Antropólogo, investigador de la línea de investigación en Memoria, Experiencia y Creencia del Doctorado en Estudios Sociales. Profesor titular de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: aeserna@udistrital.edu.co

narra, que no deja de participar en una especie de privatización de la historia y que limita su transmisión a la racionalización del relato, está en el centro de las discusiones sobre el *boom* de la memoria, el abuso memorial, la profusión testimonial y la anatematización del olvido (Ankersmit, 2001; Sarlo, 2005; Todorov, 2008). La situación se torna más compleja cuando esta progresión de memorias no necesariamente se traduce en transformaciones de las existencias de quienes narran, ni siquiera cuando estas memorias narradas suponen existencias expuestas a la marginalidad, al abandono, al sufrimiento o al dolor. La restitución de la memoria al discurrir de la existencia, a las prácticas, permite que no pueda existir una exteriorización del acontecimiento por vía de la narración que no sea, al mismo tiempo, una denuncia de lo que el acontecimiento ha provocado en las prácticas corrientes de la existencia de las gentes, en la vida misma, que es de hecho lo que sostiene a este acontecimiento con su presencia, por contraproducente, agravante o doloroso que sea, en el discurrir del tiempo —donde entraría la polémica cuestión del trauma—. Esta memoria práctica, que es propia del mundo mítico, pero que también, en determinadas circunstancias, puede hacer del mundo una cuestionable mitología, está en el centro de las problematizaciones de este énfasis. No hay, en modo alguno, una autoridad moral anticipada para la memoria.

## Universo de discusiones

El énfasis en “Memoria, mítica y mitología” está inspirado en la memoria pura, ese “hábito más que memoria, [que] representa nuestra experiencia pasada, pero no evoca la imagen” (Bergson, 1995, p. 85); también en la memoria involuntaria, esa de las “evocaciones circulantes y confusas que nunca duran más allá de algunos segundos” (Proust, 1999, p. 12); también en la memoria bruta, aquella que recoge “[...] las emergencias de un pasado que parece destinado a permanecer desconocido para siempre, pero que reaparece por encantamiento, como por un toque de varita mágica, para igual desaparecer, fulgor repentino, repentinamente desaparecido” (Dugas, 1917, p. 14). Estas memorias, tan propias del discurrir inmediato, tan cercanas a la subjetividad, tan alejadas de la regularidad o de la norma, fueron por eso mismo minimizadas o incluso desdeñadas por las ciencias sociales, aunque ellas pueden ser rehabilitadas por nuestra concepción de los estudios sociales que entienden 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” (Serna-Dimas, 2021, p. 19).

Con esta inspiración, el énfasis en “Memoria, mítica y mitología” se ubica en un lugar donde concurren tres ámbitos de discusión. De una parte, el ámbito de la memoria cultural, entendida esta como el dominio que,



por medio de diferentes formas simbólicas —figuras de la memoria, las denominarán algunos—, registra, almacena y asimila los acontecimientos constituyéndolos en inconsciente de las estructuras o los sistemas culturales (Assmann, 2006, pp. 24-27; Assmann, 2013, pp. 119-135; Barash, 2016, pp. 1-35). De otra parte, el ámbito de la memoria práctica, concebida esta como el repertorio de prácticas que, con sus recursos mnemónicos, miméticos o metafóricos, puede transformar los acontecimientos asimilados por las estructuras o los sistemas culturales instaurándolos como referencias para la ocupación del mundo, para el discurrir la existencia, para el devenir de la vida (Connerton, 1989 y 2009; Bourdieu, 2007, pp. 157-177; Serna-Dimas y Gómez, 2010; Seligman y Weller, 2020). Finalmente, el énfasis se ubica en el ámbito de las praxis anamnéticas, que al objetivar los acontecimientos presentes en las prácticas pueden no solo cuestionarlos sino, al mismo tiempo, interpelar las estructuras o los sistemas culturales que estos acontecimientos tienen la capacidad de naturalizar para que sea la transformación de estas las que puedan propiciar unos modos del recuerdo y el olvido posibilitadores, creadores o generadores (Ricoeur, 2000, pp. 583-648; Booth, 2006; Serna-Dimas, 2007; Serna-Dimas y Gómez, 2010).

Justamente por esta inspiración y por esta ubicación, el énfasis en “Memoria, mítica y mitología” no abstrae a la memoria entendiéndola como una suerte de dominio bien delimitado del mundo natural o del mundo social, como un objeto en sí mismo con vida propia, definido por una serie de oposiciones puramente lógicas, capturado por lenguajes recurrentes y sentencias inerciales, por demás propicias para reificaciones o cosificaciones de toda índole que conducen a esos maximilismos corrientes alrededor del recuerdo y el olvido que, al final, no solo impiden tramitar las contradicciones o los conflictos sino que en muchos casos dejan al margen o intocadas las condiciones que permiten que estos se reproduzcan en el tiempo. Las reivindicaciones de la memoria por la memoria en sí resultan inanes aun cuando ellas se arropan con consignas cargadas de voluntad y buenas intenciones alrededor del valor social, moral o político de la memoria. El énfasis en “Memoria, mítica y mitología” entiende que la praxis anamnética solo procede cuando puede acceder críticamente, controversialmente, a las prácticas en cuanto estas asimilan un acontecimiento, en cuanto este acontecimiento introduce todas unas formas de naturalización de la existencia y en cuanto estas formas naturalizadas de la existencia involucran la opresión, la discriminación, el sufrimiento o el dolor de los otros. La práctica anamnética desnuda a su vez a la práctica que tiene asimilada, encriptada, solapada y vigente al acontecimiento que causa malestar en las existencias de las gentes y asume que el recordar o el olvidar pasan por la transformación o la disolución de la práctica, no por la memoria en sí.



## Perfil de los proyectos de investigación

Los proyectos de investigación del énfasis en “Memoria, mítica y mitología” se inscriben en problematizaciones que tienen en su origen las formas más elementales de la existencia, el vivir en sus apariencias más inmediatas, patente en el trasegar cotidiano, en la realización de las faenas idiosincráticas, que se entiende que tienen impresas en tanto prácticas el propio discurrir y, con este, los acontecimientos que afectan, inciden o incluso, en determinado momento, agobian la existencia de las gentes. Los proyectos de investigación al insertarse en estos contextos buscan al mismo tiempo esclarecer la comunidad que está en medio, sea una comunidad debidamente emplazada en un lugar común, sea una comunidad ubicada sobre un territorio extendido vinculado con unas faenas idiosincráticas, o sea una comunidad ubicada sobre territorios dispersos, difusos o de límites borrosos o porosos, como las que se forman en los medios virtuales.

Luego, los proyectos de investigación entienden que son los sujetos de esos contextos, instalados en medio de una comunidad, desde su existencia, desde sus prácticas, con sus lenguajes, quienes pueden enunciar los problemas que los afectan. No hay, entonces, un investigador que, desde una postura abstraída, blindada en conceptos, en disposición meramente intelectual, plantee el problema de investigación, como fue común en la investigación social convencional inaugurada por el positivismo científico. Con esta problematización primera en contexto, los proyectos de investigación involucran la presencia del sujeto que investiga quien, desde su propia existencia, con sus propias prácticas, propone una problematización segunda desde la memoria cultural, la memoria práctica y la práctica anamnética. Así, unos sujetos, incluido el investigador mismo obviamente, quedan ante la posibilidad de objetivar sus prácticas para discernirlas en cuanto participan del problema planteado buscando esclarecer la contrariedad que les cabe por cuenta de un acontecimiento o unos acontecimientos determinados. Este ha sido el curso que han seguido nuestros proyectos de investigación relacionados con comunidades de colonización o con comunidades de supervivencia afectadas por desastres naturales.

## Convergencias

172



El énfasis en “Memoria, mítica y mitología” comprende que el estatuto de la memoria, los modos del recuerdo y el olvido o las orientaciones de las prácticas anamnéticas solo se pueden esclarecer desde las condiciones sociales concretas de las gentes, desde los contextos en las cuales estas se desenvuelven, desde el mundo social que estas tienen a disposición y que entienden como único disponible, en últimas, desde la contundencia de la vida en sus modos más pre-reflexivos o a-reflexivos. En consonancia con esto, la memoria se entiende menos como conocimiento y más como creencia, menos como narración y más como práctica, menos como relato y más

como acción. La creencia, modo práctico de ocupar el mundo, principio inmediato de acción de las gentes, se erige como el lugar donde el énfasis propone convergencias con los otros énfasis de la línea, así como con las otras líneas del Doctorado en Estudios Sociales.

De una parte, la creencia es un modo práctico de ocupar el mundo que, por su propia practicidad, pero también por cuenta de las formas simbólicas, pareciera no tener historia alguna. Ahora, no es que la creencia no tenga historia, sino que la práctica misma se encarga de acometer todo un ejercicio de deshistorización o ahistorización de las condiciones sociales que hacen posible el creer, es decir, la deshistorización o la ahistorización son requisito indispensable para que la creencia sea. En consonancia con lo anterior se puede afirmar que la presencia de la historia entraña el riesgo de que se agote la posibilidad de la creencia, que se agote el creer. Precisamente para restituir la génesis de la creencia, para esclarecer sus condiciones sociales de posibilidad, resulta indispensable interrogarla no en su historia, esto es, no como un producto instalado en la exterioridad del espacio y el tiempo, sino en su historicidad, esto es, en la historia que esta tiene inscrita como si fuera inmanencia, durmiendo en las formas o en los modos mismos del creer. Aquí se encuentran convergencias con el énfasis en “Historia, memoria social y cultural”.

Por otro lado, la creencia en tanto modo práctico de ocupar el mundo que puede convertir el acontecimiento en un estado material, social y psíquico resulta relevante para entender no solo como las faenas sociales cotidianas agencian el espacio y el tiempo de unas comunidades de escala reducida sino, también, para preguntarse qué hacen las formas simbólicas propiamente mnemónicas o anamnésicas, desde las instancias patrimoniales, pasando por las instituciones culturales, hasta los medios de comunicación, para convertir la historia, como diría Benjamin (2007), en contenidos de verdad filosófica para comunidades de escala ampliada (p. 441). La relación con la historia y la memoria, entonces, se entiende no solo en términos de conocimiento sino en términos de creencia. Aquí se encuentran convergencias con el énfasis en “Memorias digitales, patrimonios emergentes”.

La creencia es también un lugar para dialogar con las otras líneas del Doctorado en Estudios Sociales, comoquiera que ella supone una producción de verdad que se debe a la denegación persistente de cuanto tiene de verdad, pero también de producción, que es requisito para que esta sea en toda su contundencia, tanto para constituirse en un auténtico acto de fe (Bourdieu, 2007, pp. 107-128). De la misma manera, la creencia es un modo de realidad en sí que no puede ser dispuesta en contraposición a otra con relación a la cual se diría que es apenas una expresión de carácter contrafactual o alternativo (Goodman, 1990). Finalmente, la creencia es un dominio que por efecto de la práctica no solo puede reproducir el mundo sino al mismo tiempo producirlo de nuevas formas, con nuevas posibilidades, desde las



potencialidades de lo mnemónico, lo mimético y lo metafórico (Seligman y Weller, 2020).

## Propuesta metodológica

En consonancia con los presupuestos del énfasis, la propuesta metodológica reclama que cualquier investigación se oriente desde un principio a reconocerse como una práctica que, a su vez, debe dar cuenta de unas prácticas, es decir, que la investigación reconozca que ella misma está afectada por unos acontecimientos naturalizados en las disposiciones del sujeto las cuales participan en los modos como este puede interactuar con las prácticas de los otros. En este sentido, la propuesta metodológica se entiende desde un comienzo como una objetivación de sí, es decir, como una tentativa anamnética del propio sujeto, que le permita, por un lado, reconocerse en las disposiciones y exigencias que impone el ámbito académico y, por otro lado, reconocerse en las disposiciones y exigencias que entraña sumergirse en contextos no necesariamente familiares o próximos. Bien se puede decir que la propuesta metodológica del énfasis tiene como uno de sus puntales toda una objetivación subjetivante (Bourdieu, 2003).

Esta propuesta metodológica plegada a la práctica permite que las apropiaciones epistemológicas tengan efectos en los procedimientos, que las teorías deriven de posturas críticas y creativas iniciadas en la vida misma y que los métodos y las metodologías no se vean nunca como simples instrumentos o apenas como herramientas. Si se quiere, esta propuesta metodológica que se involucra con un contexto no con base en presupuestos epistemológicos abstractos, en teorías jergáticas o en metodologías puramente instrumentales, sino en el reconocimiento de unas prácticas y unos modos prácticos de ocupación del mundo entre sujetos que, en sus diferencias, incluso abismales, pueden poner en comunión mundos en apariencia extraños. Y aquí la comunión adquiere formas espirituales. Obviamente que no se trata de ninguna manera de empatía, mucho menos de pretenderse en el lugar de los otros, posturas arduamente debatidas y controvertidas en la investigación social durante décadas. Se trata de que, en las prácticas, a través de los modos de ocupar el mundo, podamos dar cuenta de la presencia simultánea de sí y de los otros.

## Referencias

- Ankersmit, F. (2001). The postmodernist “privatization” of the past. En F. Ankersmit, *Historical representation* (pp. 149-175). Stanford University Press.
- Assmann, A. (2013). *Cultural memory and western civilization. Functions, media, archives. Arts of memory*. Cambridge University Press.



- Assmann, J. (2006). *Religion and cultural memory. Ten studies*. Stanford University Press.
- Barash, J. (2016). *Collective memory and the historical past*. The University of Chicago Press.
- Benjamin, W. (2007). El origen del Trauerspiel alemán. En W. Benjamin, *Walter Benjamin. Obras. Libro 1, volumen 1* (pp. 217-459). Ediciones Abada.
- Bergson, H. (1995). *Memoria y vida*. Ediciones Altaya.
- Booth, W. J. (2006). *Communities of memory. On witness, identity, and justice*. Cornell University Press.
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150, 43-57.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2009). *How modernity forgets*. Cambridge University Press.
- Dugas, L. (1917). *La mémoire et l'oubli*. Éditions Ernest Flammarion.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Editorial Visor.
- Proust, M. (1999). *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*. Editorial El Mundo.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, B. (2007). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI Editores.
- Seligman, A. y Weller, R. (2020). *How things count as the same. Memory, mimesis, and metaphor*. Oxford University Press.
- Serna-Dimas, A. (2007). Sobre la memoria y el conflicto. En D. Gómez et al., *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, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna-Dimas, A. (2021). *Los estudios sociales: continuidades, rupturas y convergencias. Un panorama desde los estudios sociales de la memoria*. Documento del Doctorado en Estudios Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna-Dimas, A. y Gómez, D. (2010). Un lugar para abordar las memorias de los conflictos de la vida urbana. En A. Serna-Dimas y D. Gómez, *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, Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano.

Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Ediciones Paidós.





# Memorias digitales y patrimonios emergentes

Omar V. Rosas\*

Fabián Andrés Llano\*\*

## Introducción

*¿Usted cree que Hal tiene verdaderas emociones?  
—Bueno, se porta como si las tuviera. Está  
programado así para hacerlo más fácil para nosotros. Si tiene  
sentimientos o no, no creo que nadie pueda responder verdaderamente.*

Fragmento de la película *2001: Odisea del espacio*

---

\* Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Magister en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Posdoctorado en Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad de Twente (Países Bajos). Posdoctorado en Medios, Información y Comunicación de la Universidad de Namur (Bélgica). Posdoctorado en Cultura, Emociones y Sociedad de la Universidad de Navarra (España). Ha desarrollado investigaciones en temas de cultura, medios digitales, periodismo digital, memoria, emociones, psicología social y teoría crítica. En la actualidad se desempeña como docente del Doctorado en Estudios Sociales en la línea de investigación “Memoria, experiencia y creencia”.

\*\* Doctor en Ciencias Humanas del Patrimonio y la Cultura de la Universidad de Girona (España). Magister en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Licenciado en Ciencias Sociales de la misma universidad. Investigador adscrito al Instituto de Patrimonio Cultural de Cataluña. En la actualidad es docente del Doctorado en Estudios Sociales en la línea de investigación “Memoria, experiencia y creencia”, también se desempeña como investigador de la Universitaria Uniagustiniana. ID 0000-0003-2181-3476.



