

STUART HALL DESDE EL SUR: LEGADOS Y APROPIACIONES

Eduardo Restrepo
(Coordinador)

Aymar  Barés
María Victoria Bourdieu
Geny Gonzales Castaño
Cristian Jiménez Molina
Roxana Juárez
Mónica Navarro Vásquez
Fabiana Nahuelquir
Natalia Quiceno
Valentina Stella
María Elisena Sánchez Román
Nélida Beatriz Zubillaga

ent on



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Colección Red de Posgrados

Coordinador Nicolás Arata

Asistentes Denis Nohemy Rojas Gómez, María Inés Gómez, Lluvia Medina y Alejandro Gambina

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable Editorial Lucas Sablich

Director de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus estudio

Primera edición

Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones.

(Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2014)

ISBN 978-987-722-025-4

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

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 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

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.

ÍNDICE

Introducción		11
Parte I		
Elaboraciones conceptuales		21
Pensando lo occidental: aportes de Stuart Hall a la crítica de una modernidad ensimismada		
Cristian Jiménez Molina		23
Convergencias entre estudios culturales y economía política de la comunicación y la cultura: una aproximación a partir de los aportes de Stuart Hall		
María Victoria Bourdieu		45
Los estudios culturales en la contingencia para repensar a los medios de comunicación		
María Elisena Sánchez Román		63
Identidad y diáspora: la paradoja del perpetuo viaje de retorno a América		
Nélida Beatriz Zubillaga		81
Sujeto e identidad		
Eduardo Restrepo		97

Parte II	
Problemáticas	119
¿Interculturalidad para quién?	
Geny Gonzales Castaño	121
Ser jóvenes tierra adentro	
Aymar Barés	143
Procesos de identificación de estudiantes de origen rural en la universidad pública de Cochabamba, en el contexto descolonización del Estado plurinacional boliviano	
Mónica Navarro Vásquez	155
Historia, contingencia y política en Stuart Hall: herramientas para pensar la transformación y reparación en Bellavista-Bojayá, Chocó	
Natalia Quiceno	181
La familia Nnco: una trayectoria de constitución de subjetividades mapuche-tehuelche en el escenario hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut, Argentina)	
Valentina Stella	187
Comunidad Mapuche-Tewelche “Valentín Sayhueque”: reflexiones en torno a procesos de memoria y olvido	
Fabiana Nahuelquir	203
Mujeres ‘marcadas’ en la escritura de Dulce María Loynaz; o cómo Occidente mira al Resto	
Roxana Juárez	217
Sobre los autores	231

“Optimismo del espíritu, pesimismo del intelecto”

Stuart Hall

INTRODUCCIÓN

“Stuart nunca nos enseñó cuáles eran las preguntas ni tampoco proveía las respuestas. Nos enseñó a pensar relacionadamente y contextualmente, y sobre todo cómo plantear las preguntas. Nos enseñó cómo pensar e incluso cómo vivir con la complejidad y la diferencia”.

Lawrence Grossberg

Stuart Hall es uno de los académicos más innovadores del pensamiento crítico contemporáneo. Su obra ha enriquecido el desarrollo de las ciencias sociales, de las ciencias de la comunicación y de los estudios literarios y culturales de las últimas tres décadas. Perteneciente a una generación de teóricos de lectura obligatoria en nuestros días, Hall destaca no sólo por la agudeza de sus ideas sino, sobre todo, por su claridad expositiva y su ánimo didáctico, cualidades que no abundan en la producción académica actual. En su condición de jamaiquino, Hall recoge las particularidades de las sociedades marcadas por la herencia colonial. Su pensamiento se abre a la influencia de las corrientes postestructurales y postcoloniales sin abandonar problemáticas fundantes del marxismo, sobre todo en su vertiente gramsciana. Como intelectual con una clara vocación política, Hall escribe en un lenguaje accesible y su obra ha logrado trascender el impacto de los acorazados académicos, para inspirar un renovado estilo de militancia intelectual entre los actores de las más diversas luchas sociales y políticas.

Este libro surge a partir del seminario de posgrado *Stuart Hall y los estudios culturales en América Latina y el Caribe*, dictado en el Espacio de Formación Virtual del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y orientado por el profesor Eduardo Restrepo, durante los meses de junio a octubre de 2013.

Es pertinente resaltar lo valioso de la experiencia colectiva que significó el curso virtual para el desarrollo de nuestros trabajos, tanto los volcados en este volumen como aquellos que, por distintas razones, no han podido ser incluidos. La dinámica de los chats favoreció un intercambio sumamente horizontal que, propiciado por Eduardo Restrepo, nos permitió ejercer plenamente el rol de participantes, co-partícipes en la construcción del conocimiento. Además, la interacción con colegas de formaciones diferentes y con vivencias académicas y geográficas drásticamente distintas enriqueció y enriquece significativamente nuestras perspectivas teóricas y prácticas. Así, hemos sabido leer y comprender que los países y grupos de América Latina y el Caribe, aun con trayectorias disímiles, pueden converger en el cambio social que es, en definitiva, la finalidad de nuestro trabajo.

Este libro incluye una selección de las versiones ampliadas y revisadas de los trabajos finales del seminario, realizada de manera colectiva en las instancias de intercambio que hemos instituido, aún después de concluido el seminario. Este dato no es menor si lo conectamos con el sentido que Hall (desde una “lectura viva” de la obra de Antonio Gramsci) imprimió al trabajo intelectual. De allí que la búsqueda de espacios que trasciendan las fronteras de lo administrativo-académico nos haya permitido encontrarnos en nuestras inquietudes particulares como investigadores, pero también como seres humanos, movilizados para colaborar en la construcción de un mundo más habitable para todos.

De esta forma, podemos afirmar que el conocimiento sobre la producción intelectual de Stuart Hall devino en un potente motor que impulsó la creación de un espacio virtual (dadas las condiciones geográficas) en el cual nos encontramos voluntariamente para continuar las estimulantes discusiones, compartir y debatir en torno a la obra de Hall. Los primeros resultados de estos encuentros se materializan en la edición de este libro y en el congreso “Cultura en América Latina: prácticas, significados, cartografías y discusiones”, celebrado en Aguascalientes (México), en el cual nos sumamos al encuentro de distintos investigadores de América Latina para, por primera vez, rendir un homenaje a la memoria del intelectual jamaicano. Somos un grupo abierto, unidos en el espacio de una red social¹, para sumar

1 El grupo, creado en Facebook, se denomina “Stuart Hall y estudios culturales”: <https://www.facebook.com/groups/stuarthall/>

nuestras voces y voluntades en torno a la reflexión de los estudios culturales y sus alcances en la construcción de una América más justa, digna y comprensible para todos.

Los temas que se abordan en este libro pueden agruparse en dos grandes apartados. Primero, se encuentra una serie de ensayos teóricos que reflexionan sobre los postulados de Hall con la finalidad de facilitar la comprensión de sus aportes. Se inicia con la contribución de Cristian Jiménez Molina, que cuestiona la tendencia de posicionar a la modernidad como un producto exclusivamente intraeuropeo y propone “develar” una serie de artificios y estrategias exotizantes de una modernidad excluyente, la misma que pretende legitimar un sistema cada vez más violento, insostenible y devastador, identificado con la denominada “civilización occidental”, autoproclamada como protectora de la democracia y las libertades humanas. A través de las dicotomías: “salvaje / civilizado”, “moderno / tradicional”, “racional / irracional” y “desarrollado / subdesarrollado”, y abordando una cronología que abarca el proceso de expansión de ‘Occidente’, hasta la disputa por las colonias, los mercados y las materias primas a principios del siglo XX, el artículo indaga en las claves que Hall plantea al respecto del discurso de “Occidente y el Resto” que continúa operando como una de las más poderosas herramientas de representación de la contemporaneidad, aquella que torna irrelevante a la “diferencia” y a la “otredad”.

En los capítulos de María Victoria Bourdieu y María Elisena Sánchez Román, se aborda desde la noción de convergencia otra temática muy discutida en los programas de estudio sobre comunicación y cultura en América Latina. El aporte de María Victoria Bourdieu se centra en la comprensión de las herramientas teóricas de los estudios culturales y de la economía política para posibilitar un mejor análisis de los medios de comunicación. La autora destaca los procesos ideológicos que hay detrás de la producción de los contenidos pensados en torno al análisis de las audiencias; nos propone una sugerente lectura que tiende puentes entre estas dos propuestas teóricas que parecen irreconciliables, con el fin de proponer aparatos teóricos capaces de producir interpretaciones más ricas y complejas acerca de la producción y recepción de los contenidos mediáticos. María Victoria Bourdieu resalta la importancia de la convergencia de una mirada global que se interese en los procesos macroeconómicos y las determinaciones estructurales que enmarcan el mercado de la producción de medios y de una mirada interesada en la comprensión de su devenir histórico, su pregnancia ideológica, su articulación con el poder político y las condiciones particulares de los receptores y las audiencias; determinadas por diversas subjetivaciones de clase,

género, nación, etnicidad, las cuales —a su vez— están atravesadas por prácticas, representaciones, lenguajes, el sentido común y el dominio simbólico de la vida.

Por otra parte, María Elisena Sánchez Román se centra en la discusión de los aportes teóricos de Hall: contexto, articulación y coyuntura, para pensar a los medios de comunicación en la relación cultura y poder. Explica la problematización de la comunicación cuando se discute desde el proceso articulado codificación-decodificación y la complejidad que implica aprender a estudiar la comunicación desde las coyunturas particulares. La intención del texto es abandonar la lectura de teorías que se han utilizado como meras fórmulas que simplifican el poder de los medios reduciéndolos y garantizando sus resultados de antemano. Se retoma la propuesta de Hall para invitar a otros al estudio de los medios de comunicación desde el contextualismo radical, abrir la discusión en la contingencia de los estudios culturales y en los tiempos que corren, pues sólo así, nos dice la autora, el estudio de la comunicación podrá propiciar intervenciones políticas más adecuadas.

En su texto Nélidea Beatriz Zubillaga, cuenta de los complejos procesos de construcción identitaria en la actualidad, nos habla de los efectos políticos que supone el abandono de las ideas clásicas que se han esgrimido en torno a esta categoría y de la implosión de la idea de nacionalidad, territorio único, cultura monolítica y origen ancestral, entre otros. La autora logra mostrar las potencialidades que contiene la categoría de diáspora tanto para el análisis identitario como para el análisis cultural. La puesta en crisis de ambos términos sometidos a una mirada diaspórica es realizada con la intención de pensar las identidades indígenas, en particular, pero también para el análisis de otras identidades en vistas a promover políticas de articulación entre los diferentes movimientos sociales que impulsan la resistencia global.