## Imágenes que aluden a otras imágenes: de la ficción a las problemáticas

En el primer acto de la legendaria película de Stanley Kubrick, *2001: Odisea del espacio*, aparece la imagen de un simio humanoide que empuñando un fémur descubre el verdadero poder que tiene sobre las demás especies. En un acto de consagración, el simio lanza el hueso al espacio y consolida una elipsis inherente de más de cuatro millones de años que culmina con la imagen de una nave espacial que deambula lentamente en el espacio exterior: esta imagen, inscrita en 1999, da paso al segundo acto. Este primer resplandor de inteligencia con la adaptación de instrumentos para la prolongación del cuerpo y la supervivencia, contrasta fuertemente con el tercer acto de la película, donde surge de manera magistral uno de los argumentos más utilizados en la ciencia ficción desde 1968: la construcción de una máquina súper inteligente que termina revelándose en contra de su propio creador. HAL 9000, un portentoso ordenador instalado en la nave pone en duda la misión de la tripulación que viaja hasta Júpiter. De ahí en adelante se establece una tensión entre el ordenador y los tripulantes, en la que la inminente muerte resulta desesperante. Este drama termina cuando David Bowman logra llegar hasta el cerebro de HAL para desconectar una a una sus unidades de memoria. La desaparición de HAL acaba con un último recuerdo relacionado con una canción popular norteamericana llamada *Daisy Bell* que, valga decir, también fue el primer tema cantado por un computador (IBM7094), en 1961.

El camino allanado por la película de Kubrick —y con ella las historias fantásticas de Arthur C. Clarke publicadas en 1948 que sirvieron de inspiración a la misma— se prolongó y se diversificó en la década de 1980 con las obras de ciberpunk de William Gibson (*Burning Chrome*, *Johnny Mnemonic* y *Neuromancer*). A través de estos libros, que se convirtieron rápidamente en parte importante del canon de la ciencia ficción moderna —canon que incluye igualmente numerosos escritos de Isaac Asimov— la humanidad occidental se vio estimulada en su capacidad creativa respecto del futuro, pero también confrontada a escenarios posibles en los que el ser humano necesitaría replantearse su posición en un mundo cada vez más marcado por la evolución y la adaptación de la tecnología y la decadencia de la vida.

178 Estas visiones y cuestionamientos cuasi existenciales, provenientes de frentes estéticos como el cine y la literatura, se conjugaron con desarrollos acelerados en el campo de las tecnologías de la información y de la comunicación a lo largo del siglo XX hasta el punto de que hoy en día siguen alimentando imaginarios, representaciones y discursos (utópicos y distópicos) sobre la evolución humana y el mejoramiento cibernético, el riesgo de la vigilancia digital omnipresente, las consecuencias insospechadas de la inteligencia artificial, el auge de la desinformación, y el desdibujamiento de



los umbrales entre lo mental y lo físico, lo público y lo privado, lo sintético y lo orgánico, lo falso y lo verdadero, entre otras dicotomías.

Sin duda alguna, lo que otrora fue un ejercicio estético de ficcionalización del futuro a través del cine y la literatura encontró su equivalente real en el mundo tecnocientífico actual. Grandes corporaciones tecnológicas como Google y Facebook, entre las más destacadas, no solo hicieron realidad muchos sueños y visiones tempranas de lo que sería la humanidad en un mundo hiperconectado —lo cual funciona como combustible para las diversas perspectivas tecnófobas y tecnófilas que aún persisten—, sino que también introdujeron nuevas inquietudes y novedosos cuestionamientos sobre las consecuencias de dicha hiperconexión para la vida privada, el respeto de la diferencia, el valor no monetario de los productos culturales, la excesiva saturación de información y las formas del recuerdo y el olvido.

Así, por ejemplo, el largo debate que ha tenido lugar en Europa y en otras partes del mundo desde el 2010 sobre el derecho al olvido, es decir, el derecho de los individuos a demandar la supresión total o la desindexación de información sensible en los motores de búsqueda como Google que pueda afectar su buen nombre, sus perspectivas laborales o su capacidad de integración social, no solo apunta a las políticas de protección de datos personales que circulan en las plataformas establecidas y administradas por gigantes de la tecnología, sino que también reconfigura la idea de memoria y su relación con el pasado en los ambientes digitales. En efecto, ¿qué significa concebir el olvido como un derecho? ¿Significa que podemos reservarnos la facultad de obliterar cualquier parte de nuestro pasado? ¿Y qué sucede cuando esa parte que se quiere borrar u olvidar concierne a la memoria de otros individuos o a un patrimonio cultural? Las consecuencias éticas, políticas, sociales y culturales que se desprenden de estas situaciones están empezando apenas a dilucidarse.

Por otra parte, las formas del recuerdo y el olvido revisten actualmente facetas digitales que se encuentran representadas, por ejemplo, en los memoriales en Facebook, en las reconstrucciones digitales de personajes y lugares desaparecidos, y en las prácticas digitales de duelo que emergieron como consecuencia del acontecimiento pandémico del Covid-19. Estas formas digitales de la memoria no solo han reconfigurado las prácticas sociales de cómo y qué recordamos individual y colectivamente, cuál es nuestra concepción presente del pasado, sino también las maneras como nos relacionamos con y reconocemos territorios, monumentos, comunidades, maneras de hacer y formas de existencia que constituyen el entramado cultural de los patrimonios tanto establecidos como emergentes.

Con una especial vigilancia frente a estos fenómenos, desde la línea de “Memoria, experiencia y creencia” se enfatiza en el esclarecimiento sobre cómo las formas del recuerdo y del olvido son producidas, representadas,



imaginadas e incluso ideologizadas. Desde una reelaboración crítica de la memoria, sobre todo en la contextualización y la rehistorización de los procesos mnemónicos, se busca poner en tensión el cuerpo canónico de la memoria asociado a una función cuasi cognoscitiva, anclada a los planos de la conciencia individual y colectiva, que son encaminados únicamente a conservar los registros o a representar el pasado (Serna-Dimas, 2020, p. 111). Más allá de esta operación un tanto reduccionista de los procesos de producción del recuerdo y el olvido, se admite la existencia de pluralidades no solo en las diferentes concepciones de memoria, sino en prácticas y diversas expresiones culturales donde vale resaltar la producción patrimonial.

Esta relación entre las memorias digitales y los patrimonios emergentes hace parte de problemáticas actuales como las protestas contra el racismo y la brutalidad policial, potenciadas con la muerte de George Floyd el 25 de mayo de 2020. Este acontecimiento ha desencadenado en el mundo una transgresión simbólica en contra de los monumentos asociados con un pasado esclavista. No se trata únicamente de rastrear un momento iconoclasta, ni de conceptualizar sobre los efectos sociales y políticos del movimiento *Black Lives Matter* alrededor de la indignación colectiva en contra de aquellos símbolos que representan la memoria de la desigualdad social.

Más allá de comprender estos movimientos de solidaridad, y de establecer escenarios presentes y mediáticos donde confluyen la rabia, la indignación y la frustración, es importante abrir la reflexión sobre la necesidad de visibilizar a unos agentes excluidos y al mismo tiempo reconocer desde las condiciones de producción del patrimonio las luchas y los procesos de legitimación en por lo menos tres sentidos. En primer lugar, desde la comprensión de los efectos simbólicos y mnemónicos de los monumentos y los procesos de legitimación del patrimonio cultural histórico que, valga decir, hoy son puestos en tensión por encarnar representaciones del pasado asociadas al racismo y a la exclusión de identidades históricamente subordinadas. En segundo lugar, desde las potencialidades de lo digital en tanto mediación relevante de unos archivos culturales en permanente transformación, y por último, desde las posibilidades del arte y de la literatura en la puesta en valor de estas representaciones bajo procesos de reparación simbólica, que bien pueden plantear procesos de restitución histórica.

180



Ahora bien, en estos juicios simbólicos que se han venido realizando en torno a la figura clásica del monumento, la pregunta siempre presente se vincula con la legitimación de los procesos de patrimonialización alrededor de las imágenes, los dispositivos o las reflexiones sobre las identidades. En Colombia, esta discusión por la visibilización de unas identidades históricamente subordinadas como los indígenas, los afrodescendientes, los campesinos y ahora último el desplazado y el desarraigado, es además de pertinente, necesaria (Llano, 2019; Serna-Dimas, 2006; Tobar y Arias, 2019). Estas historias que permanecen en el olvido de una historia oficialista

requieren una resignificación desde lo fundamental, es decir, una mirada hacia el trabajo de la tierra como elemento indispensable de articulación cultural, además de la desestructuración de esos inconscientes culturales que reafirman a Colombia como un país violento. De cualquier modo, estas conceptualizaciones sobre nuestras referencias culturales no pueden seguir siendo arbitradas por definiciones totalizantes de la memoria y del patrimonio cultural que inscriben el tema de las identidades en la forma de soportes transmisibles de una experiencia colectiva homogénea.

No se trata de estudiar la memoria de una manera abstracta, sino de buscar estos aterrizajes con investigaciones que vinculen la relación entre el patrimonio, el territorio y la cultura. Esta relación, aunque pueda resultar obvia, no es del todo transparente, en la medida en que se ha oscurecido en la pugna simbólica por la entronización de dispositivos para simbolizar el espacio público. Desde el siglo XV cuando prosperaron las normas y los decretos para la protección de monumentos, la mirada dominante que se instaló fue la de la monumentalidad. En el contexto de la Revolución francesa y tras los destrozos de los 28 monumentos que circundaban la catedral de Nôtre Dame, empieza a institucionalizarse la conservación pública de monumentos. A partir del ascenso de la burguesía, los monumentos se empiezan a relacionar con el sentimiento nacional y la proyección de valores patrióticos. Comprender que el patrimonio cultural no está asociado únicamente con los monumentos es uno de los objetivos de las investigaciones que se realizan dentro de este énfasis. Mostrar las múltiples miradas del patrimonio cultural en el territorio y en la cultura abre la posibilidad de introducir el concepto de la construcción social del patrimonio, para ser entendido como un producto cultural donde participan diferentes instancias que luchan por imponer un sentido legítimo de lo digno de ser recordado, protegido y venerado.

Desde esta perspectiva, el patrimonio como elaboración espacial y social no escapa a las relaciones de fuerza, y mucho menos a sus efectos tecno-ideológicos. De ahí la importancia de pensar en los problemas asociados a la memoria por los territorios, a la simbolización espacial y cultural de ciertas identidades y sobre todo de poner en valor ciertos sentidos y significados cercanos al territorio y a la cultura que, por lo general, se pasan por alto. Lo anterior permite pensar en los usos sociales y culturales del patrimonio, los procesos de patrimonialización y las posibilidades de reivindicación de prácticas culturales, de formas de existencia y de formas de consumo del patrimonio cultural (por ejemplo, el patrimonio culinario). Finalmente, las miradas al territorio a las potencialidades de los saberes tradicionales y la reflexión sobre la propia vida y la supervivencia también son temas asociados a la memoria, a los patrimonios emergentes y a las memorias digitales. El énfasis busca potenciar las discusiones sobre construcción del patrimonio cultural desde una práctica investigativa situada



desde dos ámbitos. El primero de ellos se relaciona con las miradas al territorio y a la cultura desde unos problemas emergentes, como las memorias por el territorio, las nuevas relaciones entre lo urbano y lo rural y los problemas de afectación de la cultura. El segundo, se vincula con las relaciones del patrimonio cultural, los archivos culturales y por supuesto las memorias digitales, donde confluyen las dinámicas *online* y *offline*, las potencialidades de las narrativas digitales y los ecosistemas comunicativos, entre otros enfoques comunicacionales.

## De la huella de cemento a la huella digital: hacia un campo de problemas

Una de las múltiples consecuencias surgidas del desarrollo y de la creciente imbricación de diversas tecnologías de la información y la comunicación en el devenir humano es que las sociedades contemporáneas ya no se encuentran enfrentadas a una tajante división entre las dimensiones *online* y *offline* de la realidad, lo que en otro tiempo podría haberse denominado realidad física y realidad virtual. La tendencia de los sujetos y las sociedades contemporáneas a navegar simultáneamente entre estas dos dimensiones en sus prácticas sociales cotidianas —navegación que, a menudo, tiene lugar bajo el radar de la conciencia— ha llevado a varios investigadores y críticos de la sociedad de la información a afirmar que vivimos en el momento de lo *onlife* (Floridi, 2015), es decir, una vida hiperconectada que transcurre como un constante flujo de ida y vuelta entre los registros *online* y *offline*, de suerte que las fronteras que otrora separaban uno y otro tienden a desaparecer en la dinámica de la actividad cotidiana misma.

Sin el ánimo de establecer una visión reduccionista o determinista del papel de la tecnología en la vida social, esta perspectiva ofrece una hoja de ruta compuesta de cuestionamientos encaminados a estimular la reflexión sobre la naturaleza misma de las tecnologías de la información y la comunicación como fuerzas circundantes que afectan cada vez más nuestra condición humana, particularmente nuestra propia concepción de la identidad (quiénes somos), nuestras interacciones mutuas (cómo socializamos), nuestra concepción de la realidad y nuestra capacidad de acción.

Paralelo a este fenómeno de hiper-conectividad acelerada de la vida cotidiana que describe el momento histórico del *onlife*, es preciso notar también el auge creciente de las lógicas de mediatización (y su implícita tecnologización) en las que están inmersas prácticamente todas las dimensiones de la vida social, política y cultural en nuestros contextos contemporáneos. La mediatización puede entenderse como el proceso por el cual la cultura y la sociedad se vuelven cada vez más dependientes de los medios y su lógica (Hjarvard, 2013). Esto implica que la mediatización se refiere no solo a cómo los medios y sus recursos tecnológicos se han integrado en la sociedad y la cultura, sino también a cómo se han convertido en una institución



social por derecho propio. La televisión, las películas, los periódicos, los dibujos animados, los videojuegos, las plataformas digitales de todo tipo y las redes sociales tienen *modus operandi* particulares caracterizados por patrones específicos de producción, comunicación y distribución de recursos materiales y simbólicos. Estos patrones, a su vez, se sustentan en factores políticos, históricos, estéticos, económicos y tecnológicos, propios de sociedades contemporáneas industrializadas (Hepp, 2013).

En este contexto de hiperconectividad acelerada, lo que se ha denominado economía cultural adquiere gran importancia desde la construcción, creación y distribución de los archivos culturales. Esto quiere decir que más allá de plantear una producción, circulación y consumo asociado a las industrias culturales y creativas, la producción cultural, más específicamente los archivos culturales, pueden ser considerados como máquinas de producción de recuerdos vinculados a la lucha por la representación, donde, valga decir, el archivo se encuentra bajo una radical sospecha de inseguridad (Groys, 2008).

Esta institucionalización de una lógica de mediatización requiere ponerse en tensión desde un espacio de sospecha que conlleva nuevos nucleamientos, que pasan por cuestionar los medios técnicos, los soportes mediáticos y los signos del archivo. La verdad mediática, además de vincularse a una dimensión de lo ontológico en tanto legitimación y exigencia de una representación cultural de identidades, minorías o de la presencia social de determinados recuerdos históricos, necesita de procesos de investigación rigurosos y sistemáticos para develar desde sus mismas condiciones de producción los inconscientes culturales que por lo general están naturalizados bajo los efectos de los campos de la producción cultural con el periodismo digital, la producción de la historia y la profusión de narrativas digitales, entre otras formas culturales.

Estos núcleos de la memoria, que se articulan a experiencias, afectos, creencias y mitos desde interacciones *onlife* se someten además a dinámicas de caducidad de la información, donde es posible que algunos productos culturales se desechen o en la misma producción de la novedad queden convertidas en falsas representaciones o en colecciones descontextualizadas. De ahí la importancia de estudiar estas consecuencias de las tecnologías de la información y la comunicación desde algunas emergencias culturales, como por ejemplo la memoria digital con problemáticas asociadas al derecho al olvido en Google, a los memoriales en Facebook o a problemáticas actuales vinculadas con la iconocrisis relacionada con la vandalización de estatuas y monumentos, y al mismo tiempo anclada a la producción cultural de juicios simbólicos de unos pasados que buscan ser remediados.

Es precisamente en la relación entre estos patrimonios emergentes y las memorias digitales como se vinculan problemáticas asociadas a los territorios, a las prácticas sociales y culturales y a los procesos de patrimonialización, que más que situar en valor repertorios simbólicos ponen en evidencia los



problemas que tienen que ver con la afectación cultural desde los estudios sociales y la potencia de la memoria digital.