Esta primera parte finaliza con el texto de Eduardo Restrepo, que se ocupa de uno de los temas que ha adquirido más relevancia en las disciplinas sociales, particularmente a partir de finales de los años ochenta y principios de los años noventa: la producción de la identidad y el sujeto. En este texto, Restrepo presenta las discusiones y perspectivas acerca del sujeto moderno y su descentramiento teórico en la obra de Hall. A partir del cuestionamiento de la narrativa moderna sobre el sujeto, que se nos presenta como un recorrido que va desde el sujeto soberano, racional, autónomo de la ilustración, hasta el sujeto posmoderno, Hall nos ofrece otra sugerente visión, matizada y compleja, en la cual las identidades son y han sido también en el pasado “vivas”, “experimentadas”

y “conceptualizadas” de forma diferente. En esta lectura, el sujeto racional, autónomo y soberano de la ilustración no es más que otro de los efectos de la alquimia ideológica que produjo la modernidad, como ilustración y progreso. El descentramiento teórico de la narrativa del sujeto moderno nos lleva hacia el cuestionamiento del concepto inseparablemente ligado a este, al menos en nuestra forma de entender las relaciones entre el sujeto y el “mundo”, el de identidad. En el texto, que busca contribuir a una mejor comprensión de las políticas de la representación y de la movilización de las identidades, se nos propone una lectura de la identidad “bajo borradura”, es decir, se permite leer críticamente las respuestas que los teóricos ya han dado a esta problemática, entendiendo que tales propuestas constituyen solo un momento (aunque de gran relevancia) en el proceso de construcción conceptual; proceso complejo, ambivalente, nunca terminado por la necesidad de una reconstrucción constante, que se deriva del carácter dinámico de lo social, al que es necesario atender.

La segunda parte del libro agrupa una serie de ensayos que utilizan las herramientas teóricas y el pensamiento de Stuart Hall aplicado al estudio de contextos etnográficos y problemáticas específicas en diferentes países de América Latina con la intención de comprender o reflexionar en torno a problemas diversos de lengua e identidad. Aunque el propósito principal de estos no es realizar una crítica directa a las políticas culturalistas de gobierno y administración de la diversidad cultural y lingüística en los Estados en América Latina, dejan entrever algunas de las contradicciones que presentan estas políticas en la vida cotidiana de quienes son sus objetos de reflexión y/o intervención. En este sentido, estos textos buscan constituirse en una intervención política como fin último de la labor intelectual y la reflexión teórica desde un acercamiento halliano.

Se inicia con el texto de Geny Gonzáles Castaño, quien nos invita a pensar respecto al para qué y para quién hoy se plantea la interculturalidad. Para ello indaga sobre la manera en que históricamente la condición del indio y su educación ha formado parte de los debates académicos y gubernamentales tanto en Colombia como en Latinoamérica, y de qué forma se han creado y establecido no sólo instituciones sino políticas públicas dirigidas a su asimilación. La reflexión en torno al presente apunta a mostrarnos cómo la interculturalidad se materializó en Colombia a través de políticas educativas diferenciales (etnoeducación) y la manera en que estas continúan siendo hoy prácticas de segregación, separación y jerarquización de la diferencia, lo que se expresa en parte a través de las diferentes concepciones de educación que subyacen en ellas. Su

investigación sobre la interculturalidad deviene de una preocupación central, para lo que retoma aportes teóricos de Stuart Hall. Su trabajo se dirige a plantear nuevas preguntas e interrogantes que nos ayuden a pensar para qué nos sirve hoy la interculturalidad, cómo evitar caer en la lógica de la “intervención sobre los otros” y enseñar y “revitalizar” las lenguas indígenas desde espacios alternativos, comunitarios y autónomos.

En su aporte, Aymará Barés presenta sus reflexiones acerca de los jóvenes de una pequeña comunidad rural de la Patagonia Argentina, con una población mayormente perteneciente a comunidades tehuelches mapuches, y atravesada por un pasado cercano signado por una política genocida por parte del Estado argentino emprendida contra los pueblos indígenas. En ese marco, los jóvenes de hoy buscan recuperar, reconstruir y reinventar su identidad. Este proceso no ha estado exento de contradicciones, que son las que precisamente la autora nos muestra en su análisis, pues ha estado enmarcado en una alta tasa de hechos violentos como suicidios y homicidios, deserción escolar y desempleo entre los jóvenes de la comunidad, quienes no siempre se encuentran representados en la idea de comunidad o en la narrativa que la sustenta. En el proceso, aparece como hilo conductor el rastro, en muchos casos invisible para los jóvenes, de las migraciones, de historias hechas y deshechas, de búsquedas incesantes y desplazamientos. ¿Cómo se conjugan en las trayectorias de estos jóvenes las historias de sus ancestros y sus propios presentes? Este es uno de las interrogantes que Aymará Barés nos presenta en su texto.

El texto de Mónica Navarro presenta una descripción de cómo los grandes cambios que vive Bolivia a partir de la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado (2009), en la cual ese país se declara Estado Plurinacional, están transformando la vida y la configuración de las identidades de los jóvenes de una universidad pública urbana, cuyos estudiantes son en gran medida de origen quechua y aimara. Gran parte de la literatura acerca de la educación en contextos interculturales y plurilingües y las identidades étnicas en la educación pública, se ocupa de la educación en sus niveles básicos, hasta la secundaria en áreas rurales; una de las contribuciones de este capítulo es llevar este análisis al ámbito de la educación superior en un contexto urbano, recuperando aportes teóricos y metodológicos de Hall. ¿Cuáles son las representaciones sociales respecto a estudiar en la universidad? ¿Cómo se posicionan los estudiantes y qué criterios de diferenciación movilizan? ¿Cómo se vive la etnicidad en la universidad urbana? Son algunas preguntas que la autora explora en su texto.

La aportación de Valentina Stella presenta una descripción de los procesos de constitución y reconstitución de las subjetividades aborígenes de una familia mapuche-tehuelche en la localidad de Puerto Madryn, al sur de Argentina. La reflexión se centra en las diversas formas en las que, a través de las memorias, de las experiencias de luchas familiares y colectivas, las familias mapuches se insertan en los sistemas de clasificación social de la diferencia racial y étnica que conlleva el reconocimiento y la apropiación de una identidad cultural. Dentro de este proceso, ciertas prácticas sociales serán descritas como residuales o arcaicas, vestigios de los orígenes comunes y longevos de nación, y pasarán al presente a través de la tradicionalización y/o folklorización. El hilo conductor que permite exponer y narrar la complejidad de relaciones, encuentros y desencuentros de este proceso es la historia de la familia Ñanco, su trayectoria de autoafirmación como mapuche-tehuelche y sus experiencias de militancia social.

En el siguiente capítulo, Fabiana Nahuelquir propone otra reflexión acerca de la memoria entre familias indígenas de la comunidad mapuche tehuelche, esta vez en la localidad de Valentín Sayhueque. La memoria en la construcción de sentidos de pertenencia grupal orienta la discusión. La historia de las familias mapuches residentes de esta localidad refleja los objetivos que tenía el Estado argentino de fragmentar a todas las familias indígenas, incorporarlas a degradantes sistemas de trabajo y expropiar sus tierras, obligando la migración a los pueblos. En el pueblo de Gobernador Costa varias familias mapuches fueron dejadas debajo de un risco y pasaron unos años viviendo en campamentos precarios, y son ellos quienes actualmente se conforman como “comunidad Mapuche Tehuelche Valentín Sayhueque”. En el caso de estas familias, la conexión historia-memoria opera como práctica de marcación (y desmarcación) de la diferencia de los Mapuche-Tehuelche en Patagonia; por ende, aquellos aspectos históricos, culturales y lingüísticos que son identificados o no como étnicos se producen relacionamente. El propósito del texto de Fabiana Nahuelquir es reconstruir cómo las subjetividades se articulan (o no) a las memorias que hoy reconstruye la comunidad Valentín Sayhueque.

El aporte de Natalia Quiceno se sitúa en Bellavista, en el Municipio de Bojayá Colombia. El nombre de este municipio se hizo conocido en 2002, cuando sucedió allí una masacre que dejó 79 muertos, más de la mitad de ellos menores de edad. El texto busca desactivar por un momento las certezas que circulan sobre los “daños”, “violaciones”, “derechos”, “transformaciones”, “necesidades”, “afecciones”, vividas por las comunidades negras de Bojayá para pensar las for-

mas en las cuales los habitantes del municipio reconstruyen hoy su vida y sus mundos, las tensiones con su historia y los acontecimientos que han marcado sus cotidianidades, las paradojas y contradicciones, transformaciones y reacomodamientos que implicó mudarse del antiguo pueblo, en el que ocurrió la masacre, a uno nuevo, en el que se transformaron no solo las formas de subsistir sino también las relaciones entre vecinos y con el medio ambiente. La idea de Stuart Hall de pensar la identidad desde la imagen de la ruta antes que desde la imagen de la raíz es central para describir los sucesos que Natalia Quiceno nos narra.

Desde los estudios literarios, el texto de Roxana Juárez explora cómo los discursos identitarios se transcriben en producciones estéticas como la literatura, dejando en ella las huellas de las voces y los silenciamientos que las operaciones de estereotipación y supresión, entre otras, ponen en juego al momento de tomar una postura enunciativa. El aporte de Roxana Juárez se centra en la forma como es representada la “otredad” en la producción de la escritora cubana Dulce María Loynaz (1902-1997), quien retrató en su lírica perfiles femeninos que, en el marco de la totalidad de su obra, pueden ser interpretados como las disonancias que el “Resto” constituye para el sistema de representación de “Occidente”. Así, se propone como un campo de indagación las posiciones que las distintas representaciones literarias de las mujeres loynacianas ocupan en su universo discursivo y los posibles lazos de poder que se tejen entre ellas. Indagar en tales procesos identitarios resulta importante en tanto la literatura, como en este caso, se entienda como una práctica que se teje a partir de los otros discursos sociales y que vuelve a la sociedad para mostrarle refractariamente los rostros que tales discursos delinear o invisibilizan.

La forma como se construyeron los diferentes textos de este libro da cuenta no sólo de la vitalidad del legado teórico de Hall y de su importancia para los estudios culturales, sino que también refleja lo que significaba para él la labor intelectual, la conversación y el trabajo colectivo. Utilizamos las herramientas que teníamos a mano, las redes sociales, para tender puentes entre las distancias, las barreras disciplinares, epistemológicas e institucionales que nos separaban, en un esfuerzo por encontrar y explorar nuevas formas de trabajar; abiertas y colaborativas, que traspasaran los límites de las jerarquías y los rígidos sistemas administrativos y burocráticos de la vida académica, para construir la posibilidad de reunir autores de perspectivas, disciplinas y lugares diferentes, lo cual probablemente no habría sido posible de otra forma. Esta atípica situación desestabilizó las certezas que cada uno de nosotros

teníamos acerca de nuestros propios objetos y campos de estudio y reflexión. Este es, tal vez, el aporte más importante de este libro: asumir que el mundo es complicado, complejo y contingente no sólo como un precepto teórico, sino también como una forma de asumir el trabajo y la labor intelectual.

Parte I

ELABORACIONES CONCEPTUALES

“Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse de forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto”

Stuart Hall

PENSANDO LO OCCIDENTAL: APORTES DE STUART HALL A LA CRÍTICA DE UNA MODERNIDAD ENSIMISMADA

Cristian Jiménez Molina

CONTEXTUALIZACIÓN: ¿POR QUÉ LO OCCIDENTAL?

A comienzos de los años noventa, en un libro colectivo titulado *Formaciones de Modernidad*, Stuart Hall publicó un artículo denominado *The Rest and the West: Discourse and Power*,¹ en el cual cuestiona la tendencia de posicionar a la modernidad como un producto exclusivamente *intraeuropeo*. Considerado entre los textos que integran la última etapa de trabajo del intelectual de origen jamaíquino, este artículo propone la desactivación de la equivalencia —ya muy aceptada en la época— entre modernidad y Europa, al mismo tiempo que reflexiona sobre el papel que desempeñaron las sociedades *periféricas* en el surgimiento y consolidación de lo que hoy conocemos como modernidad occidental.

Con la mira en las nociones fundamentales de la modernidad eurocéntrica, Hall nos plantea una reflexión digna de su inconfundible estilo intelectual, siempre situado en la coyuntura de los contextos contemporáneos desde una profunda postura crítica que acepta su condición diaspórica y racializada como *sujeto colonial*. De ahí que, subrayando las dimensiones raciales y coloniales que la temáti-

¹ Con traducción de Ana Díaz, la primera publicación conocida al español bajo el título “Occidente y el resto: discurso y poder”, como parte del libro *Discurso y Poder en Stuart Hall*, publicado en la ciudad peruana de Huancayo, con la edición de Ricardo Soto.

ca le exige, Hall desarrolla su problematización poniendo énfasis en un argumento central de los “estudios postcoloniales”, a partir del cual plantea que categorías como “Occidente”, “occidental”, “modernidad” o “Europa”, no se pueden comprender sin contemplar la participación de lo que se estableciera como su “Otro” constitutivo, esto es, las llamadas sociedades del “Resto”. Sobre esta base, articulando una crítica que impugna las implicaciones negativas vinculadas a las nociones del “salvaje”, “incivilizado”, “irracional” y “subdesarrollado”, Hall discute el ensimismamiento totalizante del proyecto de modernidad occidental, autoproclamado como producto supremo de la civilización humana.

En este sentido, el presente artículo plantea un primer —y necesario— acercamiento a los principales aportes desarrollados por Hall; los mismos que, dadas las condiciones particulares de la sociedad actual, en lugar de perder actualidad podrían resultar cruciales al momento de neutralizar la hegemonía político-militar que ha alcanzado la denominada “civilización occidental”, tristemente autoproclamada como protectora de la democracia y de las libertades humanas. Nuestra confusa e inverosímil contemporaneidad, caracterizada por la naturalización viciosa de intervencionismos nefastos y la proliferación exponencial de agresiones militares escudadas en una supuesta defensa de la “paz” y el “orden social”, nos ha demostrado (¿hasta el hastío?) que la estupidez humana no conoce límites y que tras el desencanto de una democracia de papel se esconde la vigencia de una lógica colonialista que tiende a polarizarlo todo a través de sus preciados dualismos: “salvaje/civilizado”, “moderno/tradicional”, “racional/irracional” y “desarrollado/subdesarrollado”

Animados por las reflexiones de Hall, buscamos indagar sobre las vías de configuración de nociones que consideramos centrales para el debate socio-político de nuestro tiempo, profundizando nuestro convencimiento de que el trabajo intelectual no puede someterse a los engaños de la simple “descripción” que impone las trampas de una pseudo “objetividad” científica. Antes bien, aportando al legado fundamentalmente político del propio Hall, aspiramos a que estas reflexiones nos permitan desarrollar aportes significativos en el intento de develar los artificios y estrategias exotizantes de una modernidad excluyente; la misma que pretende legitimar un sistema cada vez más violento, insostenible y devastador que ha puesto en riesgo la supervivencia no sólo de la especie humana, sino de la vida en su conjunto. En definitiva, las reflexiones incluidas en este trabajo deben entenderse como el necesario “desvío teórico” que el propio Hall contemplaría para sus trabajos, desvío que resulta inútil si no se complementa con una práctica política que aprovecha el conoci-

miento para intervenir sobre una realidad ante la cual no podemos seguir elevando nuestra indiferencia.

EL PATRÓN HISTÓRICO DE OCCIDENTE: LOS ALBORES DE UNA FICCIÓN

En el citado artículo, Hall plantea que un patrón histórico particular es el resultado de la interacción entre un número de procesos causales diferentes. De ahí que, con el fin de cuestionarlos y re-articularlos, no descarte la utilidad de trabajar desde cronologías muy vastas y ya disueltas. En este sentido, emplea *generalizaciones históricas* que cubren periodos prolongados y que recogen modelos genéricos, los cuales, dicho sea de paso, dejan muchos detalles de lado. Sin embargo, puntualizando la relevancia de los detalles en apariencias triviales, Hall también menciona que esto no falsea ni tergiversa el análisis, pues una vez identificada la amplitud de la perspectiva sabremos a qué nivel de generalidad estamos reflexionando y enfocando nuestra atención.

Apelando a esta metodología, Hall plantea que el proceso de expansión de “Occidente” coincide con el final de lo que conocemos como “Edad Media” y el comienzo de la “Era Moderna”, proceso que podría subdividirse en cinco períodos generales:

- 1- La fase inicial de exploración, que arranca cuando Europa por sí misma “descubre” (invade y conquista) muchos de los territorios que, a partir de dicho acontecimiento, pasarán a ser conocidos como el “Nuevo Mundo” o el “lejano Oriente”.²
- 2- Un segundo período de contacto temprano, conquista, asentamiento y colonización, en el cual gran parte de estos “nuevos mundos” fueron anexados a Europa como posesiones coloniales territoriales o zonas geográficas sujetas al comercio.
- 3- El período en el que la forma de asentamiento permanente europeo —con la colonización y consecuente explotación que ella implicaba— dio origen al germen inicial de lo que hoy conocemos como capitalismo global de mercado.³

2 Por supuesto, Hall subraya que dichos territorios ya existían al momento del supuesto “descubrimiento” y, mucho más, estaban ocupados por grupos sociales que poseían sus formas propias de gobierno, modelos económicos y características culturales, las mismas que posteriormente serán arrasadas por efectos de la colonización. Por ello, al analizar las aspiraciones iniciales de los viajes exploratorios de Colón, plantea que las mal llamadas “Indias Occidentales” son un recordatorio permanente de que el Viejo “descubrió” al “Nuevo” por accidente.

3 Entre estos territorios, Hall menciona a las sociedades de las plantaciones en Norte América y el Caribe; la minería y la hacienda en América Latina; las plantaciones de caucho y de té en India, Ceilán y las Indias Orientales.

- 4- La fase más “candente del imperialismo”, en el que la disputa por las colonias, los mercados y las materias primas llegaron a su clímax, dando paso a la Primera Guerra Mundial y al siglo XX.
- 5- Y, finalmente, la época actual, en la que gran parte del mundo es económicamente dependiente de Occidente, aunque formalmente independiente y descolonizado.

Como es de suponerse, Hall articula estas fases como elementos de teorización histórica y puntualiza que no se pueden establecer divisiones nítidas entre ellas, antes bien se encuentran frecuentemente sobrepuestas y traslapadas. Así, plantea que la concepción del mundo que operaba en la fase inicial de exploración influyó en gran medida en las posibilidades de expansión de la naciente “cultura occidental”, pues hasta dicho momento histórico específico ésta había sido incapaz de superar una serie de factores de distinta índole.⁴ Por ende, una vez superada la concepción medieval europea del mundo y alcanzados determinados avances tecnológicos y geográficos, la expansión de Europa se vio considerablemente estimulada y contó con un contexto cada vez más favorable.⁵

De manera paulatina, Europa empezaría a imprimir su cultura y costumbres en los nuevos territorios “descubiertos”, avanzando hacia un contexto en el cual las rivalidades de las potencias europeas se trasladaron a los escenarios coloniales. No obstante, definidas las auténticas “joyas de la corona” que representaban las colonias conquistadas, Hall plantea que de manera paulatina las diferencias internas entre los grandes imperios europeos empezaron a desvanecerse, arrancando así un proceso de imaginación o construcción de una familia o civilización únicas: aquí nace “Occidente”.

En este segundo momento de la periodización histórica plantea —crucial para la configuración de fuerzas que sobrevive hasta la fecha sin mayores alteraciones—, Hall ubica el desafío de exploración y autoreconocimiento de los grandes imperios europeos, el cual estaría definitivamente marcado por la conquista de aquellos “nuevos territo-

4 Entre los obstáculos más generales, Hall nos habla de barreras geográficas y mentales, distinguiéndose entre las últimas la denominada “Gran Barrera del Miedo”, según la cual se creía que más allá del Cabo Bojador yacía la boca del infierno, donde los mares bullían y la gente se volvía negra por la intensidad del calor. Esto muestra el protagonismo y nivel que conservaba la narración fantástica y mitológica al momento de tomar decisiones de índole expansionista.