Con base en el marco compuesto por esta proclividad hiperconectiva de lo *onlife* y por el auge de las lógicas de mediatización de la sociedad y la cultura, no es extraño constatar que las memorias (individuales, colectivas, simbólicas, culturales, comunicativas) y los patrimonios culturales desde sus clasificaciones y desclasificaciones resultan afectados, reconfigurados, resignificados como efecto de estas dinámicas socio-tecnológicas. En este sentido, tampoco es extraño señalar que los recursos materiales, simbólicos y las prácticas que conforman los núcleos de las memorias (experiencias, afectos, creencias, mitos, etc.) y de los patrimonios culturales (monumentos, lugares, rituales, maneras de hacer, etc.) están cada vez más impregnados y re-situados por dinámicas de digitalización y mediatización que diluyen las fronteras entre diversos registros de la realidad.

Ciertamente lo anterior no implica una reducción de lo físico y lo virtual a una amalgama nebulosa de ambos, en la que no se puede distinguir qué aparece en cuál registro. Después de todo, los memoriales pueden visitarse y las estatuas pueden tumbarse en el mundo físico, pero esto no imposibilita que los mismos acontecimientos y sus implicaciones para el patrimonio y la memoria se reconfiguren, se restituyan y se prolonguen en ambientes y prácticas digitales. De lo que se trata es, pues, de reconocer y comprender que las formas como construimos, tramitamos y nos relacionamos con nuestras memorias y nuestros patrimonios culturales actualmente están altamente re-mediadas (Bolter y Grusin, 2000) y pre-mediadas (Grusin, 2010) por estas lógicas y prácticas socio-tecnológicas.

Este esfuerzo por investigar procesos mnemónicos asociados a lo digital y lo patrimonial no implica abandonar el terreno de lo concreto para estudiar los fenómenos antes mencionados en abstracciones, metáforas o en lenguajes gaseosos que escapen de lo empírico. Todo lo contrario, desde esta relación entre las memorias digitales y los patrimonios emergentes existe una serie de posibilidades que pasan por el territorio, la vida, la cultura y los diferentes procesos de construcción de identidad junto con narrativas digitales, medios, mediaciones, tecnologías, virtualidades y diferentes repertorios simbólicos como los monumentos, las prácticas culturales, las manifestaciones artísticas, los procesos culinarios con la inclusión de los portadores y las portadoras de tradición, e incluso con los procesos asociados al turismo cultural.

En suma, dada esta situación en la que nuestras relaciones con los patrimonios culturales y las memorias, en sus diferentes conjugaciones individuales y colectivas, se encuentran sometidas a grados cada vez más elevados de mediatización y digitalización, vemos la necesidad, académica y social de analizar e investigar las diferentes formas como el capital mnemónico



de un individuo, grupo, comunidad o sociedad —capital que se encuentra en la base de los procesos y las prácticas de recuerdo y olvido— se tramita, se refuerza, se modifica, se perpetúa o se desvanece en prácticas situadas en los ambientes mediatizados y digitales. De igual manera, nuestro propósito al plantear el nuevo énfasis en memorias digitales y patrimonios emergentes y en el seno de la línea de “Memoria, experiencia y creencia” es ofrecer espacios académicos óptimos y relevantes para acoger y orientar proyectos que busquen desarrollar investigaciones doctorales relativas a estos temas.

### **Las posibilidades: verdades, ficciones y experimentaciones en los estudios sobre las memorias digitales y los patrimonios emergentes**

Este énfasis se propone integrar críticamente diferentes teorías e investigaciones en los campos de la memoria (individual, colectiva, simbólica, cultural, comunicativa, etc.), el patrimonio cultural (tangibles e intangibles, incluido el patrimonio digital cultural) y los medios y tecnologías digitales en sus implicaciones para la comprensión y constitución de la memoria y el patrimonio cultural. Esta integración crítica se plantea también en el marco de sinergias con los dos énfasis existentes en la línea, a saber: *Memoria, mítica y mitología e Historia, memoria social y cultural*. Igualmente, se integran perspectivas relacionadas con las industrias culturales y creativas bajo la óptica de que dichas industrias, a través de sus estrategias de producción de valor simbólico y dinámicas digitales, también afectan las formas como se construyen, transmiten y cuestionan los referentes de las memorias y de los patrimonios culturales. Esto implica asumir una pluralidad de entradas y de concepciones de la memoria, que además de articularse a los lenguajes y los énfasis de la línea, busca una reelaboración crítica de la memoria desde la relación entre memorias digitales y patrimonios emergentes. En este sentido, este énfasis acoge fueros disciplinares y campos de conocimiento de las diferentes líneas del doctorado en tanto asume que los procesos de recuerdo y olvido transitan por las relaciones de subjetividad, de narrativas, de la violencia, el poder y por supuesto las relaciones complementarias entre la vida, la muerte y el sufrimiento desde una concepción de cultura que involucra a su vez procesos de barbarie, violencia y crueldad.

Dentro del abanico de temáticas que se abarcan en este énfasis se encuentran las siguientes (la lista no es exhaustiva):

- Monumentalización.
- Memorialización.
- Memorias, tecnologías y virtualidades.



- Medios digitales, como archivos de historia, patrimonio y memoria (álbumes de fotografías y videos familiares, iniciativas y proyectos de digitalización de archivos, sitios web dedicados a memoriales, proyectos individuales y comunitarios de digitalización de material mnemónico, así como también iniciativas de organizaciones como galerías, museos, radiodifusoras locales, etc.).
- Medios digitales, como herramientas de archivo, poder y tecnología (colecciones *online* de audio y música, repositorios y motores de búsqueda, como Google, IMDb, Wikipedia, etc.) e ilustraciones del poder archivador de los medios digitales.
- Medios digitales, como fenómenos de autoarchivo (archivos digitalizados de periódicos, blogs, Twitter, folksonomías, Trends, etc., lo que se resalta aquí son las formas y prácticas digitales que se recuerdan a sí mismas a través de procesos de autoreferencialidad).
- Medios digitales y creatividad (se subraya el papel activo de los usuarios como generadores de contenido; contenido que a su vez se distribuye en plataformas como Facebook, Instagram, WhatsApp, aplicaciones para celulares, periodismo ciudadano, videojuegos, etc.).
- Patrimonialización, narrativas digitales y recursos simbólicos.
- Producción cultural, capitales sociales y simbólicos.
- Patrimonio cultural, turismo y memoria.
- Patrimonio, territorio y cultura.

Más que temáticas fijas para realizar investigaciones en el nivel doctoral, estas múltiples relaciones conceptuales que se abordan desde la investigación y la triada crítica, ficción y experimentación se convierten en verdaderas posibilidades de desarticular, de poner en tensión el cuerpo canónico de la memoria y de buscar alternativas en contextos de actuación concretos. En efecto, desde la misma práctica investigativa y desde los procesos rigurosos de reflexividad, estas temáticas son abordadas para hacer visible una posición epistémica y epistemológica a partir de procesos de indagación pertinentes, coherentes y congruentes. Este énfasis ofrece un espacio de reflexión, investigación y discusión crítica sobre memorias digitales y patrimonios emergentes entendidos en la complejidad de sus diversos registros y modalidades. Con base en el trasfondo formado por las ideas de hiperconectividad, mediatización y economía cultural, el énfasis constituye una apuesta por la problematización de la memoria y del patrimonio cultural como procesos en permanente construcción, cuyos sentidos y relaciones



respecto del territorio, la vida, la cultura y la identidad se encuentran fuertemente imbricados en lógicas y dinámicas tecnológicas y mediáticas que marcan la actividad cotidiana de los individuos contemporáneos.

Dicha problematización corresponde a un ejercicio crítico-metodológico de poner en tensión no solo los conceptos mismos de memoria y patrimonio cultural en sus diferentes acepciones y clasificaciones, sino también en sus condiciones de producción, composición y recomposición en entornos digitales. Esta puesta en tensión vincula metodológicamente un cuestionamiento crítico de los discursos, las formas y las prácticas —en sus diferentes registros situados de producción, aceptación, disputa y negociación— referidos a las memorias digitales y los patrimonios emergentes.

Igualmente, dicho cuestionamiento implica una conciencia y sensibilidad respecto de los cambios significativos en el pensamiento político e ideológico relativos a cuestiones de acceso, educación, asequibilidad y habilidades de los usuarios de los medios digitales. Esta conciencia y sensibilidad crítica constituye elementos fundamentales en el fuero del énfasis, dado que el macro contexto colombiano en el que se inscriben los proyectos de investigación sobre memorias digitales y patrimonios emergentes corresponde a un país en el que las desigualdades generadas por la brecha digital tienen consecuencias sociopolíticas profundas.

En este orden de ideas, el énfasis promueve la experimentación y creación metodológica para el abordaje de las memorias digitales y los patrimonios emergentes, considerando el carácter ideográfico de la investigación en estudios sociales que consiste en proporcionar una explicación y comprensión adecuada de un fenómeno particular (una obra o corpus concreto, un acontecimiento o periodo histórico, una cultura, un artefacto, una práctica, etc.), sin que tienda a ser nomotética y que produzca leyes o generalizaciones aplicables y replicables. Los alcances y límites de dicha experimentación y creación serán examinados y discutidos en los espacios asignados a los seminarios de la línea, los cursos electivos derivados del énfasis, la orientación de los trabajos de investigación enmarcados en el énfasis, así como a través de las retroalimentaciones provenientes de los individuos, los grupos y las comunidades que hagan parte de las investigaciones.

## **A modo de cierre: las posibles convergencias del énfasis**

Este recorrido por los entramados, los recovecos y las contradicciones en la relación entre las memorias digitales y los patrimonios emergentes permite proponer algunas rutas de intercambio conceptual con los mismos énfasis de la línea de investigación “Memoria, experiencia y creencia” y con las demás líneas del Doctorado en Estudios Sociales. Así, el énfasis en *Memorias digitales y patrimonios emergentes* converge con el énfasis



en *Memoria, mítica y mitología* en torno de una comprensión de la memoria entendida como rasgo inmanente al mundo social, inseparable de las estructuras y prácticas sociales mediadas por los ambientes digitales, que no es ajena a la contradicción ni tampoco a diversas formas de violencia y disputa, y que supone no solo las formas mediatizadas del recuerdo sino también aquellas del olvido.

Este énfasis identifica igualmente puntos de convergencia alrededor de aproximaciones metodológicas digitales a la imagen, el símbolo, el concepto y la narración, que constituyen algunos de los ejes temáticos articuladores de la memoria, la mítica y la mitología. Asimismo, este énfasis reconoce posibles convergencias con el énfasis en *Historia, memoria social y cultural* en torno de la contribución de la investigación en memorias digitales y patrimonios emergentes al análisis y a la elaboración de micro-historias, a la comprensión de las mentalidades, representaciones y manifestaciones de la psicología colectiva de la sociedad que componen el campo de la historia social, y a la producción e interpretación de documentos escritos e iconográficos.

En segundo lugar, sin desconocer las potencialidades de las demás líneas de investigación, este énfasis identifica posibles convergencias en el seno del Doctorado en Estudios Sociales, particularmente con la línea “Comunicación, lenguajes estéticos y cultura” alrededor de diversos núcleos temáticos como las figuras del poshumanismo, las formas digitales de producción, la expresión y recepción de la comunicación y las prácticas estéticas digitales. De igual manera, este énfasis reconoce puntos de convergencia con esta línea de investigación en cuanto a la necesidad de una interrogación crítica de diferentes modalidades estéticas (cine, literatura, escultura, etc.) que se encuentran inmersas en las nuevas ecologías de la memoria que emergen en los ambientes digitales de acuerdo con su rol en la dilucidación de dinámicas y procesos sociohistóricos y culturales relativos a las formas del recuerdo y el olvido.

## Referencias

- Bolter, J. y Grusin, R. (2000). *Remediation. Understanding New Media*. MIT Press.
- Floridi, L. (ed.). (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer.
- Groys, B. (2008). *Bajo sospecha: una fenomenología de los medios* (trad. M. Fontán del Junco y A. Martín Navarro). [https://www.pre-textos.com/escaparete/product\\_info.php?products\\_id=614](https://www.pre-textos.com/escaparete/product_info.php?products_id=614)
- Grusin, R. (2010). *Premediation: Affect and Mediality After 9/11*. Palgrave Macmillan.



- Hepp, A. (2013). *Cultures of Mediatization*. Polity Press.
- Hjarvard, S. (2013). *The Mediatization of Culture and Society*. Routledge.
- Llano, F. (2019). *La superación del mito de la Atenas suramericana: los cafés como espacio de la producción cultural (Bogotá 1880-1930)*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=285118>
- Serna-Dimas, A. (2006). Identidad ciudadana, lenguajes coloniales y conflicto social. En M. T. Cifuentes y A. Serna-Dimas (comps.), *Ciudadanía y conflicto. Memorias del Seminario Internacional* (pp. 167-179). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna-Dimas, A. (2020). *Los hombres entigrecidos. Hecho colonial, mitología nacional y violencia en la cuenca media del río Magdalena, Colombia. Tomo I. El trópico en escombros*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas
- Tobar, C. y Arias, S. (2019). El diagnóstico de injusticias para el enmarcamento social. Una aproximación a los procesos organizativos de la Asociación de Mujeres Afrocolombianas de la ciudad de Cali. *Dixit*, (30), 54-67. <https://doi.org/10.22235/d.v0i30.1794>







# Énfasis de la línea de investigación: Comunicación, lenguajes estéticos y cultura

Mario Montoya Castillo\*

## Presentación

La línea de investigación “Comunicación, lenguajes estéticos y cultura” del Doctorado en Estudios Sociales, orienta la investigación y la formación doctoral desde tres énfasis: 1) *Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales*, dirigido por Mario Montoya Castillo; 2) *El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas*, dirigido por Humberto Alexis Rodríguez; y 3) *Ficción y experimentación en los territorios del arte, sus objetos y sus prácticas*, dirigido por Rubén Muñoz Fernández.

Estos énfasis abren un horizonte de sentido en el que la investigación-formación se *pre-ocupa* y está atenta a la escucha de lo que acontece y, de alguna manera, ser un *testimonio-proyectante* del sentir, del hacer y del pensar de nuestro tiempo, o en el registro de nuestra apuesta política y curricular, reafirmar la vida desde las *ficciones-experimentaciones* que se producen en los territorios de la comunicación, la sociedad global digital, el arte y sus prácticas.

Sin duda, los énfasis otean un horizonte brumoso y a la vez lleno de “claros”, en los que nos interrogamos por la verdad y tensionamos todos los límites,

191



---

\* Director de la línea de investigación “Comunicación, lenguajes estéticos y cultura” del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: [mmontoya@udistrital.edu.co](mailto:mmontoya@udistrital.edu.co)

siempre con el propósito de sacudir los puntos fijos y para acoger *nuevos-otros* planos, dispuestos con el fin de que lo social y sus problematizaciones puedan ser develadas en perspectiva de convergencia crítica, en donde todo emerge de manera simultánea y se articulan preguntas medulares de la investigación y la formación que se relacionan con dimensiones ontológicas, epistemológicas, éticas, políticas y estéticas.

Los énfasis que presentamos en esta línea de investigación son el resultado de múltiples encuentros, conversaciones y debates con profesores y estudiantes adscritos a ella. Como siempre, ofrecemos al público un trabajo inacabado, en movimiento y sin puntos fijos. Los énfasis se convierten, así, más en una invitación a pensar, investigar y formarse en estos campos tan necesarios en nuestro país, como la comunicación, los lenguajes estéticos y la cultura, en los que siempre habrá un jardín con senderos que se bifurcan.

El énfasis de *Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales*, se pregunta sobre el papel de la comunicación y los contagios afectivos en la época de la cibercultura. Sin duda, es de gran *inter-esse* indagar por las formas retóricas, las estrategias discursivas y las artes conversacionales dentro y fuera de los entornos digitales. Todo esto da cuenta de los modos de estar en el mundo, de las espacialidades que creamos como esferas infinitas y de las maneras en las que transitamos permanentemente, nos relacionamos con otros, co-existimos o co-estamos.

El mundo contemporáneo está atravesado por problematizaciones derivadas, fundamentalmente, de los entornos comunicativos. Como ejemplo, referenciamos las estéticas digitales que recurren a sistemas informáticos, computarizados, a la inteligencia artificial y al mundo algorítmico, la nanotecnología, la biotecnología, el internet de las cosas que potencia la construcción de esferas como los espacios simulados y virtuales, y que además conforma el espacio hipercultural, un auténtico movimiento de mutación y transformación. Estamos ante un proceso de “desterritorialización” de la cultura y sus prácticas, que pone en tensión las formas culturales globales de la red y las manifestaciones de lo local-situado como el parque, la plaza, la calle, la ciudad, entre tantas otras.

*El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas* es otro de los énfasis de la línea de investigación. Allí, se explora 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, se da énfasis a las formas del reparto de lo sensible que ofrecen las manifestaciones del arte contemporáneo.