5 Por ejemplo, Hall plantea que para el siglo XVIII, ya estaban definidos los principales jugadores europeos de talla mundial: Portugal, España, Inglaterra, Francia y Holanda. En adelante, el negocio de traer a la órbita del intercambio y comercio occidental a aquellas civilizaciones distantes que habían sido “descubiertas”, y el explotar sus riquezas, tierras, mano de obra y recursos naturales en beneficio del desarrollo europeo, se había convertido en la más grande empresa de la época.

rios” profundamente distintos de la propia Europa. Por ello, a decir de Hall, la naciente identidad cultural de Europa estuvo determinada desde sus fundamentos por las profundas raíces religiosas y cristianas, así como por la necesidad de mantener el control sobre las colonias anexadas a sus territorios. Como dijimos, Hall está consciente que se refiere a un proceso histórico extremadamente complejo y heterogéneo, sin embargo, su argumento le sirve para demostrar que con el paso de los años y la consolidación de fuerzas, la idea de “Europa” adquirió una definición geográfica, política y económica más nítida, sentando las bases para el moderno y secular concepto de “Occidente”.

En definitiva, el encuentro con los “nuevos mundos” —muy diferentes con respecto a Europa, pero también diferentes entre sí—, terminaría reforzando una nueva identidad que, desde sus inicios, se sustentó en el creciente espíritu de superioridad y derecho de dominación que consolidaría la mirada eurocéntrica del mundo. Como podemos intuir, Hall comienza a definir la importancia de los territorios “marginales” en la configuración de la noción de “Europa”, una noción que iba a pasar de una realidad geográfica concreta a un concepto civilizatorio mucho más etéreo pero efectivo.

LA TRAYECTORIA DE UNA IDEA: DE REALIDAD GEOGRÁFICA A CONCEPTO CULTURAL

Una vez analizada la génesis de la noción de “Europa”, Hall analiza la articulación de la misma con el concepto de “Occidente” y el papel que cumplieron las sociedades “extraeuropeas” en este proceso. En este sentido, declara que la idea de “Occidente y el Resto” fue constituida sobre la base de una *exterioridad* esencial que remitía, en última instancia, a la diferencia cultural identificada entre las culturas europeas y los “pueblos salvajes del Nuevo Mundo”. Sobre este aspecto, profundiza su reflexión sobre las formas de representación que adquirieron las relaciones entre sociedades “occidentales” y “no occidentales”.

No obstante, ejerciendo el antireduccionismo que lo caracterizó, Hall puntualiza que es necesario recordar que términos como “occidente” y “occidental” constituyen nociones muy complejas que no poseen significados planos o únicos. A primera vista, dichos términos podrían definirse por su exclusiva relación con asuntos de geografía y ubicación física, pero, al afinar nuestra mirada y abordar con detenimiento estas categorías, vemos cómo la referencia geográfica se desvanece y da paso a la designación de una forma cultural específica, un tipo de sociedad concreto que también incluye una noción particular del desarrollo y sus “señas”. Dada esta particularidad, Hall es claro en argumentar cómo en nuestros días la noción de “Occidente” ha dejado de estar solamente en Europa, y, de la misma manera, ya no se puede afirmar que toda Europa esté en “Occidente”:

Europa oriental no propiamente pertenece a (aun no pertenece, ¿nunca ha pertenecido?) “Occidente”, mientras que Estados Unidos, que no queda en Europa, definitivamente sí pertenece a Occidente. Actualmente, técnicamente hablando, Japón es “Occidente”, aunque en nuestro mapa mental está tan al “Oriente” como es posible estarlo. En comparación, gran parte de América Latina, que está ubicada en el hemisferio occidental, pertenece económicamente al Tercer Mundo que lucha —sin mucho éxito— por ponerse al día con “Occidente”. ¿Qué son estas diferentes sociedades “Oriente” y “Occidente” exactamente? Claramente, “Occidente” es tanto una idea como un hecho geográfico (Hall [1992] 2013: 50-51).

Dicho esto, al describir su “mutación” de realidad geográfica a concepto, Hall puntualiza que su comprensión de “Occidente” hace referencia a un tipo particular de sociedad, caracterizada por sus supuestos avances en materia de desarrollo, industria, urbanización, matriz capitalista, secular y moderna. Como dijéramos en el punto anterior, dicho modelo social encontraría su origen en un espacio geográfico determinado, bajo circunstancias históricas específicas únicas (y probablemente irrepetibles). Posteriormente, por derivaciones propias de la efectividad del discurso asociado a este modelo, Hall explica muy bien que en nuestro tiempo cualquier sociedad que comparta los rasgos descritos, sin importar en qué “lugar” esté ubicada en el mapa, tiende a ser descrita y caracterizada como una “sociedad occidental”.

En consecuencia, Hall nos permite comprender en qué sentido “Occidente” es más una idea, un concepto, antes que una realidad geográfica fácilmente identificable. Una vez realizada esta aclaración, podríamos emprender el crucial desafío de revisar las características de su expansión y sus efectos concretos en el mundo actual; tarea que exige una necesaria revisión crítica de su lenguaje propio y del tipo de conocimiento que éste impulsa. Para dicha empresa, Hall plantea la identificación de cuatro formas elementales en las que opera el concepto “Occidente”:

- 1- En primer lugar, como una herramienta muy útil con la cual pensar, caracterizar y clasificar el mundo en diferentes categorías. Entiéndase por ejemplo, la clásica división entre sociedades “occidentales” y “no occidentales”.
- 2- Por otro lado, como parte de un lenguaje y “sistema de representación”⁶ que apela a una imagen o conjunto de imáge-

⁶ Influenciado por las reflexiones de Foucault, Hall habla de sistema porque considera que esta noción funciona en conjunto con otras imágenes e ideas con las que conforma

nes para condensar un número de rasgos diferentes en un mismo cuadro. Esta idea representa, en lenguaje verbal y visual, una imagen estereotipada de cómo son diferentes sociedades, culturas, personas y lugares.

- 3- En tercer lugar, este concepto provee un estándar o modelo de comparación que permite deducir hasta qué punto distintas sociedades mantienen similitudes y diferencias entre sí. Según este enfoque, las sociedades “no occidentales” son ubicadas y caracterizadas “cerca de”, “lejos de” o “alcanzando” el desarrollo civilizatorio de “Occidente”.
- 4- Por último, esta idea implica determinados criterios de valoración con los que otras sociedades están siendo clasificadas y alrededor de los cuales poderosos sentimientos positivos y negativos se agrupan. Así, mientras “Occidente” es considerado como desarrollado, bueno y deseable, su contraparte personifica las ideas contrarias: subdesarrollado, malo e indeseable. En resumen, esta forma de operar el concepto produce un tipo específico de *conocimiento* que incluye ciertas actitudes hacia el asunto en cuestión, por lo que Hall considera que se trata de una auténtica *ideología*.

En definitiva, sin dar pie al falso dilema que pretende establecer qué fue primero si la idea de “Occidente” o las “sociedades occidentales”, Hall prefiere argumentar que a medida que estas sociedades emergían, lo hacía también el concepto, lenguaje y tipo de conocimiento “occidentales”. Una vez generada, esta idea produjo —y produce— efectos concretos en la vida “real” de la gente, pues a éste se asocia un tipo particular de conocimiento, una forma de organizar y hegemonizar un sistema de relaciones de poder globales y, más específicamente, una manera concreta de pensar y hablar.

LA “DIFERENCIA” COMO ESPEJO: PAPEL DE LAS SOCIEDADES EXTERNAS Y DUALISMO ESTEREOTÍPICO

No obstante lo dicho hasta el momento, nos preguntamos ¿dónde o en qué momento concreto surgió lo que hoy conocemos como “Occidente”? ¿cuáles fueron las circunstancias socio-culturales específicas que finalmente ofrecieron las condiciones para su articulación? ¿qué características y formas de pensamiento fundacionales se han mantenido hasta nuestros días?

Pues bien, para intentar una respuesta Hall precisa que el concepto “Occidente” finalmente se fraguó en el contexto histórico-cultural

una serie, por ejemplo, “occidente” = industrializado = urbano = desarrollado; o, “no occidental” = no industrializado = rural/agrícola = subdesarrollado.

de la Ilustración, un asunto muy concretamente europeo. En este momento, la sociedad europea consigue imaginarse a sí misma como la heredera natural de una tradición civilizatoria superior, autoproclamándose como el producto último del progreso humano, cúspide de la historia y la cultura, destino final de la evolución de los demás pueblos del mundo. Esta presunción, afirma Hall, implica el posicionamiento del “hombre blanco europeo” como la cúspide de la evolución humana.

Sobre este fundamento, Hall cuestiona la tendencia convencional a atribuir la exclusividad del proyecto moderno a Europa, planteando que la emergencia de “Occidente” y su proyecto de modernidad también fue resultado de una historia global con distintos actores en juego, pues la contraparte natural de lo “superior”, “civilizado”, “racional” y “moderno” iba a ser representada bajo la categoría “el Resto”. Así, dicha noción funcionó como la contraparte necesaria para consolidar unos valores determinados, así como las particulares formas de entender y representar la vida asociadas a “lo occidental”. Para Hall, “Occidente” y “el Resto” se convirtieron en dos caras de la misma moneda, la positiva y la negativa, ambas asociadas a lo occidental. El anverso y el reverso cuyas representaciones e ideas asociadas dependen en gran medida de las relaciones que fueron establecidas en el período de la Ilustración europea.

Siguiendo este razonamiento, Hall considera que lo que hoy conocemos como la “singularidad de Occidente”, es, en parte, resultado del contacto y comparación de Europa (Occidente) con las demás sociedades “no occidentales” (el Resto) contactadas a partir del período de colonización. En dicha comparación, los emergentes conceptos acerca de una identidad cultural europea se consolidaron sobre la base de su diferenciación con las “otras” historias, ecologías, economías, modelos de desarrollo y particularidades culturales que presentaron las sociedades “extraeuropeas”. En síntesis, el aporte fundamental de Hall consiste en mostrar cómo la “diferencia” constituyó el espejo y el estándar con el cual fue medido el logro de “Occidente”.⁷

Al respecto, Hall manifiesta que los europeos fueron sorprendidos inmediatamente por lo que ellos interpretaron como la ausencia de “gobierno” y “sociedad civil” en las culturas del Nuevo Mundo, aduciendo que sin estos elementos muy difícilmente podría hablarse de

7 Para sustentar esta afirmación, Hall apela a los aportes de las corrientes teóricas modernas del lenguaje, particularmente del francés Ferdinand de Saussure (1857-1912), para quien el significado depende siempre de las relaciones existentes entre diferentes términos o palabras dentro de un mismo sistema de significado. Por ello, sabemos que la palabra “noche” tiene significado porque es diferente y opuesta al término “día”; de ahí que sea la diferencia entre “noche” y “día” lo que posibilita el significado de ambos términos. En la misma línea, muchos sociólogos han argumentado que un infante aprende a pensarse como ser singular y separado al reconocer su diferencia con los otros. Y en un plano más colectivo, las culturas nacionales adquieren sentido de identidad propia en contraste con “otras” culturas diferentes.

una “civilización”. Por supuesto, como puntualiza el intelectual jamaiquino, los territorios que los europeos “descubrieron” en las empresas de conquista constituían espacios de configuración cultural que ya poseían diversas y muy elaboradas estructuras de organización social.

El Nuevo Mundo que los europeos descubrieron, ya era hogar de millones de personas que habían vivido allí por siglos, y cuyos ancestros habían migrado a América desde Asia atravesando el cuello de tierra que en algún momento conectó los dos continentes. Ha sido estimado que dieciséis millones de personas vivían en el hemisferio occidental cuando los españoles lo “descubrieron” (Hall [1992] 2013: 87).

Siendo sociedades en desarrollo propio, lo que dichos grupos no eran, era “europeos”, por lo que aquello que perturbó las expectativas de “Occidente”, y que posteriormente debía ser negociado, era su *diferencia*. De ahí que los europeos, al observar que los nativos no poseían el mismo sistema económico que ellos manejaban, asumieron por cuenta propia que no tenían sistema alguno; en cuyo caso articularon la actitud “amistosa” de muchos pueblos con el reconocimiento de una supuesta “superioridad natural” de los visitantes.⁸

Como apunta Hall, a pesar de que con el paso del tiempo los europeos desarrollaron un relativo conocimiento de los rasgos específicos de las diferentes gentes “nativas”, en términos cotidianos insistieron en su tendencia a representarlos como “indios”, obviando los rasgos distintivos que los caracterizaba por medio de la generalización de un impreciso estereotipo. Este punto en particular cobra significativa relevancia, pues hace referencia a lo que Hall define como el “dualismo estereotípico” del discurso de “Occidente y el Resto”, el cual opera desde la articulación de dos elementos opuestos y complementarios al mismo tiempo. Por una parte, el colapso de varias características en una figura simplificada que reemplaza o representa la *esencia* de la gente, es decir, estereotipar; y, por otra, la escisión del estereotipo desde un dualismo totalizador que aspira a caracterizar el lado “bueno” y “malo” de los “Otros”.

Lejos de que el discurso de “Occidente y el Resto” sea un discurso unificado y monolítico, una característica regular de éste es “escindir”. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-

⁸ Al respecto, opina Hall, lo que los europeos encontraron difícil de comprender fue el intercambio de regalos como parte de una altamente compleja —y diferente— serie de prácticas sociales, las cuales incluían lógicas como la “reciprocidad”, las mismas que no tenían un sentido relevante en su contexto cultural europeo.

incivilizado, Occidente-el Resto. Todo lo demás, las muchas diferencias entre y de cada una de estas dos mitades, caen en la simplificación —e.g. son estereotipadas (Hall, [1992] 2013: 93).

Para Hall, el carácter nocivo del proceso de estereotipación reside en que éste promueve una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple “molde de cartón”, simplificación exagerada que posteriormente es acoplada a un sujeto o lugar. De esta manera, las características del estereotipo se convierten en los “rasgos” o “evidencias” que definen una pretendida “esencia” del sujeto en cuestión, los cuales son determinantes al momento de configurar un conocimiento sobre él. Por ello, Hall cuestiona la naturaleza tramposa de la estereotipación, la misma que estimula una crítica combinación de adjetivos que establecen ciertas características como si fueran verdades eternas e inmutables.

Así, a la naturaleza dual y simplificadora del estereotipo, Hall le atribuye el hecho de que en cuestión de segundos el auténtico paraíso que los conquistadores describieron en el Nuevo Mundo, podía convertirse en sede del infierno y los barbarismos más atroces conocidos hasta el momento. En definitiva, ambas versiones del discurso, explica Hall, operaban simultáneamente como imágenes espejo que se alimentaban las unas de las otras. Quizá por ello, el hecho de mantener una existencia cercana a la naturaleza implicaba, simultáneamente, por un lado, la conservación de una inocencia infantil propia de los primeros hombres creados por Dios, es decir, la condición del “buen salvaje”⁹ y, por otro lado, la carencia *cuasi* absoluta de una cultura y civilización desarrolladas¹⁰.

9 Hall profundiza ampliamente el debate sobre el “noble salvaje” e “innoble salvaje”, manifestando que se trató de un debate muy influyente en la imaginación europea. En esta línea, cuadraban las representaciones “heroicas” del indio americano, mostrándolo como serio, alto, orgulloso, independiente, escultural y desnudo, muy cercanos a la imagen de los antiguos griegos o romanos. Sobre esta base, concluye que la noción de “noble salvaje” ha poblado las historias de aventura, las películas de vaqueros y otras producciones de Hollywood y la televisión. Hall plantea que en un momento determinado el “noble salvaje” adquirió un estatus sociológico y se convirtió en el vehículo perfecto para para ampliar la crítica hacia el refinamiento, la hipocresía religiosa y las jerarquías sociales que existían en Occidente. No obstante, también manifiesta que éste es sólo un lado de la historia, ya que al mismo tiempo, la imagen opuesta —aquella que nos habla del “salvaje innoble”— se estaba convirtiendo en materia de una reflexión profunda en los círculos intelectuales sobre la naturaleza del desarrollo social. Así por ejemplo, Hall remite las afirmaciones del filósofo inglés John Locke, quien afirmaba que el Nuevo Mundo ofrecía la prueba científica del “modelo de las primeras edades de Asia y Europa”. Desde esta perspectiva, el mundo (entiéndase Occidente) habría evolucionado desde un estadio muy parecido al descubierto en América: incultivada, sin desarrollar e incivilizada. Para Locke, América era la “infancia de la humanidad” y sus habitantes (los indios) debían ser clasificados como los “niños, idiotas e iletrados” en comparación con el hombre occidental moderno.

10 Por ejemplo, Hall menciona que ciertas descripciones enunciaron a los nativos del Nuevo Mundo como “faltos del poder de la razón y del conocimiento de Dios”, como “bestias

En definitiva, la generalización del “dualismo estereotípico” de este discurso, determinó la definición del “Resto” a partir de todo aquello que no es “Occidente”, constituyéndose una imagen espejo que representa a lo “Otro” como su opuesto radical, como lo absoluta y esencialmente diferente. Como dijimos, este “Otro” es dividido a través de una lógica dicotómica que describe la diferencia desde nociones contrapuestas: amistoso/hostil, inocente/depravado, noble/innoble, racional-irracional.¹¹ En tal virtud, era como si todo aquello que los europeos representaron como atractivo y seductor en las culturas nativas, pudiera ser a su vez ser usado para representar el extremo opuesto: su carácter bárbaro y depravado.

Hall concluye este punto planteando que la “particularidad de Occidente” estuvo conformada, no sólo por los procesos internos propios de su patrón histórico—entiéndase su vocación expansionista—, sino también a través del sentido de diferencia construido a través de su descripción de los “otros” mundos encontrados, es decir, de cómo Europa llegó a representarse su relación con esos “otros”. Mucho más, confirmando su radical rechazo a todo tipo de esencialismos y reduc-

con forma humana”. Por lo que les resultaba difícil creer que Dios haya creado una raza tan obstinada en su envenenamiento y bestialidad. A este respecto, por ejemplo, la forma diferente de vivir la sexualidad, fue manipulada para atribuir a los nativos su cercanía al incesto, la sodomía y al libertinaje. Hall puntualiza que la sexualidad representó un factor poderoso en la fantasía construida por Occidente, por lo que las nociones de “inocencia”, “dominación/sumisión”, “exuberancia”, pusieron en escena una danza compleja en el discurso de “Occidente y el Resto”. A decir de ciertas descripciones las mujeres eran extremadamente hermosas, la vegetación abundante y tropical, la vida simple, inocente y libre. La naturaleza nutría a la gente sin que tuvieran la aparente necesidad de trabajar o cultivar, la sexualidad era abierta, sin pudor y fundamentalmente, carecía de la carga de culpa que marcaba la idea europea de la sexualidad. Finalmente, Hall concluye que curiosamente la imagen contemporánea del paraíso tropical y las vacaciones exóticas para Occidente, le debe mucho aun a esta fantasía.

¹¹ Hall puntualiza que el interrogante de cómo debían ser tratados los nativos y las naciones del Nuevo Mundo en el creciente sistema colonial, estuvo directamente ligado a la pregunta acerca de qué tipo de gente y de sociedades eran, lo que a la postre influenció en el conocimiento y formas de representación que “Occidente” elaboró sobre los “Otros”. Lejos de la trivialidad, el punto resultó crucial porque de él dependió la justificación de la esclavitud imperante durante la Colonia. Por ello, sustentados en las afirmaciones de la filosofía antigua —principalmente la griega— se partía de la afirmación de que el hombre —la mujer prácticamente no es mencionada en estos textos— constituía una creación especial, dotada con el don divino de la razón. A ello se complementó las versiones de la Iglesia, según las cuales el hombre era receptivo a la gracia divina, es decir, la gracia racional. Por ende, aduciendo que los “indios” carecían de “civilización”, incluso de “capacidades racionales”, pudo justificarse el sometimiento y la explotación por parte de sus “superiores naturales”, los occidentales. Finalmente, Hall menciona que de manera paradójica el resultado de la disputa del cura Las Casas —autoproclamado defensor de los indios— fue la abolición de la esclavitud indígena, pero abriendo al mismo tiempo la puerta para la horrenda esclavitud africana en el Nuevo Mundo.

cionismos, Hall plantea que en realidad las diferencias y caracterizadas simplificadas en los opuestos radicales en realidad se somborean imperceptiblemente entre sí y forman parte de un mismo discurso con “dos caras”.

“DISCURSO” Y PODER: UN “RÉGIMEN DE VERDAD” VIGENTE

Hasta el momento, hemos revisado cómo Hall analiza y describe las fases de lo que denomina el patrón histórico de Occidente, luego hemos planteado cómo la noción de “Occidente” se transforma de realidad geográfica particular a una identidad cultural específica que ya no se asocia con un “lugar” o “espacio” determinado, y, por último, de qué manera la “diferencia” actuó como el verdadero espejo que ayudó a consolidar la idea de “Occidente” y lo “occidental”.