Desde esta perspectiva, se propone estudiar e interpretar el papel que juegan formas como el *happening*, el *performance*, la *instalación*, el *body art*,



y 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 del arte y sus alcances como parte de una acción social. Se analiza el campo de problematización que implica la apertura hacia formas de un arte más participativo y colectivo y se plantea al final el despliegue de campos de posibilidades.

Finalmente, tenemos el énfasis *Ficción y experimentación en los territorios del arte, sus objetos y sus prácticas*, en el que se explora la ficción y experimentación artísticas como campo de posibilidad para constituir nuevas esferas en el espacio social. Prioriza dos escenarios: una problematización que, arraigada en los dominios de la narrativa y otras modalidades estéticas, busca dilucidar la manera como se configuran los procesos sociohistóricos y culturales; y una mirada a las acciones creativas en sentido estricto que devienen en invención de nuevas ecologías culturales, formas de vida e intercambio social. Apuesta, tanto por recuperar y darle un lugar a lo sensible, con su multiplicidad de formas en los estudios sociales, como por delinear una cartografía estética: una acción metodológica que pone en diálogo la producción artística con los interrogantes más acuciosos sobre los procesos sociales y las necesidades de transformación que nacen de estos.

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

Nuestro tiempo podría caracterizarse como el espacio en el que 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 en los que emergen, por ejemplo, la producción deseante y la desterritorialización, que finalmente cuentan con el ánimo de transformar, como potencias de un verdadero trabajo político en el que la ficción y la experimentación se convierten en posibles rutas de búsqueda en las que 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 sociedad nos lanza 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 el que, 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 contribuye 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 vivir juntos, de co-construir, de habitar un mundo común en el que florezca 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 como conceptos 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 los 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 las composiciones de la sociedad y la cultura contemporáneas en las que habita la multiplicidad de rostros y verdades.

El problema de la verdad y de lo posible convierte 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 formas de producción, expresión y recepción de los objetos estéticos y sus prácticas.

Las preguntas posibles por las que avanza este énfasis son:

- ¿Cómo las interacciones y las prácticas comunicacionales se convierten en *espacio-territorio-campo* de investigación social de nuestro presente?
- ¿Qué papel desempeñan los medios de comunicación y la información en la formación de sociedades modernas?
- ¿Cómo interpretar el mundo de la cibercultura y de la comunicación digital en nuestro presente?
- ¿Cómo reaccionar ante los cambios e impactos de las nuevas tecnologías de la comunicación?
- ¿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 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 encarar ética, estética, jurídica y políticamente la *fascinación-dominación-desorden* de lo digital?
- ¿Qué mutaciones sociales se producen en los órdenes éticos, estéticos, espirituales y políticos desde las *verdades-ficciones-experimentaciones* que impone lo digital?
- ¿Cómo se dan las relaciones entre procesos de ficcionalización, invención, desinformación, construcción de relatos, a través de los medios digitales y virtuales?
- ¿Cómo entender lo virtual y su incidencia en la cultura contemporánea y, por lo tanto, cómo describir, analizar y evaluar el contexto comunicativo contemporáneo a la luz del entorno de las tecnologías digitales?
- ¿Cuáles son las formas retóricas, las estrategias discursivas y las artes conversacionales propias de los entornos digitales?
- ¿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 emerge la ficción, la imaginación, la ensoñación y el lenguaje?
- ¿Por qué nos interesan las ficciones cuando existe el siempre latente riesgo de que las ficciones sean un tanto gratuitas?
- ¿Cómo construir y hacer visibles los circuitos que interconectan conciencia, intencionalidad, subjetividad, con aquellas *realidades-existencias* que derivan de las ciencias experimentales?
- ¿Cómo comunicar-reconstruir el pasado o cómo encontrar el narrador que relate lo que acontece en la vida?
- ¿Cuáles han sido los momentos cruciales de la relación entre la evolución de los medios de comunicación y sus mediaciones y la conformación de la cultura?
- ¿Cuáles son los mecanismos de la censura en democracia?
- ¿Cuáles son las relaciones posibles entre *verdad-ficción-cultura* ‘fake’ y *vida-poder-cultura*? ¿Qué mutaciones ha tenido el campo de la creación y la producción audiovisual? ¿Cómo estas mutaciones participan e interactúan en las nuevas prácticas sociales y culturales?

## El cambio mediático-comunicacional

En su libro *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, Henry Jenkins (2008) nos muestra cómo, a través de una broma, un joven estudiante de secundaria llamado Ignacio desencadena, desde su habitación, un debate y una polémica internacional en el 2001. La broma fue un despliegue de la capacidad ficcional del joven, quien puso a interactuar, en un *collage* realizado con Photoshop, a uno de los personajes de Plaza Sésamo, el bueno de Blas, con el líder terrorista Bin Laden para decir que “Blas era malo”. También lo hizo con Adolph Hitler y Pamela Anderson. Estas burlas son cada vez más frecuentes en todas partes.

Después del 11 de Septiembre, la broma ya no fue broma. El juego ficcional ganó otros matices acercándose, como indicó el mismo Ignacio en su momento, “demasiado a la realidad”. El lenguaje y la comunicación avanzaron por campos abiertos en los que entraban en tensión los medios tradicionales con los nuevos medios, en lo que lo popular se engrana con lo corporativo y, especialmente, donde las interacciones mediáticas abren a miles de posibilidades las relaciones entre productores y consumidores. Estas interacciones son un campo totalmente abierto, a la intemperie, en las cuales discurren fluidamente “espumas” de contenidos a través de múltiples sistemas mediáticos y en las que “cada uno de nosotros construye su



propia mitología personal a partir de fragmentos de información extraídos del flujo mediático y transformados en recursos mediante los cuales conferimos sentido a nuestra vida cotidiana” (Jenkins, 2008, p. 15).

Lo que gana fuerza aquí es la interacción de quienes participan en la comunicación, en la que se cruzan las formas de ser, pensar, sentir que, al decir de Pierre Lévi (2007), abrirían, también, un futuro de esperanza para la “cultura participativa” y la “inteligencia colectiva”, pues es imposible saberlo todo y, más bien, se trata de cooperar en la construcción y reconstrucción de cada uno de los mundos, con todos sus rostros, con todas sus voces, murmullos y susurros. Esto es lo que el profesor Jenkins (2008) ha denominado una “cultura de la convergencia”.

Se puede indicar, desde este plano, que la tecnología y los aparatos no definen ni determinan las interacciones, los usos y los servicios que estos ofrecen. Se requiere mayor mediación del lenguaje, la imaginación, la ficción y la ensoñación. No será una gran máquina la que gobierne el universo y, más bien, la cibercultura se convertirá en un espacio del pensar para hacer visibles sus implicaciones culturales, entre ellas, el despliegue de tecnologías de la información y de la comunicación digital, el mundo virtualizado que cubre nuestro tiempo; es decir, pensar la mutación global de la comunicación con sus impactos, las nuevas formas de interactuar, para desde allí apostar por una cibercultura de lo universal sin totalidad, en la que podamos tener espacios sociales habitables, nuevos árboles de conocimiento; nuevas mutaciones en la educación, el arte, la religión, el derecho, la política, la publicidad; nuevas relaciones con el saber, auténticas posibilidades de pensamiento colectivo (cf. Lévi, 1999 y 2007). Se puede decir que allí emerge un gran espacio convergente.

En esta línea, diremos que “la convergencia representa un cambio cultural”, en el que cuenta el juego y la capacidad creativa de los *espectadores-audiencias-transeúntes-auditorios-lectores* dentro de este sistema mediático, en el cual los consumidores reconstruyen su propio rompecabezas comunicativo a partir de datos e información dispersa. El sistema mediático potencia y jalona a los *usuarios-consumidores* (o, para decirlo con Alvin Toffler: “prosumidores”) a encontrar nueva información. Una adecuada noción de convergencia para nuestro trabajo la ofrece el profesor Jenkins (2008):

Con «convergencia» me refiero al flujo de contenido a través de múltiples plataformas mediáticas, la cooperación entre múltiples industrias mediáticas y el comportamiento migratorio de las audiencias mediáticas, dispuestas a ir casi a cualquier parte en busca del tipo deseado de experiencias de entretenimiento. «Convergencia» es una palabra que logra describir los cambios tecnológicos, industriales, culturales y sociales en función de quienes hablen y de aquello a lo que crean estar refiriéndose. (p. 14)



Lo convergente, entonces, pone en tensión lo tecnológico con la red compleja de interacciones del mundo contemporáneo: sistemas técnicos, industriales, culturales y sociales. Estas tensiones no tienen lugar en el determinismo tecnológico (cf. Lévi, 2007) sino más bien en los individuos, en sus interacciones sociales y, por tanto, en sus mediaciones (Martín-Barbero, 1991), en los engranajes que son posibles gracias a los componentes simbólicos y humanos, en sus ficciones. Por tanto, es posible y necesario, como lo indica Thompson (1998), comprender el impacto social de los medios, de las nuevas redes de comunicación y de los flujos de información, pues los medios abren formas posibles-nuevas de interacción con la sociedad, cada cual a su ritmo, ya que muchos se mantienen relativamente estáticos, mientras que otros se transforman de manera dinámica permanente (cf. Martín-Barbero, 1991). Así, la convergencia es un espacio de coexistencia en medio de sistemas híbridos, mutantes, metamorfoseantes, cuyos elementos se tensionan, se influyen, se retroalimentan, se amplifican y, también, se debilitan mutuamente.

### Los estudios sociales y una agenda de país en comunicación

Situar en correspondencia los estudios sociales y la comunicación permite evocar y rememorar al profesor Jesús Martín-Barbero (1991, 2009, 2015), con sus trabajos y aportes para recuperar dos ideas que son de *inter-esse* en nuestro trabajo. La primera, refiere a la necesidad de que *Colombia* [tenga] *una agenda de país de comunicación*, y la segunda, nos invita a preguntarnos *desde dónde pensamos la comunicación hoy*.

Por eso imaginamos un territorio del nosotros, en el que contamos historias de significantes vacíos y también las diversas escuchas, con unas escrituras de la urgencia desde las que reflexionamos en los intersticios, *in between*, que nos permiten pensar estas sociedades de la seguridad, del control, de los miedos y los medios. Queremos ir de la ninguneada social a la que se ven abocadas las ciudadanía social y culturales hasta la reinención de unas agendas que den cuenta de nuestros países en su cotidianidad; unas agendas que jueguen entre pensar futuro y producir memoria; unas agendas que reconozcan el activismo ciudadano y la experimentación digital metiéndole pueblo, realidad, emoción, vida a la academia. (Martín-Barbero y Rincón, 2009, p. 7)

198  Con lo anterior, se quiere dar cuenta de lo social desde el plano de la comunicación y hacer visible las relaciones entre el lenguaje y los medios de comunicación con la serie crítica-ficción-experimentación, desde los territorios del nosotros que interrogue los ámbitos de la historia y el devenir de la comunicación, las nuevas tecnologías y las políticas de poder y control de la verdad.

Marshall McLuhan nos enseñó, en su importante libro *Comprender los medios de comunicación* (1996), que el *medio es el mensaje* (*The medium is the message*). Su trabajo es una meditación de lo que significaba, en

1964, el imperio de los medios electrónicos (radio, televisión), y la incidencia de cada nuevo medio sobre los modos de recepción, los cambios de las audiencias y el ritmo de la vida cotidiana. En realidad, la comunicación está *re-ligada (religare)*<sup>1</sup> a la transformación y construcción de las sociedades modernas, esto desde el siglo XV, con la invención de la imprenta, hasta nuestros días con la “comunicación social digital”.

Pensar el proyecto comunicacional de nuestro tiempo, exige reconocer que su trayecto ha sido, al tiempo, el relato de las transformaciones sociales, entre ellas, de las formas de vida de los seres humanos (*cf.* Thompson, 1998), pues como lo indica McLuhan (1985), la comunicación y los medios no solo inciden sobre la cantidad y la calidad de la comunicación, sino sobre las dinámicas sociales, los procesos cognitivos y el orden político. A manera de ejemplo, señalamos que no circulan, no se comunican los mismos mensajes a través de las “esquelas perfumadas” que a través de los correos electrónicos o de los mensajes vía Twitter, pues en realidad en este tránsito hay una transformación de fondo, en donde se modifican los contactos, las formas de interacción, los contagios afectivos, la relación-construcción de conocimiento, las formas de justificar y argumentar y las maneras como interpretamos el mundo.

A propósito de la cantidad y calidad, por ejemplo, desde el campo de lo visual (Brea, 2005 y 2010) es reconocida la estrategia de dejar ver en exceso, de mostrar más de lo que se debe y se puede, anulando el régimen del entrever, y de insinuar, de escuchar los susurros del lenguaje. Es un tránsito muy conocido, también, en las prácticas de lo visual, en las que fácilmente se transgrede el límite que hay entre lo pornográfico y lo sensual, que no es otra cosa que pasar de estar distraídos-embotados a estar en actitud de escucha atenta. Por supuesto que necesitamos lectores, audiencias y públicos que desde los susurros de lo sensual puedan degustar, rumiar, inferenciar y completar las imágenes. En el mundo digital, esta problemática de la sobreadundancia de la información también contribuye a configurar ángeles vacíos, es decir, seres que son incapaces de pronunciar palabra (*cf.* Sloterdijk, 2003, 2003b, 2004; Vásquez-Rocca, 2010).

## Comunicación y contagios afectivos

Es Sloterdijk quien ha planteado una antropología de los medios de comunicación, en la que se da un tránsito periódico de mensajes, remitentes, canales y lenguas. Es lo que nuestro autor denomina “contagios afectivos” o “ciencia general de la visitabilidad de algo por algo” en la que convergen, desde nuestra perspectiva, la teoría de los medios y la teoría de las



<sup>1</sup> El mundo de la tecnología con su aparatología ha instalado una antropología de segundo orden; desde allí se instituyen las nuevas religiones de nuestro tiempo. En este sentido, hablamos de la comunicación como una nueva religión//*religare*.

esferas (cf. Sloterdijk, 2003, 2003a, 2004). Desde estos contagios afectivos, la comunicación y el co-estar no presenta mayores problemas, pues se está en una conexión total con la otredad, en una escucha muy atenta. Esa es la paradoja de nuestro tiempo, marcado por la presencia y abundancia de aparatos (propios del mundo de la cibercultura y de lo mediático), que más que fortalecer la comunicación, más que co-construir mundos con el otro, abren cada vez más distancias.

La esfera se convierte, así, en una vía para desarrollar una comprensión de lo humano, de cómo somos los seres humanos, y para ello define un trayecto que va de las microesferas a las macroesferas. Las microesferas hacen referencia al útero materno en la relación feto-placenta; y las macroesferas a los macroúteros, que constituyen naciones y Estados. Dichas esferas son la espacialidad en la que habita el ser humano, y siempre pondrá en el centro la idea de tránsito que juega con dos fuerzas importantes: las crisis vitales y el estallido de la esfera que se habita (cf. Sloterdijk, 2003 y 2004).

La esfera se conforma, entonces, en una imagen que pinta muy bien la idea según la cual somos seres de tránsito, desde el nacer hasta el morir, y según algunas ontologías, también después. La imagen de la esfera y su descripción va marcando una línea del “temporear”, del sentido de la existencia en las burbujas, los globos y las espumas. Todas ellas dan cuenta de alguna fragilidad y de alguna temporalidad efímera, pues las burbujas, los globos y las espumas “estallan” por sí mismas al entrar en contacto con el mundo. Las *burbujas-globos-espumas* refieren una tonalidad multicolor y una ontología del juego, pues la fascinación y la reafirmación de la vida pueden estar ancladas, también, en los espacios habitables que construyamos.

En este marco de las esferas, la comunicación y los contagios afectivos, sin duda es de gran *inter-esse* preguntarnos por las formas retóricas, las estrategias discursivas y las artes conversacionales dentro y fuera de los entornos digitales, pues estas dan cuenta de los modos de estar en el mundo, de las espacialidades que creamos como esferas infinitas y en las que transitamos permanentemente, en las que nos relacionamos con otros, en las que co-existimos, co-estamos, en el útero materno, en las historias de barrio, en fin, en todos los espacios de la vida en la que haya contagios afectivos. La tarea es, entonces, siguiendo la indicación de Sloterdijk, morar-habitar, construir espacios habitables, pues “vivir es crear esferas”.