Ahora bien, a fuerza de cerrar razonamientos y conclusiones definitivas, muchos estaríamos tentados a afirmar que la idea de “Occidente y el Resto” fue conformada en determinado contexto histórico-cultural y que los elementos que la ayudaron a conformarse sobreviven hasta nuestros días particularmente intactos. Pues bien, Hall discute precisamente esta tendencia y afirma que términos como “Occidente” y el “Resto” son constructos históricos y lingüísticos cuyos significados transmutan con el tiempo. Mucho más, afirma que existen diferentes discursos o maneras en las que Occidente “habla de” y “representa” a otras culturas, siendo uno de ellos nada más, aunque quizá el más peligroso, el discurso de “Occidente y el Resto”.

No obstante, si, atendiendo a las propias afirmaciones de Hall, existirían diferentes discursos (formas de pensar y conocer) mediante los cuales Europa describió su relación con las “otras” culturas, la pregunta es ¿por qué Hall muestra especial atención en el particular discurso de “Occidente y el Resto”? ¿qué hace a este particular discurso tan especial y digno de analizar? Ante estas interrogantes, Hall plantea que su especial énfasis se debe a que, por un lado, este discurso se caracterizó por su particular espíritu ensimismado y eurocéntrico; y, por otro, se trata de un discurso muy común e influyente, cuyas formas de “entender”, “hablar de” y “representar” han influenciado en las percepciones públicas y actitudes que sobreviven hasta el presente.

Dicho esto, Hall avanza a discutir la supuesta homogeneidad de “Occidente”, argumentando que en ello radica la principal capacidad destructiva de este “sistema de representación”. En efecto, Hall cuestiona la tendencia muy extendida de imaginar a “Occidente” como un lugar específico, unificado, compacto y con una sola visión y forma de hablar de otras culturas. De la misma manera en que “Occidente” simplificara las diferencias existentes entre Europa y las culturas del “Resto”, Hall plantea que el discurso de “Occidente y el Resto” pretendió

desvanecer las diferencias internas que siempre han existido entre las naciones identificadas como originalmente “occidentales”. Por ello, Hall menciona que, al tiempo que las actitudes hacia otras culturas varían al interior del propio “Occidente”, también lo hacen entre las diferentes naciones que lo conforman, esto es, entre británicos, españoles, franceses, alemanes y, actualmente, estadounidenses.

Con esta puntualización, lo que Hall pretende demostrar es que “Occidente” también tuvo y tiene en la actualidad sus propios “otros” internos, aquellos que en las circunstancias de la sociedad contemporánea comienzan a ser cada vez más visibles e innegables¹². Al interior de “Occidente”, la *diferencia* también sufrió un proceso de estereotipación y simplificación, el cual ha contribuido a dar la impresión de un solo bloque civilizatorio compacto y sin fisura alguna. Por supuesto, Hall tampoco desconoce que la categoría “el Resto” también sirvió para ocultar, borrar y desvanecer enormes distinciones históricas, culturales, económicas o políticas en los pueblos colonizados, por lo que considera que dicha noción se empleó —¿y se emplea todavía?— para enunciar territorios y culturas tan disímiles entre sí como Oriente Medio, Lejano Oriente, África, América Latina, Norteamérica indígena y Australasia.

En definitiva, Hall nos muestra cómo el “sistema de representación” asociado a la idea de “Occidente y el Resto” impone la aglomeración de una serie de elementos diferentes entre sí y los representa como si se tratase de componentes homogéneos. No obstante, sin remediar en la diferencia interna de las denominadas sociedades occidentales, la noción de “Occidente y el Resto” contribuye a consolidar la impresión de un bloque “homogéneo” por vía de un argumento fundamental: que las diversas culturas “occidentales” se identifican por un solo asunto, a saber, que *todas* son diferentes al *Resto*. Del mismo modo, “el Resto”, a pesar de ser un collage de elementos tan diferentes entre sí, también es homogeneizado bajo una sola premisa: que *todos* son diferentes de *Occidente*. Así, en la tendencia a extender una visión sobresimplificada de la diferencia, a imponer dualismos esencialistas que dibujen nociones totalmente alejados de la compleja realidad social, Hall sitúa las principales capacidades destructivas del discurso de “Occidente y el Resto” y su lamentable vigencia en nuestro tiempo.

No obstante, una vez descritos los principales riesgos simplistas y esencialistas del discurso de “Occidente y el resto”, nos preguntamos

12 Para muestra, Hall apela a la particular exclusión de los judíos, quienes a pesar de cultivar una particularidad cultural cercana a las tradiciones religiosas occidentales, fueron históricamente ocultados y aislados. Al mismo tiempo, menciona el adjetivo de “bárbaros” que los europeos “occidentales” atribuyeron a los europeos “orientales”, y, las formas inferiores de representación que las mujeres occidentales enfrentaron con respecto a los hombres occidentales.

con Hall ¿qué significa exactamente que éste constituya un “discurso”?, ¿qué quiere decir exactamente Hall cuando nos habla del “discurso” de “Occidente y el Resto”?, ¿cuál es el significado de discurso que está operando en esta enunciación?

En primera instancia, antes de abordar directamente estas interrogantes, Hall nos propone una revista a la formación de los lenguajes o “discursos” en los que Europa comenzó a describir y representar la diferencia entre ella misma y los “otros” que encontró en el transcurso de su expansión, lo cual implica esquematizar la formación del “discurso” de “Occidente y el Resto”. Ahora bien, Hall apunta que cuando utiliza el término “discurso”, se está refiriendo a una manera particular de representar a “Occidente”, “el Resto” y las relaciones existentes entre ellos. Así, siguiendo los aportes de Foucault, define al discurso como el grupo de afirmaciones que proveen un lenguaje para “hablar acerca de”, “representar a” y, consecuentemente, construir una forma particular de conocimiento.¹³

Al mismo tiempo, mientras el discurso se refiere a la producción de conocimiento a través del lenguaje, él mismo es producto de una práctica: “la práctica discursiva” o la práctica de producción de sentido. De esto concluye Hall que el discurso, a la vez que produce significado y una forma particular de conocimiento, también es producto de una práctica de producción de sentido, es decir, es producto y productor de sentido. Adicionalmente, aceptando que todas las prácticas humanas involucran un *significado* en algún sentido, Hall extiende la capacidad discursiva a las prácticas de distinta índole, por lo que el discurso tendería a infiltrarse en todas las prácticas sociales.

Hall también menciona que los discursos no son sistemas cerrados o inmutables, por lo que, dadas las circunstancias, un discurso determinado puede articular elementos de otros discursos y vincularlos hacia su propia red de significados. Así por ejemplo, el discurso de “Europa” articuló elementos del discurso de la “Cristiandad” para su configuración. Hall considera que tras la configuración del discurso se esconde un tema irrenunciable de poder, pues a fin de cuentas, cuando la producción de conocimiento obedece a los intereses de un grupo hegemónico determinado, es el poder —y no los hechos acerca de la realidad— el que hace que ciertas cosas sean “verdad”. No obstante, al puntualizar el trasfondo del poder, Hall no está pensando en una estructura definitiva e inmutable que persiste a la agencia de los actores sociales, antes bien, considera que ese mismo discurso anclado al poder

13 En la misma línea, Hall apunta que también podemos entender un discurso como algo bastante cercano a lo que los sociólogos denominan “ideología”, esto es, el conjunto de afirmaciones o creencias que sirven para producir un conocimiento al servicio de los intereses de un grupo o clase en particular.

puede ser usado por distintos grupos con intereses y objetivos también distintos, incluso contradictorios con la corriente hegemónica.

En este punto específico, Hall identifica la potencialidad transformadora del discurso, lo cual no significa que olvidemos la “intencionalidad” y el “posicionamiento ideológico” de éste. Por ello, para Hall el encuentro entre “Occidente” y el “Nuevo Mundo” no puede ser interpretado como “inocente”, mucho menos si atendemos al discurso y tipo de conocimiento que Europa construyó acerca del “Resto”. En dicho proceso, Europa trajo sus propias categorías culturales, lenguajes, imágenes, e ideas al Nuevo Mundo con el fin de describirlo y representarlo, en definitiva, trató de encajar lo que “miraba” a partir de sus marcos conceptuales, clasificarlo a partir de sus propias normas y, finalmente, engullirlo mediante sus formas tradicionales de representación¹⁴. Entonces, subrayar la “no inocencia” del discurso de “Occidente y el Resto” implica nunca olvidar que Europa tuvo ciertos propósitos, motivos, intereses y estrategias al momento de lanzarse a la aventura de “descubrir” lo que existía más allá de las tierras conocidas.

Finalmente el discurso de “Occidente y el Resto” no podría ser inocente porque no representó un encuentro entre iguales. Los europeos habían atacado, burlado a gentes que no tenían deseos de ser “exploradas”, que no tenían necesidad de ser “descubiertas”, y ningún deseo de ser “explotadas”. Los europeos combatieron *vis-à-vis* a los Otros, en posiciones de poder dominante. Esto influyó lo que ellos vieron y cómo ellos lo vieron, así como aquello que no vieron (Hall [1992] 2013: 77).

Por último, Hall considera que no solo el discurso está siempre implicado en el *poder*, sino que el discurso mismo representa uno de los “sistemas” a través de los cuales circula y opera el poder. Así, podemos concluir con facilidad, el conocimiento que “Occidente” construyó sobre “el Resto” representó —y representa— un tipo de poder específico, ejercido sobre aquellos que fueron “conocidos” como lo “Otro”. En síntesis, haciendo referencia a los aportes de Foucault, Hall coincide en la puntualización de las íntimas relaciones que éste establece entre discurso, conocimiento y poder, por lo que manifiesta que, cuando un discurso en particular es capaz de imponer la “verdad” de cualquier conjunto de afirmaciones, éste ha pasado a producir un determinado “régimen de verdad”.

14 No obstante, descartando el fanatismo o esencialismo que esta crítica podría despertar, Hall menciona que este procedimiento no es una cuestión exclusiva de Occidente, pues en nuestra experiencia diaria frecuentemente recurrimos a lo conocido para explicar y describir algo desconocido.

[...] Los discursos son formas de hablar, pensar o representar una materia o tema en particular. Producen conocimiento significativo acerca de un tema. Este conocimiento influye las prácticas sociales, y asimismo tiene consecuencias y efectos reales. Los discursos no son reducibles a los intereses de clase, pero siempre operan en relación al poder, son parte de la manera en que el poder circula y es disputado. El cuestionamiento de si un discurso es verdadero o falso es menos importante que si es efectivo en la práctica. Cuando es efectivo —organizar y regular las relaciones de poder (digamos entre Occidente y el Resto)— es llamado un “régimen de verdad” (Hall [1992] 2013: 78).