El mundo contemporáneo está atravesado por problematizaciones derivadas, fundamentalmente, de los entornos comunicativos. Como ejemplo, referenciamos las estéticas digitales que recurren a sistemas informáticos, computarizados, a la inteligencia artificial y al mundo algorítmico, la nanotecnología, la biotecnología, el internet de las cosas que potencian la construcción de esferas como los espacios simulados y virtuales, haciendo del espacio hipercultural un auténtico movimiento de mutación, transformación, un proceso de “desterritorialización” de la cultura y sus prácticas que pone en



tensión las formas culturales globales de la red y las manifestaciones de lo local-situado como el parque, la plaza, la calle, la ciudad, entre tantas otras (cf. Zuboff, 2020; Sloterdijk, 2008; Greenfield, 2006).

Desde este plano, se vuelve a las poéticas de lo íntimo, a las macroesferas, a los espacios-tiempos compartidos para preguntar una vez más si podremos vivir juntos los habitantes humanos y no humanos de este planeta, habitantes de la Cuarta Revolución Industrial, en tiempos, como lo indica Braidotti (2020), en los que “el ser humano se ha transformado en signo de interrogación”, en los que “no habrá que tener una visión distópica del futuro”. Lo posthumano, nos enseña esta autora, es un rasgo definitorio de nuestro contexto histórico.

Acogiendo y parafraseando una de las invitaciones políticas de Braidotti (2020), diremos que este énfasis de *Comunicación, lenguaje y estéticas en la sociedad global-digital: engranajes ficcionales y experimentales*, “pone en relieve el potencial positivo de la convergencia posthumana y brinda herramientas para lidiar con ella de una manera afirmativa. Desesperarse no es ningún proyecto; una actitud afirmativa sí lo es”. Vivir juntos, comunicarnos, avizorar la esperanza de futuro en medio de la incertidumbre, en medio de tantas metamorfosis-mutaciones, debe partir de una comprensión de que hay una sola realidad que debemos percibir y compartir.

No hay dos mundos —el de la palabra y el de la acción, el *dictum* y el *factum* o *words and worlds*—. Hay una sola realidad compleja con infinidad de versiones según los ángulos, luces, relieves o planos que se resalten y pongan en operación para percibirla y compartirla [...] Lo real es solo ese tejido de semiosis que liga un punto de subjetividad a otro (en la comunicación). La textura adherente de esos filamentos, como las telarañas, es la estesis, suficientemente pegajosa para atrapar la atención del distraído intérprete. (Mandoki, 2006, p. 38)

Quizá en eso consista esa ambición restauradora del lenguaje, en la que coexista la crítica y la voluntad de renovación en un mundo multiforme en el que emerge todo tipo de esferas, de espacios habitables.

## Referencias

- Brea, J. (2005). Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad. En J. Brea (ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 5-17). Akal.
- Brea, J. (2010). *Las tres eras de la imagen*. Ediciones Akal.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*. Minuit.
- Greenfield, A. (2006). *Everyware: the dawning age of ubiquitous computing*. New Rider.



- Jenkins, H. (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Paidós.
- Lévi, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Paidós.
- Lévi, P. (2007). *La cibercultura. Informe al Consejo de Europa*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Mandoki, K. (2006). *Estética y comunicación: de acción, pasión y seducción*. Grupo Editorial Norma.
- Martín-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili.
- Martín-Barbero, J. (2009). Colombia: una agenda de país de comunicación. En J. Martín-Barbero (coord.), *Entre saberes desechables y saberes indispensables* (pp. 11-35). Centro de Competencia para América Latina.
- Martín-Barbero, J. (2015). Desde dónde pensamos la comunicación hoy. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 128, 13-29. <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2545/2445>
- Martín-Barbero, J. y Rincón, O. (2009). Un mapa de las agendas de nación en comunicación. En J. Martín-Barbero (coord.), *Entre saberes desechables y saberes indispensables* (pp. 5-9). Centro de Competencia para América Latina.
- McLuhan, M. (1985). *La galaxia Gutenberg. Génesis del Homo typographicus*. Planeta.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Paidós.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003b). *Experimentos con uno mismo*. Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II, Globos. Macroesferología*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2008). *Actio in distans*. Sobre los modos de formación tele-racional del mundo. *Nómadas*, 28, 22-33. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105116292003.pdf>
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Paidós.
- Vásquez-Rocca, A. (2010). Sloterdijk: modelos de comunicación oculto-arcaicos y modelos ilustrados; para una época de ángeles vacíos. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 26(2), 1-22. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118916015>
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Planeta.





# Línea de investigación: Comunicación, lenguajes estéticos y cultura. El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas

Humberto Alexis Rodríguez\*

## El campo de problematización

*Usted no es un actor, usted es Howell*

Cortázar (1972)

La línea “El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas” reconoce como campo de problematización, de entrada, un cuestionamiento en torno a los cambios de rol del receptor de la obra de arte. Se discute para el efecto las implicaciones políticas de lo que podríamos llamar la destrucción de la cuarta pared, el establecimiento de las estéticas relacionales como formas participativas y de cooperación dominantes y las relaciones entre arte y acción política. Campo, en cuanto escenario de resistencias en donde las formas tradicionales del arte persisten en medio de múltiples transformaciones y nomadismos; y de problematización, por

203



---

\* Línea de investigación “Comunicación, lenguajes estéticos y cultura” del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: harodriguez@udistrital.edu.co

cuanto estas irrupciones se dan en medio de opciones y movimientos que se abren paso frente a las formas de poder establecidas.

## El cambio de rol del espectador: destrucción de la cuarta pared

Lo normal al asistir a teatro es que esperemos de los actores una función que han preparado de principio a fin y que encarnen sus papeles; del autor, una trama con inicio, enlace y desenlace; de los diseñadores, que creen un espacio convincente como para que, al apagar las luces, en calidad de espectadores, nos dejemos seducir por la ilusión de que al otro lado se representa un mundo con sus propias coordenadas —de realidad y ficción—, que pertenecen al orden de lo imaginario.

La cuarta pared, ese muro al que aludía Diderot en su *Discurso sobre la poesía dramática* (1758), invitaba a romper cualquier posibilidad de que como actores o escritores de la obra se interactuara con los espectadores:

Ya sea que escribas una obra o interpretes un papel, nunca pienses en el espectador; haz como si este no existiera. Imagina como si al borde del escenario, hubiera un gran muro que te separa de la sala; interpreta como si el telón nunca se levantara. (s. p.)<sup>1</sup>

Un siglo más tarde, en su estudio sobre el arte dramático, Stendhal (1927) recordaba a los actores que “no pueden saber que el público existe”. El actor que pretenda interactuar con el público se parecería más a los rapsodas recitantes de los poemas épicos que a un actor<sup>2</sup>.

Este muro, que funcionó como regla dramática del teatro a lo largo del siglo XIX —y que da lugar a la teoría de la cuarta pared— ha sufrido un paulatino desmoronamiento hasta llegar a su más completa desaparición, en el arte de la segunda mitad del siglo XX. En *Instrucciones para John Howell*, un relato incluido por Julio Cortázar en 1966, en el volumen de cuentos *Todos los fuegos, el fuego*, un hombre, Rice, entra a ver una obra de teatro. Al término de la primera escena de una pieza algo mediocre, alguien se acerca al espectador y le pide que lo acompañe tras bambalinas. Con apenas unas pocas indicaciones, Rice es convencido de reemplazar a John Howell. Por lo visto en el primer acto, es previsible que Eva traiciona a Howell



<sup>1</sup> “Soit donc que vous composiez, soit que vous jouiez, ne pensez non plus au spectateur que s’il n’existait pas. Imaginez, sur le bord du théâtre, un grand mur qui vous sépare du parterre; jouez comme si la toile ne se levait pas”. (Diderot, 1758, Chap. XI)

<sup>2</sup> “Rappelons-nous sans cesse que l’action dramatique se passe dans une salle dont un des murs a été enlevé par la baguette magique de Melpomène, et remplacé par le parterre et les loges au moyen de la baguette magique d’une fée. Les personnages ne savent pas qu’il y a un public. Dès qu’ils font des concessions apparentes à ce public, à l’instant ce ne sont plus de personnages, ce sont des rapsodes récitant un poème épique plus ou moins beau”. (Stendhal, 1927, p. 66)

con Michael. Rice debe seguir el curso de la escena, entrar a formar parte de un juego que va más allá del escenario, en una dimensión en la que es imposible separar actores, personajes y espectadores.

Este mecanismo, que rompe la ilusión dramática, es el mismo que les permite a los personajes de Woody Allen, en *The Purple Rose of Cairo* (1985), salir del celuloide, fraccionar la trama y bajar a la platea del teatro para escapar con su espectadora más fiel. De manera análoga, Cortázar apostó por demandar en sus obras un lector —un espectador— que dejara a un lado su rol pasivo, de espectador enajenado frente a la realidad representada: el espectador o el lector de Cortázar tendría que entrar a jugar el juego, ayudar a componer la rayuela, andar por cornisas o entre piolines.

Desde una perspectiva estrictamente literaria o cinematográfica podría ser visto como un ejercicio lúdico y ficcional, que además tiene unas connotaciones muy sensibles a la hora de evaluar las relaciones entre comunicación, lenguajes estéticos y cultura. La cuarta pared, erigida como patrón del arte a lo largo del siglo XVIII, y entronizada como fundamento estético en el siglo XIX, y destruida —como tantos otros muros en el contexto contemporáneo— a lo largo de todo el periodo de Vanguardias, y especialmente en la década de 1960, establecía una clara diferencia entre autores, productores y sistemas de control de la obra de arte; señalaba con rigor la diferencia entre la obra y sus públicos.

## Una estética relacional

Hoy, bajo el rótulo de “artes relacionales”, reconocemos todos aquellos experimentos en donde se tensionan las relaciones entre los autores (regularmente colectivos), las obras (instalaciones, performances) y los públicos a los cuales van dirigidas. Pensemos por un segundo en *Ambulatorio* (1994-1995), la instalación de Oscar Muñoz, en donde el artista propone al público caminar sobre una aerofotografía de Cali. Cada cuadro de este mapa está recubierto de un vidrio de seguridad, que se va quebrando a medida de que se camina por la sala. Involucra con este gesto cada espectador su peso subjetivo a la fragmentación del cuadro. La obra se convierte en una trama aleatoria de líneas. A la imagen planeada desde una vista aérea se oponen las diagonales de informalidad y exclusión que generan las pisadas. El vidrio de seguridad evoca los destrozos que quedan después de los ataques violentos.

Nicolas Bourriaud (2008) denominó “estéticas relacionales” a las manifestaciones artísticas (obras-proyectos-movimientos) que prestan más atención a la esfera de las interacciones humanas y a los contextos sociales que a los espacios simbólicos del arte como mundos autónomos, privados (pp. 27-47). Bourriaud remite esta transformación —del mundo del arte al mundo de los intercambios sociales— a los procesos de urbanización, al desarrollo de las redes de comunicación; pasamos de un arte “señorial”



y “aristocrático” y de las prácticas de los coleccionistas a la ciudad, a las trayectorias, a los recorridos urbanos. Se podría objetar a Bourriaud que el arte siempre ha tenido un contenido relacional, siempre se ha establecido, en palabras de Rancière, un “reparto de lo sensible”.

Lo nuevo es el proyecto de emancipación, el arte como parte de una acción política o, en palabras de Bourriaud, la apertura de “intersticios sociales”, de espacios que escapan a la economía predatoria del capital, de las producciones autárquicas. Tales intersticios estarían orientados a crear espacios y tiempos libres, otras formas de duración que se oponen al ritmo cotidiano; espacios que favorecen el intercambio, expresiones mucho más próximas a la estética de las calles, a las fiestas de la plaza, al bazar, en donde confluyen distintos, a la fiesta, al bazar, al mercado de las pulgas, al carnaval, en oposición al dominio que impone el mercado oficial del arte, el capital mediático que circula en nuestra década por teléfonos celulares, televisores, pantallas institucionales o escabulléndose de las políticas sutiles de recuperación de espacio: las estéticas relacionales problematizan el sistema del arte en el modelo de mercado capitalista.

Sumemos a las estéticas relacionales aquellos ejercicios que podemos calificar de apuestas por una estética decolonial. Las estéticas decoloniales, como ampliamente lo ha estudiado Pedro Pablo Gómez (2015), proponen un arte que da cuenta no solo de la tradición europea sino de la historia propia de los otros pueblos del mundo, concretamente, una historia del arte o manifestaciones artísticas y lenguajes que se refieren a lo precolombino, a lo latinoamericano, de esa fusión de tradiciones y culturas en donde a lo hispánico se suma la herencia africana e indígena autóctona americana.

En las calles y en las plazas se producen manifestaciones que evidencian el tránsito de los pueblos, el desplazamiento, el rebusque, las formas de mercado y artísticas vinculadas al arte de la sobrevivencia, en la que se instalan las colectividades. El arte —los lenguajes estéticos— no se inspira en la sociedad, sino que se inserta en la trama social, como espacio de encuentro y de comunicación: manifiesto, insignia o bandera (Felshin, 2001).

Las acciones artísticas se plantean, entonces, como diálogo artístico; tendrían como objetivo abrir un espacio de relaciones para discutir la vida común. Como declara Bourriaud (2008) de manera concluyente: se instala una estética fiscalizadora, convencida de sus posturas, situada en los contextos, con carácter sumarial, que se propone crear espacios de encuentro, en la que el contexto deja de ser un elemento para ser el centro (p. 23).

## Teatro, arte y alcance político

Hay que construir un teatro nuevo a partir de ese poder activo, o más bien un teatro devuelto a su virtud original, a su esencia verdadera, que los



espectáculos que se revisten de ese nombre solo ofrecen en una versión degenerada (Rancière, 2010, p. 11).

Como lo señala Jacques Rancière, analizar el papel del espectador de teatro es una manera ilustrativa de abordar la relación entre el arte y la política, pero siempre resultará paradójica. En primer lugar, no existe teatro sin espectadores (debe haber al menos un espectador); pero colocarse como espectador obliga a situarse de manera pasiva frente a las apariencias, alejados del conocimiento, alejados de la acción. Habría que pasar del espectador fascinado por el espectáculo, a un espectador activo, que haga parte de la acción dramática, ya sea a través de un espectáculo extraño, controvertido, que obligue a reflexionar, a tomar posturas; o a través de la exposición ante dilemas ejemplares, que demanden la toma de posiciones.

La historia del teatro del siglo XX ha seguido estos dos caminos: basta con recordar las propuestas de Antonine Artaud (y su retorno a un teatro sagrado o ritual), de Bertolt Brecht (un teatro de claro dispositivo político y orientado a la toma de conciencia) o de Eugenio Ionesco (en donde el espectador debe desplazarse con toda su energía hacia la construcción de sentido).

Ninguna otra expresión artística ha estado vinculada a la acción política de manera tan intensa como el teatro. Entre todas las manifestaciones artísticas, el teatro ha convocado siempre las tensiones entre las formas de poder y los colectivos. El teatro ha estado siempre asociado a las revoluciones sociales, a las luchas sindicales y laborales. Por su naturaleza, la puesta en escena teatral acontece siempre en un presente. Cada representación de *Medea*, *Casa de muñecas*, *Madre Coraje* o *Guadalupe años sin cuenta* pone en escena las luchas contra el utilitarismo, la traición, la dominación patriarcal, el frenesí bélico o la ausencia de memoria.

Lo dicho sobre el teatro vale en sentido lato para las artes en general. En todos los casos, es posible preguntarse por la posibilidad de sacar al receptor, al espectador, de la enajenación, de la ilusión del espectáculo, para empezar a integrar partes de otras formas de mirar y construir colectivamente. Ya desde los años sesenta, de la mano del *pop-art* se reconocen dos tendencias claramente diferenciadas: por un lado, un amplio conjunto de movimientos que toman una postura crítica frente al consumismo, a la Guerra Fría como marco político. Estos movimientos de protesta y denuncia, que tienen su momento más significativo en Mayo del 68, convulsionan el mundo del arte, tensan las relaciones entre las generaciones anteriores y los jóvenes, y conmueven los cimientos de la cultura académica y el rol de los artistas en la sociedad. Por otro lado, se impone una estética que rompe con el culto a las tradiciones mayores y rinde un homenaje a la “imaginaria popular” (Boham-Carter y Hodge, 2011, p. 250).

Los antiguos lugares sagrados del arte: las salas de exposición, las galerías, son reemplazados por los espacios públicos, las calles, las plazas. La obra



de arte es menos un objeto que un dispositivo de “comunicación”, un acontecimiento, una acción, un *performance*. Este proceso de “popularización” y divulgación se realiza a través de medios electrónicos y digitales que vienen a reemplazar las vallas y los avisos usados en otros momentos. Por lo demás, en este periodo que llega hasta el presente se incrementa la participación del público y de los colaboradores, y transita a la idea de arte colectivo o arte cooperativo. Podríamos resumir todo este movimiento como una tendencia hacia la democratización del arte y la cultura.

Lo *pop* se impone no solo como manifestación del mundo moderno, sino también como crítica a la cultura predominante, impuesta desde las galerías y el mercado. En adelante, el arte no estará restringido a la academia, al museo, a la tradición, y menos a los juicios y evaluaciones basados en la evolución de las formas. La apuesta en adelante está dada por el grado de “militancia” de las obras, por su capacidad comunicativa como parte, símbolos y medio de comunicación de procesos políticos.

El énfasis que en la línea de “Comunicación, lenguajes estéticos y cultura” hemos denominado *El papel del receptor y el estatus de la obra de arte y sus prácticas* se interesa por este tipo de obras, procesos y prácticas en donde se movilizan los públicos, se involucran las acciones que adelantan los colectivos sociales. Son muchos los movimientos que desde el margen del poder se resisten al imperio de los discursos estéticos centralizados. Estos colectivos sociales, políticos, medioambientales, feministas, animalistas, encuentran en las manifestaciones artísticas formas de actuar, de comunicar sus consignas y manifiestos, de trascender; proponen las formas del arte plástico, las instalaciones, el *performance* teatral, la danza callejera, el arte corporal y el grafiti como parte de una búsqueda de expresiones y lenguajes a la que hay que sumar sus posturas de reclamo, sus apuestas por la vida; intensos procesos de construcción identitaria y la lucha ante todas las formas del abuso del poder.

## Campo de problematización

Los manifiestos que caracterizan a cada uno de los movimientos de vanguardia del siglo XX resultan hoy de un enorme valor para comprender las tesis de resistencia. En un sentido extenso, el arte de estos días y las maneras de ficción y experimentación que proponen formas como el *happening*, el *performance*, el teatro político, son el resultado de las luchas que estos movimientos plantearon frente a contenidos académicos, los sistemas de poder político y la hegemonía de los medios. Actualmente estas luchas se encarnan en colectivos de distinta índole, dando cuerpo y visibilidad a programas de reclamo, protesta, crítica, que plantean la defensa del medioambiente, el restablecimiento de los derechos humanos, las luchas sociales, las cuestiones de género, el imperio tecnológico y los procesos de deshumanización.



## Arte y acción

En su Manifiesto futurista, Marinetti (1909) señalaba el carácter eminentemente emancipatorio de la obra de arte: “No hay belleza sino en la lucha. Ninguna obra de arte sin carácter agresivo puede ser considerada una obra maestra”. Proponía cantarle a las multitudes, al placer de la revuelta, a las mareas multicolores y polifónicas y a las lunas eléctricas. A comienzos del siglo XX, los futuristas declararon su lucha al Arte con “letras mayúsculas”, al Arte de los Museos, declararon su guerra a las bibliotecas y a toda forma de tradición académica o canónica. Declararon su amor a las máquinas del nuevo mundo: “las carreras de coches son más hermosas que la Victoria de Samotracia”.

Eran los años anteriores a la Primera Guerra Mundial —una época paradójicamente marcada por el advenimiento de la industria pesada y la celeridad de la comunicación—. En 1921, en su segundo manifiesto (*Il Tattilismo*, 1921), se invocaba el desarrollo y la intensificación de las redes de comunicación, el acercamiento a los grandes públicos. Proponían los futuristas un arte de acción y la exaltación de la juventud contra todo imperio senil. Se glorificaba al genio innovador, la sensibilidad artística de la máquina, de la velocidad, en tanto se apostaba por un dinamismo plástico y un teatro sintético. Abogaban, por ejemplo, por incorporar las nuevas tecnologías —las derivadas del empleo de las ondas de radio a sus obras—. En 1933, hablaban de desarrollar el teletacto, el teleolfato y el genio de las masas (italianas) y romper el distanciamiento con las obras. Más que grandes obras, el Futurismo legó la idea del arte como manifiesto, como escándalo, como declaración.

Si bien muchos artistas han estado de parte de las revoluciones y de las manifestaciones de manera explícita, la revolución más importante radicó en oponer un conjunto de símbolos al sistema del arte. Con *La Fuente* (2017), Marcel Duchamp buscó ante todo romper la idea de la creación individual, de genio. Lo artístico no estaría en las obras en sí sino en su instalación —en su disposición— dentro de unos paradigmas.

Los dadaístas —grupo al cual pertenecía en sus inicios el propio Duchamp—, reaccionaron contra la idea de la belleza esquemática, la idea del aura museística. Estos actuaron menos en los museos y mucho más en las editoriales y otros escenarios, haciendo alarde de ironía y lanzando gestos de irreverencia hacia todos los esquemas sacrosantos del arte oficial, como sucede con la *Gioconda con bigotes* (1919). Esta carrera contra un arte museístico llevó a Duchamp a crear una obra como *Boîtes en valises* (1936-1941), que desplegó a un extremo de ingenio e ironía la tesis del museo propio, portátil, adaptable. Con su gesto, Marcel Duchamp realizó la propuesta de rescatar esa forma de arte paralelo que significó la tienda de curiosidades, mientras hacía gala de su capacidad para crear réplicas y pastiches a partir de sus propias obras. Lo anterior lo trasladaría de manifiesto



en 1947 al *Museo imaginario* (Malraux, 2017), una propuesta que evocaba el *Atlas Mnemosyne* (1924-1929) de Aby Warburg (Didi-Huberman, 2011). Por su parte, el artista alemán Kurt Schwitters, cuyas elaboraciones serían prohibidas por el régimen nazi, propugnaba por una obra de arte total, que reuniera todas las formas del arte, con el fin de abolir las fronteras que había creado la tradición del arte con la vida. Mientras tanto, muchos artistas abandonarían la pintura para abordar los nuevos medios: la fotografía, la tipografía, la cinematografía, con la idea de vincular a las grandes masas, regularmente excluidas como público. Braque y Picasso, por ejemplo, proponían otra manera de revolución, incorporando en el plano del lienzo botellas, papel, cristales, todos los elementos que provenían de ese mundo que estaba afuera del museo.

Con la Bauhaus (fundada en 1919), se apostó por la idea de experimentar con nuevos materiales y técnicas, crear piezas de arte que fueran al mismo tiempo objetos que salían y volvían al mundo cotidiano; otros, como Viking Eggelling (1880-1925), Hans Richter (1888-1976), Walther Ruttmann (1887-1941), Oskar Fischinger (1900-1967), plantearon sustituir el carácter estético de la pintura por la dinámica del cine, con el propósito de crear un arte en movimiento.

Entretanto, Jackson Pollock (1912-1956), en un contexto muy distinto, la jungla de cemento de la Gran Manzana, desarrolló un tipo de experimentación por goteo —*dripping*—. El cuadro es —declaraba— una superficie que se puede pisar, pisotear. Danzar saca el arte de la solemnidad tradicional. Pollock convirtió el lienzo en un escenario. Los afichistas en los años sesenta crearon una especie de nuevo realismo basado en la idea del desgarrar (*cf.* Jacques Villeglé, citado por Bauman, 2007). Se trató de obras caracterizadas por la disección, el corte, la deconstrucción. La idea fue erigir la obra como acto. Con esta misma idea, pero recurriendo a fotoceldas y sensores que reaccionan a la luz y a la oscuridad, Nicolas Schöffer (1912-1992) creó el concepto de escultura cinética y cibernética. Las obras empezaron a realizarse “en escena” con público invitado. En este sentido, Yves Klein (1928-1962) llevó a cabo ejercicios de destrucción y montajes escénicos, que apelaron a la pintura corporal y las puestas en escena pictóricas.

Hay en todos estos ejemplos una idea compartida a través de múltiples medios: la obra es ante todo proceso, acción y participación, que involucra a todos los asistentes. No asistimos a la admiración de un producto sino a una ejecución. Como señaló Agamben (2019): el sintagma “obra de arte” se ha vuelto opaco, problemático, oscuro: asistimos quizá al performance, a su desarrollo, al proceso de producción artística, a ejercicios conceptuales, a acciones que hoy reemplazan lo que antes eran las obras: hoy asistimos a “actividades sin obra” (p. 12).



En un ejemplo extremo e ilustrativo de esta afirmación, pensemos por un segundo en las propuestas de Karla Black (nacida en 1972), quien en sus instalaciones plantea un retorno al potencial primario de los materiales y de las sustancias que sirven de soporte. En sus piezas (¿obras?) vemos papeles retorcidos, montículos de cartones, celofán, plástico en estado de transición, en un punto intermedio entre la pintura y la escultura (Holzwarth, 2013).

## Happening

John Cage (1912-1972), después de acercarse al budismo y explorar la idea del silencio, se propuso abrir los horizontes de la estética. Para romper la idea de jerarquía del arte (de la experiencia estética) planteó “visionar” el ruido y explorar las fronteras del sonido (como sucede en *4'33"*. *Encuentro con el silencio*). Su obra son partituras que llevan a poner en escena un conjunto de acciones y eventos teatrales, que funden sonidos y actos.

En *18 happenings in 6 parts* (1959), Allan Kaprow (1927-2006) incluyó la presentación de películas, el uso de diapositivas, danza, música y textos, esculturas sobre ruedas, música concreta y constelaciones sonoras. Este autor usó túneles, ventiladores, bocinas, tambores, neumáticos. La obra era una suerte de túnel en donde los espectadores entraban a formar parte de un ejercicio íntimo y lúdico. Kaprow introdujo la idea del *happening* como un performance participativo en el que tanto el público como los objetos provenientes de la vida cotidiana se consideraban materiales viables para el arte.

Por su parte, los artistas de *Fluxus* (un grupo de músicos, diseñadores, pintores, escultores, poetas, originarios de distintos continentes, y creado en 1961) combinaron distintos lenguajes: rechazaron todo tipo de encasillamiento. *Fluxus* planteó sucesiones de acciones acústicas y visuales, acciones en ocasiones graciosas y chocantes (como sucede en *One for violin-Piano Activities* o *Destrozo paulatino y minucioso de un piano de cola*). Fruto de estos ejercicios, el performance fue adoptado por muchos artistas como ejemplo de una apertura entre distintas manifestaciones del arte y hacia los públicos, con la clara convicción de que la obra estuviera ligada a lo espectacular, a la irreverencia y al escándalo como un imán para los medios de comunicación.

Todas esas formas de búsqueda tuvieron en común una idea en torno al compromiso. Se pasó de la veneración al objeto y a su materialidad a valorar el sentido de las obras. La genialidad del autor —su aura creativa— estuvo menos en su capacidad para crear un objeto que en sus ideas, en sus propuestas, por lo que asistimos con mayor interés al proceso creativo, a la ejecución de las obras.



En las obras de Joseph Beuys (1921-1986) importó mucho más la proclama y la capacidad de la obra como dispositivo que da a pensar; de ahí el nombre de arte conceptual. La obra de arte se erige como manifiesto y como proceso creativo, en donde el espectador asume un rol participativo mucho más activo. Beuys apeló, no obstante, a la carga histórica en la obra, en los materiales, en el simbolismo de los objetos instalados.

Este autor no perteneció a ningún grupo; en 1972 creó el *Büro der Organisation für direkte Demokratie durch Volksabstimmung*, donde concretaba su idea de fundar una democracia del arte desde las bases, desde los públicos. Su perspectiva era crear una escultura social, y para ello apeló a diversos medios en un programa de largo alcance social. En *7000 robles*, obra aún en proceso y presentada para *Documenta* —de Kassel, en 1982—, propuso una obra-acción por el medioambiente. Pasó del discurso preocupado por la destrucción de los bosques y la deforestación a una obra de arte que el público comprendiera como parte de una agenda social y cívica. La obra transitó de los bloques muertos de basalto a la adopción por la ciudad (y de muchas otras ciudades) de plántulas, que hoy —cuatro décadas más tarde— son ya integrantes del legado del artista. La obra sigue en marcha transformando e integrándose hoy al paisaje de la ciudad.

## Exploraciones y acción comunitaria

Movimientos como el *Art Povera*, que surgió en Italia en los sesenta, planteaban que podía haber también un “arte pobre”. En la fórmula de Grotowski (1933-1999), a propósito de un teatro pobre, se reclamaba un teatro —ojalá— pobre en artificios y rico en expresión. Los artistas del *Art Povera* decidieron adrede trabajar con materiales baratos, de segunda mano, con el reciclaje, en un llamado a escapar de las élites y las minorías; esas élites con rescoldos aristocráticos que de manera magnífica describiera Fellini en *La Dolce Vita* (1960).

El *Minimal Art* (*minimalismo*) (1960) intentó con sus producciones romper de manera definitiva la distancia entre las artes, en particular entre pintura y escultura, y crear objetos puros, geométricos, que buscaran otro tipo de espacialidad y, por tanto, de comunicación con los espectadores. Se destacó la “ausencia” de las obras tradicionales. Mas hay un *minimalismo* del cuerpo que dio lugar al *performance art*, obras de arte que desde los setenta dieron prioridad a los cuerpos como superficie, como movimiento, como soporte expresivo. Estas obras fueron estrictamente efímeras y no existieron nunca como objetos de mercado (lo único que quedó fue el registro fotográfico o el video). El cuerpo se tornó medio y lenguaje; se abrieron espacios a las esculturas vivientes, en las que la piel se transforma en lienzo, símbolo y campo de batalla.

Se desplegó así un enorme conjunto de posibilidades de investigación, a partir de la relación entre arte y activismo. Para Nina Felshin (2001), hacia



finales de la década del sesenta, se pasó de una producción que tuvo como autorreferencia el mundo del arte a enfatizar la relación de la obra con sus contextos históricos, políticos, culturales. Las obras de arte serían ahora un conjunto de objetos híbridos que tendrían como objetivo la acción, el activismo y la movilización colectiva.

Podemos mencionar un conjunto de rasgos que llegaron como legado del arte y como activismo social hasta el presente. En primer lugar, la idea de lo procesual. El arte procesual está volcado en su realización y en su recepción, más que en sus emplazamientos. Importan menos los espacios de exhibición normales (museos, galerías) y toman un papel mucho más protagónico las calles, las plazas, los parques. Un ejemplo muy interesante de este arte, ligado a la circulación urbana, son los trabajos de recuperación de zonas regularmente deterioradas de la ciudad por el intenso tráfico (subterráneos, estaciones de metro, que a modo de ejemplo encontramos en el metro de Nápoles, en especial en su estación Toledo), pero también vallas, carteles, parques de diversión o temáticos (Duque, 2001).

La obra de arte aparece como catalizador público e incluye a la comunidad, como sucede en *Olivestone (En defensa de la naturaleza)* (1984), de Beuys; en *Aliento* (1995), de Oscar Muñoz; en *Animitas* (2015), de Christian Boltanski; en *Human Flow* (2017), de Ai Weiwei; o en *Fragmentos* (2017), de Doris Salcedo. En todos estos ejemplos, la obra (como proyecto) surge vinculada a grupos, organizaciones, colectivos, movimientos comunitarios (sindicales-religiosos-políticos-de defensa del medioambiente-estudiantes-trabajadores o de víctimas y líderes sociales de acuerdos hechos trizas); y yace en contextos concretos, ya se trate de declararse en defensa de los bosques y los mares, contra las dictaduras y la violencia, a favor de los migrantes o contra el olvido y la desmemoria.

La obra alcanza así un alto valor autoexpresivo y autorrepresentativo (Felshin, 2001). Se busca visibilizar las problemáticas sociales que afectan tanto al artista como a los colectivos. Las puestas en escena ofrecen fuertes raíces conceptuales y transformadoras. Dan cuerpo y lenguaje a propuestas y empresas contraculturales, a movimientos que luchan por los derechos civiles. Los movimientos estudiantiles, en particular, desde una tradición que se remonta a Mayo del 68 y al ámbito de las protestas antibelicistas contra la amenaza nuclear, el desarrollo de la bomba de hidrógeno, la Guerra Fría, la Guerra de Vietnam, por un lado, integran formas de protesta que se siguen expresando a través del afiche, el cartel, el grafiti, el *happening*, la instalación, el performance.

El *Street Art* (arte callejero, arte urbano) del que da cuenta no solo la obra de artistas reconocidos como Jean-Michel Basquiat, va más allá del grafiti y da cuerpo a colectivos que se expresan a través de multiplicidad de técnicas heterogéneas (plantillas, grafiti, murales), en la mayoría de los casos empleando los espacios marginados de la ciudad, las cavidades, los callejones,



las paredes laterales y derruidas de los edificios, los solares, que juegan con la luz y la perspectiva.