TRAYECTORIA Y ACTUALIDAD DEL DISCURSO: ¿UNA VERSIÓN INEVITABLE DE MODERNIDAD?

Para culminar, diremos algo sobre las reflexiones que Hall plantea al respecto de la trayectoria del estereotipo occidental, del funcionamiento del discurso de “Occidente y el Resto” y de cómo ha influenciado en el nacimiento de la ciencia moderna, mayoritariamente vigente en nuestros días. De entrada, Hall afirma que desde sus fundamentos la emergente “ciencia de la sociedad” —lo que hoy conoceríamos como sociología— iba a ser planteada como el estudio de las fuerzas que habían impulsado a las sociedades hacia el “progreso”, desplegando un parámetro universalista que contenía una serie de “estadios” o “etapas” a lo largo de una única vía al “desarrollo” y la “civilización”. Como es natural, Europa se concibió a sí misma en la cúspide de dicho parámetro, relegando a las demás culturas a posiciones inferiores que variaban, desde estadios un tanto más desarrollados —las culturas orientales, por ejemplo— hasta los niveles más bajos de la “evolución humana”, ocupados por las sociedades “salvajes” devastadas en América:

Este discurso de “Occidente y el Resto” influyó grandemente en el pensamiento de la Ilustración; proporcionó las imágenes que sirvieron de encuadre al desarrollo de la filosofía social de la Ilustración. Los pensadores de la Ilustración creyeron que había *tan solo un* camino a la civilización y al desarrollo social, y que todas las sociedades podían ser categorizadas o ubicadas como tempranas o tardías, bajas o altas, en una misma escala [...] Esta idea de un criterio universal de progreso modelado en Occidente, se convirtió en una característica de la nueva “ciencia social” a la que la Ilustración dio nacimiento (Hall [1992] 2013: 98-99).

Por ende, para Hall las nociones contrapuestas “noble/innoble” o “civilizado/primitivo” integraron una misma formación discursiva que caló profundamente en el pensamiento de la Ilustración, fenómeno particularmente europeo en el cual se sentaron las bases de lo que aceptamos como ciencia. Por ello, Hall concluye que la ciencia social de la Ilustración estaba destinada a reproducir dentro de su propio marco conceptual muchas de las preconcepciones y estereotipos desarrollados por el discurso de “Occidente y el Resto”. Los estudios sobre los americanos brindaron a los nuevos “científicos sociales” elementos inmejorables para sustentar un tipo de conocimiento que implicaba una cierta concepción de la historia y el progreso humanos, a través del cual se pretendía ubicarlos en los estadios “tempranos” o “primitivos” del desarrollo socio-económico.

Entonces, el proceso de consolidación del tipo de conocimiento asociado a la Ilustración europea es de importancia crítica para el presente pues, una vez suspendidas las explicaciones mitológicas y/o religiosas, fue ahí donde se comenzó a gestar la matriz de la ciencia social moderna todavía vigente. De dicha matriz habríamos recibido los criterios de una supuesta objetividad o cientificidad con respecto a los avances alcanzados en términos de la descripción y análisis de los comportamientos sociales, particularmente en aspectos materiales, sociológicos, económicos, culturales y ambientales. Sin embargo, para Hall la trampa está en las bases mismas que fundamentan dichas elucubraciones, desarrollándose una referencialidad mutua entre la Ilustración y el discurso de “Occidente y el Resto”:

La Ilustración, aspiraba a ser una “ciencia del hombre”. Era la matriz de la ciencia social moderna. Brindaba el lenguaje en el que la “modernidad” llegó a ser por primera vez definida. En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del “noble vs. el innoble salvaje” y de las “naciones primitivas y las naciones civilizadas”, que habían sido formuladas en el discurso de “Occidente y el Resto” (Hall [1992] 2013: 101).

De esta manera, como argumentara al respecto de la configuración del discurso de “Occidente y el Resto”, Hall considera que “el Resto” también ocupó un papel crucial en el proceso de formación de la Ilustración occidental, influenciando por esta vía a la configuración de toda la ciencia social moderna. En definitiva, los argumentos de Hall se concentran

en la certeza de que sin “el Resto” y sin los propios “otros” internos de Occidente, éste no podría haberse reconocido o representado a sí mismo en la cúspide de la historia humana y como el producto más elaborado de su evolución. Para Hall el “Otro” constituye el lado “oscuro”, olvidado, negado y reprimido, la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad.

De ahí que, puntualizando la persistencia y re-articulación de los discursos sociales, su capacidad de desdoblamiento y readecuación a las nuevas circunstancias históricas, Hall opina que el discurso particular de “Occidente y el Resto” se mantiene vigente en algunas categorías conceptuales, estereotipos contrapuestos y dualismos teóricos de la sociología moderna. Por ello, al respecto de su análisis de los planteamientos de la forma “patrimonial” de Weber y la noción del modo “asiático” de producción de Marx, Hall enfatiza que aun llegando a conclusiones distintas, estos autores comparten la característica de organizar sus argumentos en términos de las oposiciones generales, simples y contrastantes que caracterizan a la Ilustración y al discurso de “Occidente y el Resto”: civilizado-primitivo, racional-irracional, desarrollado-atrasado.

Sobre esta base, al centrar su atención en los argumentos de Marx acerca de las sociedades del modo “asiático de producción, Hall recuerda que éstos presuponen un determinismo esencialista, pues plantean que dichas sociedades no podían desarrollarse en dirección a un modo de producción “moderno” por carecer de ciertas precondiciones solamente identificables en el capitalismo occidental europeo. Ante ello, Hall cuestiona la suposición reduccionista que considera que únicamente los elementos dinámicos del capitalismo occidental hubieran podido generar el desarrollo en los términos hoy conocidos, lo que hace suponerse al “colonialismo capitalista” como una (lamentable) necesidad histórica para las sociedades colonizadas, ya que solo él permitiría destruir los modos “pre-capitalistas” de producción e “incluir” a todos los pueblos en la vía del “progreso” y la “civilización”.

Al contrario, lejos de plegarse a esta tendencia propia del marxismo ortodoxo, Hall puntualiza que tras la actual expansión global del capitalismo y la colonización occidental, en muchas partes del mundo las barreras pre-capitalistas y las condiciones de subdesarrollo de ciertos pueblos no han desaparecido, antes bien, se han profundizado y reforzado. Por tanto, de manera evidente y cruda, la colonización y el imperialismo *no* han promovido el desarrollo económico ni social de los supuestos pueblos “atrasados”, los cuales se mantienen esclavos de la marginación, la pobreza y el subdesarrollo.

La destrucción de las formas de vida alternativas no ha llevado a estas sociedades a un nuevo orden social. Muchas permane-

cen en el mandato de familias terratenientes, de élites religiosas, círculos militares excluyentes, y dictadores que gobiernan el acoso de la sociedad por medio de la pobreza endémica. La destrucción de la vida cultural autóctona a manos de la cultura occidental es, para la mayoría de ellos, una confusa bendición. Y a medida que las consecuencias humanas, culturales y ecológicas de esta forma de “desarrollo occidental” se hacen cada vez más obvias, es debatida con más urgencia la pregunta de si este es el único camino hacia la modernidad. El históricamente inevitable y necesario carácter progresivo de la expansión de Occidente hacia el Resto ya no es tan obvio como tal vez lo fue para algunos eruditos occidentales en algún momento (Hall [1992] 2013: 106).

En fin, como hemos visto, la crítica de Hall no se contenta con una descripción teórica banal e irrelevante, antes bien se sitúa en lo coyuntural para manifestar que el carácter “inevitable” de la versión eurocéntrica de la modernidad, así como sus efectos pretendidamente progresivos y liberadores, deben entrar en cuestionamiento en nuestros días y ser materia de profundos debates en las ciencias sociales contemporáneas.

CONCLUSIONES

A lo largo del artículo, revisamos los principales argumentos y reflexiones de Hall al respecto de la formación, consolidación y vigencia del discurso de “Occidente y el Resto”. Para Hall, este discurso forma parte de un proceso “global” que tuvo cruciales rasgos “externalistas”, es decir, que no podían ser explicados sin considerar la participación/invisibilización del “Resto”, como el lado “oscuro” y negado del proyecto moderno eurocentrado. En tal virtud, sin caer en los peligros de sobredimensionar el excesivo protagonismo del “Resto”, Hall puntualiza que si bien es necesario poner atención en las condiciones internas que operaron para la consolidación de la hegemonía “occidental”, el análisis de la participación del “Resto” en la formación política, económica y social de “Occidente” resulta elemental para comprender la “particularidad de Occidente” y, fundamentalmente, las formas de conocimiento asociadas a ella.

En apego a su inconfundible estilo intelectual, Hall nos ofrece una reflexión profunda que parte del rechazo a todo tipo de reduccionismos, así como a una simplificación maltrecha de un complejo contexto social. Para Hall, ningún determinismo unidimensional nos permitirá afrontar de manera adecuada las coyunturas de nuestro presente, por lo que, el estudio de la conformación del discurso de “Occidente y el Resto” debe contemplar la participación crucial del “Otro”, pero también

el reconocimiento de las circunstancias “internas” propias de occidente que contribuyeron a este proceso.

Al mismo tiempo, el reflejo de lo que algunos autores han denominado como el “contextualismo radical” de Hall, se expresa en su afán por posicionar lecturas críticas en el seno de las coyunturas fundamentales del presente, siendo la vigencia del discurso de “Occidente y el Resto” uno de los temas que animaron el desarrollo de su proyecto político-intelectual en sus últimos años. Sin ubicarse en posiciones extremas igualmente reduccionistas y/o deterministas, creemos que Hall consigue transformar los modos habituales por medio de los cuales entendemos/usamos categorías como: “Occidente”, “occidental”, “Otro”, “el Resto”.

Por tanto, las reflexiones de Hall al respecto del discurso de “Occidente y el Resto” nos han recordado que un discurso es una forma de “hablar de” o “representar” algo, una conjunción de ideas que finalmente conducen a la producción de un tipo de conocimiento específico que tiene influencias directas en las percepciones y prácticas sociales de la gente. Como dijéramos, el discurso constituye el camino mediante el cual el poder opera, por lo que sus consecuencias son tangibles tanto para aquellos que lo usan (“Occidente”) como para aquellos que se encuentran “sujetos” a él (el Resto).