## Campo de posibilidades

### Arte, cambio social y campos de posibilidades

Hoy la gran mayoría de las obras de arte parten de una mirada crítica al mundo académico y los discursos oficiales; cuestionan el papel del arte, del artista y sus cenáculos, el alcance de las obras y su impacto en los públicos. La tarea de los colectivos se da en medio de tensiones y relaciones contradictorias: entre la aceptación y el apoyo de las instituciones; entre el apoyo de los entes oficiales y las críticas al sistema; entre la idea de crear un arte sin credos, reglas ni parámetros, pero convertir las obras en dispositivos de crítica a la sociedad; entre la amoralidad de las propuestas y el ejercicio ético y a veces moralizante y fanático; entre la libertad y las consignas ideológicas; en fin, entre el mundillo del arte, sus ídolos y las tradiciones y el activismo político y social.

Es necesario estudiar las relaciones entre los colectivos de creación y las dimensiones personales: las cuestiones de género, la lucha de las minorías, la crítica feminista a los sistemas machistas y heteropatriarcales, la lucha por el reconocimiento de las identidades comunitarias. Es en este ámbito en donde se deben estudiar los procesos que evidencian la lucha de los colectivos de creación ante los convencionalismos del arte y la cultura; deconstruir los ejercicios de poder y las ideas dominantes que se transmiten desde las instituciones del arte, los modelos comerciales, los discursos educativos y académicos, por un paulatino cambio de las reglas de juego.

Al énfasis de la línea de “Comunicación, lenguajes estéticos y cultura”, centrado en los receptores y el estatus de las obras de arte y sus prácticas, le interesa en particular analizar no solo las técnicas y los soportes sino los tipos de mensajes y contenidos que se proyectan en estas propuestas: las resistencias que involucran pintura, dibujo, puestas en escena, tomas del espacio público; analizar y comprender las dinámicas y las mutaciones de los lenguajes simbólicos que cuestionan el discurso hegemónico y centralista del arte académico.

**214** Desde este énfasis, centrado en el papel del receptor y su relación con la obra de arte, podemos identificar los siguientes interrogantes, que se despliegan como parte del campo de posibilidades:



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

- ¿Qué relaciones emergentes se originan 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 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?
- ¿Cómo reconocer 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 la defensa del medioambiente?
- ¿Dependen las obras de arte contemporáneas —y en particular aquellas vinculadas a la acción política— de la cobertura mediática o los medios de comunicación oficiales y comerciales juegan un rol de censores o mecenas 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 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 juega en las estéticas contemporáneas la postura crítica, las posibilidades experimentales y ficcionales, lo lúdico, lo colectivo, el rito y la fiesta?

## Referencias

- Agamben, G. (2019). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Adriana Hidalgo.
- Allen, W. (dir.). (1985). *The Parle Rose of Cairo* [película]. Orion Pictures.
- Bauman, Z. (2007). *Arte, ¿líquido?*. Sequitur.
- Boham-Carter y Hodge (2011). *Atlas Ilustrado del Arte Contemporáneo*. Susaeta Ediciones.
- Bourriaud, N. (2008). *Estética relacional*. Adriana Hidalgo.



- Cortázar, J. (1972). Instrucciones para John Howell. En J. Cortázar, *Relatos*. Sudamericana.
- Diderot, D. (1758). De la poésie dramatique. Chapitre XI. De l'intérêt. Art & Popular Culture. [www.artandpopularculture.com/De\\_la\\_po%C3%A9sie\\_dramatique](http://www.artandpopularculture.com/De_la_po%C3%A9sie_dramatique)
- Didi-Huberman, G. (2011). Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes. Adriana Hidalgo.
- Duque, F. (2001). Arte público y espacio político. Akal.
- Felshin, N. (2001). ¿Pero esto es arte? El espíritu del arte como activismo. En P. Blanco, J. Carrillo, J. Claramonte y M. Expósito (eds.), *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Fellini, F. (dir.) (1960). *La dolce vita* [película]. Riama Film, Pathé Consortium Cinema.
- Gómez, P. (2015). Estéticas fronterizas: diferencia colonial y opción estética decolonial. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Holzwarth, H. W. (2013). *Art Now!* (v. 4). Taschen.
- Malraux, A. (2017). *El museo imaginario*. Ediciones Cátedra.
- Marinetti, F. T. (1909, febrero 20). Manifiesto Futurista. *Le Figaro*.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Ellago Ediciones, Pontevedra.
- Ricoeur, P. (2008). *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Siglo XXI Editores.
- Stendhal, H. B. (1927). *Racine et Shakespeare*. Hatier.
- Weiwei, A. (2017). (dir.). *Human Flow (Marea humana)* [documental]. Heino Deckert.





## **Línea de investigación: Comunicación, lenguajes estéticos y cultura Ficción y experimentación en los territorios del arte, sus objetos y sus prácticas**

Rubén Muñoz Fernández\*

En el principio se oyen los murmullos del líquido amniótico. En esos momentos mi pequeño cuerpo está nadando en aguas tibias, moviéndose con la lentitud propia de un alma impulsada por alientos muy leves. La carne gira lentamente en el elemento acuático como un planeta que evoluciona en un cosmos lejano, casi inmóvil, o como una medusa flácida en la oscuridad de los fondos submarinos, casi hierática. Sólo se ve turbada por la marca que traza en mis órganos el flujo de energías vitales. En el confinamiento de este universo salado, como pez de los orígenes o virtud marina encarnada, obedezco enteramente a los afectos, pulsiones, emociones y otros instintos de mi madre. Su sangre, su aliento, su ritmo obligan a mi sangre, a mi ritmo, a mi aliento [...] Siento las presiones del interior de la carne materna contra mi espalda, mis riñones, mi nuca, mis nalgas de niño llevado y suspendido en el agua; tengo memoria del limbo en mi fibra informada por la linfa, los nervios, los músculos [...] se oyen ruidos sordos, graves, repetidos, dulces, ronroneos espesos de muy baja frecuencia; hay sonidos exteriores y movimientos interiores, está el oleaje de la fisiología materna y el rumor del mundo: entorno los párpados, vacilo con una lentitud extrema, modifico mi postura —y conozco mi primera erección—. Es el principio de una larga historia desarrollada bajo el signo del eterno retorno.

Michel Onfray, 2008

217



---

\* Línea de investigación "Comunicación, lenguajes estéticos y cultura" del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: rmuozf@udistrital.edu.co

En este escrito se explora la ficción y la experimentación artística 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: primero, una interrogación en los dominios del cine, la literatura y otras modalidades narrativas que permiten dilucidar las maneras como se configuran los procesos sociohistóricos y culturales; y, 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 su definición, 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. Así mismo, 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 nace de estos.

La cartografía estética busca la comprensión de expresiones que, además del carácter individual y colectivo, tienen una dimensión histórica y filosófica. En esa medida apunta a desentrañar tanto el sistema de referencia y el juego de producción de verdad desde donde nacen, como la manera en que estos son construidos y, a la vez, construyen a quienes se sitúan en él. 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.

## Bocetos para una problematización

La consideración del arte en la comprensión de lo social ha estado oscurecida por polémicas nacidas de prejuicios modernos y por enfoques restrictivos: posiciones que radicalizan una mirada externa y unos modos de producción de verdad que fijan un lugar periférico para los objetos artísticos. De ese modo, estos no solo quedan reducidos a una especie de *rara avis*, útil para hacer ilustraciones del propio sistema conceptual o como excusa para buscar esencias, sino que además se les cierran las posibilidades y se neutraliza el potencial que ofrecen a los Estudios Sociales.



El estudio de la ficción y la experimentación (dos caras ineludibles de la práctica artística, aunque no privativas de ella), además de marginal, se reduce a los efectos del objeto terminado; no contempla las elecciones y las acciones involucradas en el proceso ni el poder de contagiar los procesos colectivos y la vida cotidiana. Llama profundamente la atención el encapsulamiento de la ficción en unos límites conceptuales restrictivos y el margen en que se la ubica a la hora de considerar la producción de saber o la prefiguración de modos de asociación alternativos; así como el silencio y la escasa solvencia para abordar la experimentación como camino de apertura y transformación. De ahí que la apuesta del Doctorado en Estudios Sociales constituya un giro intempestivo, necesario para renovar la formulación y el abordaje de las problematizaciones sobre la sociedad. Algo en lo que este énfasis busca contribuir, particularmente dilucidando el modo en que la praxis artística converge y se integra con las demás prácticas que acaecen en el mundo social.

Un paso necesario, al menos desde este énfasis particular, es recuperar el continente perdido de la sensibilidad; reconocer sus manifestaciones, su función e importancia en la multiplicidad de prácticas y procesos sociales; enfrenar la inhabilidad y poner en cuestión la sospecha construida por la episteme moderna sobre las formas de lo sensible en la producción de saber. Cuando Sloterdijk (2009) afirma que venimos al mundo a crear esferas sensibles e inmanentes (de coexistencia, de solidaridad, de transferencia, de inmunidad, etc.) moldeadas por los afectos; o cuando Michel Onfray indica que desde antes del nacimiento los cuerpos experimentan “voluptuosidades primitivas [...] momentos en los que la vida despunta, y triunfa exclusivamente la fuerza de potencias vitales” (2008, p. 13), están reconociendo que antes de experimentar por primera vez el desarraigo — acontecimiento definitivo que inaugura el parto — la vida del ser humano se prefigura y se moldea por lo sensible; y que la existencia deviene en un permanente intento de retornar o reconstruir de algún modo la intensidad múltiple ligada a esa experiencia iniciática que acontece en el vientre materno.

Lo anterior significa que entablar relaciones amorosas, asociarse con otras personas, construir proyectos colectivos, formular ideas, crear objetos y acciones que propicien encuentros o intensifiquen el estar juntos... son formas-prótesis, modalidades oscilantes con las que se intenta reconstruir el momento en el que el flujo de energías vitales es un acontecimiento sentido profunda e inevitablemente en común.

Por lo tanto, adoptar un derrotero del pensar vinculado irrestrictamente con la esfera de lo sensible, su vindicación y la dilucidación de sus vínculos con la vida social, es otro paso necesario. La estética ofrece esa posibilidad, pues desde su formulación con Baumgarten en 1750 hasta el presente, constituye una apuesta por el conocimiento sensitivo. Desde luego, es preciso asumir las limitantes impuestas en su devenir y acoger las reformulaciones



que amplían su esfera de actuación. En otras palabras, reconocer que el terreno de lo estético abarca, además de obras en el sentido estricto del término, gestos artísticos “que dan lugar a nuevos modos de sentir e inducen a nuevas formas de subjetividad política” (Rancière, 2014, p. 13); acciones plásticas que crean intersticios y dispositivos que originan otras *formas de vida* (Bourriaud, 2009); proyectos abiertos que involucran a artistas y no artistas en la formación de “modos experimentales de coexistencia” (Laddaga, 2006, p. 22). También, razonamientos sobre manifestaciones y representaciones en las que los límites entre lo humano y lo maquínico se difuminan (Oliveras *et al.*, 2013); meditaciones sobre la manera en que las formas bellas integran la vida y el devenir de lo no-humano, esto es, de los demás seres vivos (Mandoki, 2013). Ahora bien, desde esta perspectiva ampliada de la estética es posible considerar varias escenas donde toma forma lo sensible.

La primera escena abarca la acción comprensiva del arte; la consideración de que su estudio, más allá del esquema dominante de la modernidad de donde se deslinda la estetización de la política o la politización de la estética con la consecuente justificación de la violencia y el control sobre el papel crítico del quehacer artístico, implica reconocer que en la base de toda práctica artística está la *poiesis*, esto es, la acción de franquear lo establecido, crear nuevas posibilidades de expresión, ampliar las fronteras de la sensibilidad, mantener el devenir de la potencia creadora como una condición de la existencia. De modo que la esfera de lo estético no se circunscribe exclusivamente al principio de placer, sino que responde al goce como acto de desestabilización que enriquece la vida y desborda los imperativos establecidos.

La obra de arte no es un objeto neutro, estático e imperturbable. “No es un objeto-modelo que se deje estudiar a una distancia segura, sino un poder que responde a la llamada” (Sloterdijk, 2020, p. 8). Eso significa que quien la experimenta invoca algo poderoso que puede estar ligado con lo que enclaustra o libera, que mueve a la huida o a la lucha, que induce a la evasión o a la confrontación, que empuja hacia el individualismo o hacia el encuentro con los otros. En otras palabras, no solo encarna tensiones positivas, sino también negativas; unas y otras pueden desplegarse, hacia un polo u otro, dependiendo de los sujetos, las inclinaciones y el tipo de relación social que enmarque el contacto con ella. Por ejemplo: “Lo monstruoso es una relación de los hombres consigo mismos que ellos exteriorizan en diversos estilos: como guardianes del orden, sonámbulos, criminales, jugadores o artistas” (Sloterdijk, 2020, p. 335).

La obra de arte se construye y manifiesta en un campo de luchas; pugna porque lo que inicia como espacio de encantamiento termine en retorno a los territorios de liberación. Sin embargo, su presencia es regulada por prácticas, muchas de ellas institucionalizadas, que distorsionan o neutralizan



su potencial. En la actualidad existe una tendencia dominante a organizar las prácticas artísticas alrededor del intercambio económico, el acceso exclusivo a través de la capacidad de compra, la exhibición en ferias y galerías. En otras palabras, el sistema del arte ha fundado una tautología: “la producción de arte gira en torno a la exposición de arte, que a su vez gira en torno a la producción de exposiciones” (Sloterdijk, 2020, p. 344); con el agravante de que la significación de una obra depende del mercado bursátil, de inversionistas capaces de pagar enormes sumas.

El giro reciente del sistema del arte, motivado por las fuerzas del mercado, implica un cambio sustancial: mayoritariamente el objeto artístico ya no es una obra acabada que se ofrece a la experiencia y que lleva al máximo la expresión y la reflexión de los propios medios, sino la exhibición de algo en tránsito, materias primas, materiales reutilizados, desechos, gestos, excreciones; en tanto algo sea integrado a las relaciones de la exposición o se exhiba, entra a ser parte del mundo del arte. Cualquier elemento del mundo social adquiere dimensión artística con el solo hecho de estar inserto en un juego de efectos, esto es, que aparezca en el marco de una exposición y, desde luego, lleve la firma de alguien que haya logrado reconocimiento. La mediación ha construido una máquina más potente que las obras.

Por lo tanto, es preciso hacer una apuesta que contribuya a emancipar al arte y a su definición, a la experiencia y la conceptualización de lo artístico del dominio institucional. Restituir su condición de juego y de provocación, su poder para crear intensidades y juegos ampliados en los cuales se puede experimentar la dificultad, el riesgo, lo abismal, sin quedar atrapado en las redes de producción y consumo; dilucidar la relación del artista con su propia práctica y la imbricación con los procesos sociohistóricos. Pues, como señala García-Canclini (2014), “los artistas manejan conceptos y organizan intelectualmente sus representaciones de lo real, convierten sus intuiciones en lenguaje, las comunican y las contrastan con experiencias sociales [...] el artista, más que la producción de un saber, le atrae gestionar la incertidumbre en las experiencias de la sensibilidad y la imaginación” (p. 48).

Pero, es preciso recordar que el arte opera con verdades que tienen un carácter ético-poético; en palabras de Nietzsche (2000), el arte “maneja la apariencia como apariencia; en consecuencia, no se propone engañar, es verdadero” (p. 107). Implica observar el espacio social en sus detalles bellos, sórdidos, feos, incomprensibles... y, mediante la imaginación, poner en escena el lado menos evidente, pero igualmente posible; la manera como la sensibilidad deviene en forma y acción se manifiesta y se traduce en posibilidades para acentuar la vida. También, restituir el poder liberador del arte, pues como señala Sloterdijk (2012):

En la creación estética, y únicamente en ella, hemos aprendido a exponernos a una forma de autoridad no esclavizante, a una experiencia no represiva de una diferencia de rango. La obra de arte nos puede «decir»



algo incluso a nosotros, a quienes nos hemos evadido de la forma, ya que es del todo evidente que ella no encarna ninguna intención de cohibirnos. (p. 35)

En ese punto son claves la ficción y la experimentación como modalidades de una praxis que abre camino a la creación no solo de objetos artísticos, sino también de posibilidades y formas de vida, de nuevos modos de experiencia sensible, de otras sensibilidades, manifestaciones espirituales e irrupciones de subjetividad.

La segunda escena tiene que ver precisamente con la ficción. Un término que —como señala Coetzee (2015)—, viene del latín *ingere*, que significa moldear o dar forma a algo. Eso implica que toda modelización está atravesada por la ficcionalización; tanto las formas sociales, como las artísticas y la producción de saber. Como lo expone Nietzsche (2000), la producción de verdades no es otra cosa que el encadenamiento de metáforas que se petrifican con el uso, un proceso de falsificación extensiva posible gracias al lenguaje. En este orden de ideas, cobra pleno sentido la tesis de Perea (2021), según la cual es puntual asumir “la ficción como el doble proceso de análisis histórico de producción de verdades sobre el sujeto y la subjetividad, así como la posibilidad de invención de las mismas y de sus reglas, epistemológicas y metodológicas” (p. 38); y la de Rancière (2014) de que “[lo] real debe ser ficcionalizado para ser pensado” (p. 61). La explicitación de una serie de conceptos capaces de prefigurar una visión del mundo, de la vida, de la sociedad e incluso de un problema particular constituye un ejercicio de ficción. Inventar un conjunto de normas, trazar las reglas de juego, es aportar una ficción jurídica.

Así las cosas, es insostenible asociar la ficción con lo inexistente, con lo irreal, con la mentira y oponerla a la verdad; trazar límites definitivos entre ficción y no ficción. Lo que sí es posible es diferenciar, en cierto modo, las modalidades de la ficción en el campo artístico y literario de la ficción en otras prácticas (ciencia, historia, política...). Pero, luego es necesario trazar el punto donde convergen una y otra, esto es, buscar el punto de convergencia.

En ese orden de ideas, algo fundamental de la ficción artística es la forma como opera sobre la represión, la manera como conserva fragmentos que no encajan en las interpretaciones dominantes. Sin duda, la obra de arte toma y fija los procesos históricos o los condicionamientos que recaen sobre la vida en un momento determinado, pero sobre todo conserva pequeños detalles que por lo general quedan por fuera de los balances, las descripciones y las teorizaciones.

De hecho, la acción de ficcionalizar en el arte opera como detonante para la constitución de esferas de posibilidad que no solo dan cuenta de un estado de cosas presente, sino que además anticipan cursos posibles del



avenir. Estamos ante un escenario en donde se despliega la posibilidad de crear una imagen, bien en soportes materiales o apelando al propio cuerpo, bien en el material verbal. Dicha imagen sustrae las fuerzas de la vida y las resonancias de la cultura, muta y se ofrece como donación, cobra forma y se integra a los intercambios de la vida cotidiana. Es decir, que en el arte lo que se denomina como mundo de ficción no es otra cosa que “el modo en que la materia social se hace conmensurable y comunicable” (Lomeña, 2015, p. 214).

La tercena escena se sitúa en el terreno de la experimentación, esto es, de la potencia para desbordar los límites. Presupone el reconocimiento de los modos y las prácticas que históricamente han generado irrupciones, cortes, emergencias... a partir de las cuales los creadores abrieron nuevos horizontes de comprensión, caminos inesperados para el quehacer artístico y maneras novedosas para la expresión de lo sensible. Incluye arrojar a construir posibilidades de existencia o, en palabras de Deleuze (2015), líneas de fuga; configurar un modo de vivir intensivo que difiere de lo establecido; restablecer las condiciones de posibilidad y, a la vez, resistir a las modalidades y los dispositivos captura que se ponen en funcionamiento tanto en las convenciones sociales como en las estructuras de poder.

La experimentación artística lleva a crear una exaltación, a ponerse a prueba frente a los poderes establecidos y las convenciones, a inventar una forma propia de exilio y de integración. En algunas prácticas recientes, propicia e intensifica la cooperación, de manera que, tanto la prefiguración de un objeto sea solo una parte del proceso, como la disipación de la figura del autor y del artista sean elementos centrales de la acción. En esa medida, es un punto de referencia para crear alternativas en la investigación social, un asidero en la generación de conceptos que mantengan su devenir.

## Puesta en forma del espacio de problematización

Como sugiere lo planteado anteriormente, esta apuesta se asienta en un campo de problemas que de manera general se puede enunciar así:

- ¿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?

Estos interrogantes se ponen en perspectiva de la apuesta del Doctorado en Estudios Sociales, esto es, del poliedro de inteligibilidad, y despliegan una serie de cuestiones que se pueden apreciar en la tabla 1.

**Tabla 1.** Poliedro de inteligibilidad

Aspecto del poliedro	Crítica	Ficción	Experimentación
Ontología	¿De qué modo las prácticas artísticas enfrentan y redefinen eso que somos?	¿Cómo conducir la relación con los objetos artísticos hacia la ampliación de los modos de ser y de pensar?	¿Qué otras formas de ser se pueden gestar a partir de la experiencia intensiva y comprensiva de las prácticas artísticas?
Epistemología	¿Qué conceptualizaciones se requieren para dilucidar el sentido histórico filosófico de las prácticas estéticas que escapan al dominio de las instituciones del arte?	¿Qué prácticas artísticas ensayan maneras otras de sociedad apropiando —lo que con Laddaga (2006) podemos denominar— “modos <i>posdisciplinarios</i> de operar”?	¿Qué esferas sociales diferenciadas del modelo dominante se pueden deslindar de las interrogaciones formuladas en los territorios del arte?
Ética	¿Qué actuar alternativo se puede prefigurar a partir de la ficción y la experimentación artística?	¿Qué transformaciones individuales y colectivas se pueden dilucidar desde las prácticas artísticas?	¿Qué modelos de actuación transformadora son posibles deslindar de la experimentación con los objetos artísticos?
Estética	¿Qué aperturas críticas se ponen en juego con el cambio de los objetivos estéticos en el arte actual?	¿Cómo deslindar de la experiencia artística formas alternativas de sociabilidad y organización comunitaria?	¿Cómo articular la experiencia intensivo-comprensiva de los objetos artísticos con la renovación del lenguaje y las formas de intercambio social?
Política	¿Qué facetas del sistema de control ponen al desnudo los objetos artísticos?	¿Cómo potenciar las formas de asociación que se ensayan en el campo del arte?	¿Cómo aprovechar la maleabilidad, transformación e intensidad propias de las prácticas artísticas para imaginar formas de organización, resistencia y espiritualidad?



Aspecto del poliedro	Crítica	Ficción	Experimentación
Historia	¿Qué problemas plantea el arte actual frente a los procesos sociohistóricos y culturales?	¿Qué fisuras al modelo dominante son posibles visibilizar desde las prácticas artísticas?	¿Cómo radicalizar las rupturas y resistencias que emergen en el campo artístico?
Economía	¿En qué medida los procesos artísticos se resisten a las dinámicas de la globalización económica? ¿En qué momento y de qué manera algunas prácticas artísticas se pliegan a las demandas del mercado?	¿Cómo visibilizar las estrategias, los lenguajes y las formas artísticas que construyen escenarios diferentes a los trazados por la organización económica actual?	¿Qué experiencias estéticas rompen con la idea del artista exitoso y se organizan alrededor de la generación de objetos que funcionan independientes de la lógica empresarial y mercantil?
Metodología	¿A partir de qué procedimientos se hace visible la afinidad que existe entre la acción de crear objetos artísticos y llevar a cabo el ejercicio de la crítica o actos de resistencia?	¿Qué desviaciones, rupturas y espacios es preciso imaginar para hacer converger a la experimentación artística con la investigación social?	¿Cómo apropiarse elementos de las prácticas artísticas para renovar las problematizaciones, los abordajes, los derroteros de la investigación social?

Fuente: elaboración propia.

## Una instalación en el campo de posibilidades

El poliedro de inteligibilidad hace visible el conjunto de problematizaciones y, a la vez, delinea las posibilidades de investigación que emergen en el horizonte de la línea. Circunstancia que bien podría sintetizarse mediante Jano, figura que apunta de manera simultánea en una doble dirección y que, en este caso, resume la necesidad de interrogar tanto las producciones estéticas orientadas a la diversión, el espectáculo y la evasión, como los objetos y las prácticas artísticas que propician la *metanoia*. En suma, una mirada horizontal hacia las estetizaciones que surgen en las condiciones de la economía globalizada; y una mirada vertical a las acciones plásticas que buscan franquear los condicionamientos.

El escenario de las dos miradas se bifurca en cinco direcciones concretas de indagación. La primera, implica inquirir en las narrativas de la “nueva carne”: relatos que enfrentan las viejas mitologías sobre lo humano e instauran otras que borran las fronteras entre el temor, la deformación, la mutilación y el deseo de superar la idea-imagen del cuerpo como algo dado; verdaderas emergencias estéticas que ponen en cuestión las nociones de hombre y mujer y abren caminos para devenir otro, partiendo de una ficcionalización en la que los deseos prefiguran una esfera de colisiones complejas. La segunda, entrafía la dilucidación de las epifanías que



resultan de la ficcionalización del yo, los otros y lo existente; obras artísticas y literarias que rompen las fronteras de los géneros tradicionales para proponer una exploración amplia sobre la manera como el individuo o los colectivos adquieren modos de ser que enfrentan las formas tradicionales. La tercera, supone observar la experimentación artística como invención del cuerpo, la sociedad y el entorno; prefiguraciones que inventan el espacio propio y el espacio social. La cuarta, conduce a abordar las prácticas artísticas que proponen proyectos colectivos de transformación social; las acciones estéticas se integran a la invención de nuevas formas colectivas. La quinta, comprende el abordaje y la visibilización de las narrativas que ponen en escena y enfrentan los discursos coloniales; la amplia producción literaria y cinematográfica que desnuda los sedimentos de prácticas de sometimiento que a lo largo de la historia moderna han recaído sobre pueblos y comunidades consideradas periféricas.

## **Intervención en el espacio de lo metodológico. Sobre una cartografía estética**

Hay prácticas artísticas e ideas potentes que encarnan una promesa de algo y, a la vez, un riesgo. Quienes las asumen en el momento de su gestación se aferran al hilo del buen augurio y surcan el abismo. Cuando el alcance se extiende a un grupo significativo, entonces emerge una *ecología cultural*, necesaria y fundamental para que las transformaciones sociales y políticas acontezcan. Pues, tal como lo demuestran Tilly y Wood (2010), la mayoría de los movimientos sociales o formas organizativas que tienen incidencia histórica encuentran su forma, se moldean alrededor de sustratos culturales y prácticas artísticas. Hay, además, un hecho micropolítico que es preciso considerar:

Ocupar un lugar, tomar la palabra o promover las condiciones necesarias para que esta sea tomada por otros es una cuestión, al fin y al cabo, geográfica. Lo que ocurre es que, aquí una vez más, el terreno abordado no es sólo un espacio físico, es también un lugar epistemológico. Podemos convenir que todo conocimiento es una cuestión de grafías y lugares. (Lozano de la Pola, 2014, p. 257)

Eso significa la posibilidad de crear una cartografía estética, una praxis que ponga en diálogo la producción artística con los interrogantes más acuciosos sobre los procesos sociales y la necesidad ingente de transformación que nace de estos. Se trata de reconocer las significaciones que emergen de la experimentación con los lenguajes estéticos a fin de “profundizar, complejizar y poner en cuestión lo aceptado como natural, lo conocido, generando un camino de apropiación crítica y resignificación de lo dado” (Carballeda, 2018, p. 13). Situar la mirada en prácticas artísticas que, en un contexto específico, articulan lo espacial, la acción estética y los procesos histórico-sociales.



La cartografía estética propende la comprensión de expresiones que, además del carácter individual y colectivo, tienen una dimensión histórica y filosófica. Y en esa medida apunta a desentrañar tanto el sistema de referencia desde donde nace, como la manera en que este es construido y, a la vez, construye a quienes se sitúan en él. Poner en relación la producción de conocimiento, las representaciones que suscita y la dilucidación del impacto que tiene así sea de manera momentánea en la colectividad.

La producción de cartografías estéticas ofrece datos empíricos tanto sobre los signos que constituyen los imaginarios y las significaciones, como sobre la producción de subjetividad y las prácticas de subjetivación que acaecen en el mundo de la cultura. De modo que es una forma de operar que se fija en los intercambios, las posibilidades intersubjetivas, la apropiación colectiva y las formas de sociabilidad que emergen del 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.

La cartografía estética no se limita a la descripción o al análisis inmanente de los objetos artísticos, sino que apuesta por la apropiación de su potencia crítica en función de reelaborar y transformar las condiciones sociales. Implica dilucidar los flujos de pensamiento que dan cuenta de las problemáticas cotidianas y los componentes menos evidentes de los procesos históricos. Así mismo, involucra diseñar espacios de creación y esferas de experimentación colectiva, orientados suscitar experiencias compartidas, narraciones, imágenes y lenguajes que posibiliten imaginar mundos alternativos, renovar las formas de resistencia frente a los sistemas de control, abrir posibilidades para devenir otro. En esta medida, renueva los espacios de encuentro, las interacciones, las intensidades... que funcionan como bisagras entre las prácticas artísticas y el mundo social.

Los espacios de inmersión ficcional y de creación, así como las esferas de experimentación colectiva, despliegan posibilidades de juego, de intercambio, de producción libre. Se diseñan a manera de laboratorio en donde se articulan impresiones, deseos y acciones espontáneas que, merced a la interacción, le dan forma a proyecciones de conjunto. Constituyen una fase de entrada o de salida, cuyo sentido es hallar un espacio en donde la confluencia de las miradas heterogéneas permite develar que las formas de producción de verdad están inscritas en las ficciones del poder. Y que, por ende, resistir implica llevar a cabo un ejercicio de ficcionalización o al menos ensayar los flujos de una ficción propia que permita ampliar el espacio de libertad; ensayar una acción que posibilite dilucidar las *líneas molares*, los puntos neurálgicos del momento que se vive, el palpar del presente, los componentes sensibles de una sociedad en devenir.

La cartografía estética lleva lo geográfico más allá de lo geofísico para poner en escena hechos políticos, por ejemplo, la manera como “la desigual circulación de personas, de bienes y de información está creando nuevos



paisajes culturales, sociales y virtuales a la vez que modifica, materialmente, el terreno en el que estos se inscriben” (Lozano de la Pola, 2014, p. 256). Así mismo, apropia la ficción y la experimentación para trazar un mapa de las emergencias cotidianas, de lo que vemos y por qué lo vemos e incluso dilucidar los puntos ciegos, esos espacios que, aunque no pueden ser abarcados por la mirada o no entran aún en el plano de la comprensión, hacen parte de la experiencia, impactan la sensibilidad y, por ende, prefiguran lo social.

## Referencias

- Bourriaud, N. (2009). *Estética relacional*. Adriana Hidalgo editora.
- Carballeda, A. (2018). Cartografías sociales, lenguaje y territorio. En J. Diez, *Cartografía social: teoría y método. Estrategias para una eficaz transformación comunitaria* [prólogo] (pp. 13-17). Biblos.
- Coetzee, J. (2015). *El buen relato: conversaciones sobre la verdad, la ficción y la terapia psicoanalítica*. El Hilo de Ariadna.
- Deleuze, G. (2015). *Mil mesetas*. Pre-Textos.
- García-Canclini, N. (2014). El mundo entero como un lugar extraño. En J. Valenzuela (coord.), *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales* (pp. 45-57). El Colegio de la Frontera Norte.
- Laddaga, R. (2006). *Estética de la emergencia. La formación de otra cultura de las artes*. Adriana Hidalgo Editora.
- Lomeña, A. (2015). *La construcción de los mundos de ficción. Sociologías de la literatura y modos de creación ficcional en la novela moderna*. Universidad Complutense.
- Lozano de la Pola, R. (2014). Cuerpos geográficos y derechos de fuga. En J. Valenzuela (coord.), *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales* (pp. 255-273). El Colegio de la Frontera Norte.
- Mandoki, K. (2013). *El indispensable exceso de la estética*. Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F. (2000). *El libro del filósofo*. Taurus.
- Onfray, M. (2008). *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Pre-Textos.
- Perea, A. J. (2021). *Línea de investigación en subjetividades, diferencias y narrativas: invenciones conceptuales, perspectivas críticas y apuestas metodológicas*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso; Editorial Magisterio.
- Oliveras, E. et al. (2013). *Estéticas de lo extremo. Nuevos paradigmas en el arte contemporáneo y sus manifestaciones latinoamericanas*. Emecé.



- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Prometeo Libros.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2020). *El imperativo estético*. Akal.
- Tilly, Ch. y Wood, J. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes hasta Facebook*. Crítica.



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