La actualidad de los aportes planteados por Hall debe rastrear-se en la posibilidad de identificar los mecanismos de articulación que mantiene el discurso de “Occidente y el Resto”, en las lógicas de pensamiento que persisten en nuestra forma de entender y/o clasificar la agencia social, así como en la desarticulación de los supuestos y estereotipos fundamentales que sobreviven bajo formas distintas. Sin duda, como hemos pretendido sintetizar en este trabajo, lo que Hall entiende como el discurso de “Occidente y el Resto” continúa funcionando como una de las más poderosas herramientas de representación de la contemporaneidad, aquella que torna irrelevante y descartable a la “diferencia”.

Siendo, como Hall plantea, un “sistema de representación” y un “régimen de verdad” que ha determinado una forma de ver y construir el mundo, es indudable que el discurso de “Occidente y el Resto” sigue moldeando el lenguaje que empleamos para imaginar e imaginarnos. Las figuras de “Occidente” y de los “Otros”, así como los sentidos positivos y negativos asociadas a ellas, continúan influenciando gran parte de las prácticas y relaciones de poder que caracterizan a la coyuntura actual. En términos concretos, los lenguajes de inferioridad racial y superioridad étnica son deudores directos de este enfoque, cuya lastimosa y lacerante vigencia puede identificarse en el generalizado ambiente de confrontación que promueve la modernidad ensimismada. Así que, sin temor a equivocarnos, podemos concluir que lejos de ser una “forma-

ción” del pasado y de simple interés histórico, el discurso de “Occidente y el Resto” ha conservado protagonismo y en buena forma determina las bases fundamentales de nuestro mundo actual.

Por último, cuando Hall reflexiona respecto a la vigencia del discurso de “Occidente y el Resto”, no pretende alimentar las carreras, dossiers o el ego de una academia tradicional centrada en la elaboración de enrevesadas elucubraciones sin conexión con el mundo real. Al contrario, desde su propia condición como “marginal” de los centros académicos más representativos de la Inglaterra thatcherista, a lo largo de sus escritos y acciones Hall nos demuestra el respeto y compromiso irrenunciables que mantiene con su proyecto intelectual que es, a la vez, también político. Quizá por ello, siguiendo su entrañable ejemplo, los esfuerzos de reflexión sobre los efectos actuales del discurso de “Occidente y el Resto” no pueden agotarse en simples lecturas o descripciones teóricas, antes bien, deben animarnos a la construcción de prácticas políticas enfocadas a la desarticulación de los falsos supuestos y estereotipos esenciales que este discurso continúa articulando en nuestra vida concreta. Como hemos intentado mostrar, si la convicción política de Hall no lo llevó a defender un antiteoricismo radical, tampoco le permitió apostar por una fetichización de la producción teórica que se reduzca a una “interpretación objetiva de los hechos”. En el fondo, creemos que eso significa afrontar el discurso de “Occidente y el Resto” como paradigma de dominación/negación y “politizar la teoría” para emplearla como herramienta de comprensión/intervención situada.

BIBLIOGRAFÍA

- Hall, Stuart. [1992] 2013 “Occidente y el Resto: discurso y poder” en *Discurso y poder en Stuart Hall* (Huancayo: Imprenta Gráfica MELGRAPHIC).
- _____. [1996] 2010 “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite” en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- Restrepo, Eduardo 2013 “Presentación” en *Discurso y poder en Stuart Hall* (Huancayo: Imprenta Gráfica MELGRAPHIC).
- _____. [1997b] 2010 “El trabajo de la representación” (s/d)

CONVERGENCIAS ENTRE ESTUDIOS CULTURALES Y ECONOMÍA POLÍTICA DE LA COMUNICACIÓN Y LA CULTURA: UNA APROXIMACIÓN A PARTIR DE LOS APORTES DE STUART HALL

María Victoria Bourdieu

INTRODUCCIÓN

Gran parte de la teoría social de fines del siglo XX abordó cuestiones imprescindibles como sexualidad, trabajo, estructura, acción, ciudadanía, globalización y otros en los que se plantea a la/s cultura/s como lugar muy concreto en la trayectoria histórica, material y espiritual de una sociedad. En muchos de esos trabajos los medios masivos de comunicación ocupan una posición marginal. Si bien en la actualidad sí se reconoce su importancia, en general se propone su abordaje por vertientes diferenciadas: a) con base económica relacionada con las transformaciones institucionales y políticas; o b) asumiendo que sólo las diferentes “matrices culturales” de las audiencias son clave imprescindible de lectura; entre otras posibles intervenciones.

Considerando que gran parte de la cultura moderna es transmitida por los medios masivos de comunicación, estimamos imprescindible profundizar en aquellas líneas epistemológicas que ponen en relación los “estudios culturales”, por un lado, y la “economía política de la comunicación”, por otro. Existe en primera instancia una convergencia evidente entre ambas corrientes de pensamiento en cuanto insisten en la centralidad de los procesos ideológicos, de la ideología, de los subtextos, de los segundos significados (Mattelart, 2011); sin embargo en gran medida continuamos refiriendo a objetos y métodos de estudio diferenciados.

La economía política de la comunicación creció en torno al desafío de describir y examinar el significado de las instituciones (empresas y gobiernos) responsables por la producción, distribución e intercambio de las *mercancías* de comunicación y por la regulación del mercado de comunicación (Mosco 2006). Los economistas políticos de la comunicación han centrado sus análisis en los medios, la información y las audiencias como recursos, y han registrado las formas en que son empaquetados para convertirse en productos para la venta (Mosco, 2009).

Por su parte los estudios culturales se ocupan de describir las formas en que las prácticas culturales se producen en las formaciones sociales, cómo se reproducen o cómo aportan a la transformación de estructuras preexistentes. Así, favorecen el análisis de la construcción de los contextos y las matrices de poder que los sustentan teniendo como objeto la posibilidad de intervención para cambiar esos contextos y las relaciones de poder.

Aquí es importante señalar que existen algunas propuestas convergentes entre ambas posiciones que resulta imprescindible enunciar. Armand Matterlart, considerado uno de los fundadores de la economía política de la comunicación y la cultura plantea que: “Tanto los estudios culturales como la economía política de la comunicación proceden de una crítica a la sociología funcionalista y su mirada instrumental de los medios y el receptor, y a su propensión a dejar a los medios fuera de la estructura y a silenciar las determinaciones estructurales que afectan tanto a los medios como a los receptores” (2011: 157).

También afirma este autor que en sus primeros pasos compartían la idea de ruptura con el reduccionismo del marxismo ortodoxo ya que las posturas críticas de Raymond Williams, Edward P. Thompson y, luego, de Stuart Hall, se inscriben en los presupuestos que acompañaron la formación del proyecto de la economía política de la comunicación y de la cultura (Matterlart 2011: 158). Estos autores han abordado cuestiones relacionadas con el economicismo manifiesto del pensamiento marxista, pero sin perder de vista que éste no contempla adecuadamente la creciente importancia de las cuestiones culturales.

Más allá de este origen compartido, se manifiesta entre las décadas del ochenta y noventa una tensión entre ambas orientaciones teóricas que propone definir objetos de estudio diferenciados: en términos macroeconómicos que faciliten una mirada global para una de ellas, en tanto la otra se propone “un nuevo abordaje del proyecto de comprender las realidades sociales y las posibilidades humanas” (Grossberg, [2010] 2012: 30). La propuesta de recuperar la relación entre estudios culturales y economía política de la comunicación es relevante en tanto no se trata de perspectivas antitéticas, aunque sus derroteros hayan desviado sus irrenunciables convergencias. El punto aquí es que los aportes de

cada una de estas miradas facilitan la elucidación de dos cuestiones centrales: los regímenes de propiedad y control establecidos en las industrias culturales y su papel en la conformación del contenido cultural que ponen en circulación.

Nos proponemos en este trabajo apenas dar inicio al desafío de enunciar algunas convergencias entre ambos, recurriendo a los aportes de un pensador como Stuart Hall, de modo de acercarnos al abordaje de los estudios culturales desde una perspectiva contemporánea, teniendo especialmente en cuenta que los estudios culturales no son una disciplina, por el contrario su práctica es necesariamente interdisciplinaria para producir conocimientos útiles.

Stuart Hall, director en Birmingham del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, es una figura destacada en el desarrollo de elaboradas reinterpretaciones de pensadores fundamentales del posestructuralismo que facilitan hoy un especial abordaje de cuestiones culturales. La trayectoria biográfica e intelectual de Stuart Hall tiene características particulares que otorgan a su pensamiento la facultad de reflexionar desde otra óptica, transparentando el hecho de que todo pensamiento es “posicional”.

Con esta impronta iniciamos esta apuesta, a partir de la definición de conceptos como cultura, identidad cultural, identificación, con la intención de facilitar el abordaje interdisciplinario imprescindible a la hora de comprender las funciones comunicacionales que cumplen los medios masivos. Continuaremos proponiendo algunos modos en que la discursividad mediática facilita los procesos de sujeción y subjetivación en pos de propiciar una determinada ideología “naturalizada”, punto este en que confluyen las miradas tanto de los estudios culturales como de la economía política de la comunicación. A continuación veremos cómo los sistemas de representación abrevan tanto en la construcción de sentido a partir del lenguaje como en los contextos institucionales de regulación de la conducta. Luego, a partir de la “articulación” de las propuestas mediáticas con su carga ideológica y las identificaciones de las diferentes audiencias, expondremos la utilidad de conceptos como hegemonía, consentimiento y consenso para desentrañar esas posibles —aunque no determinadas— conexiones. A modo de cierre expondremos, como encuadre imprescindible para cualquier análisis de las configuraciones sociales, la necesidad del abordaje situado, contextualizado, sin certezas previas.

Esta aproximación facilitará luego, en otros trabajos, el estudio de las improntas comunicacionales y su posible instancia hegemónica y/o de consenso que aporte a: la elucidación de las relaciones estructuradas de poder insertas en las relaciones de propiedad y control; situar esas relaciones en un contexto histórico; y favorecer la comprensión del

modo en que las instituciones comerciales y públicas influyen sobre las prácticas discursivas.

CONFIGURACIÓN CULTURAL / IDENTIFICACIÓN / RECONOCIMIENTO

Proponer el estudio de las posibles identificaciones del público con las propuestas de los medios masivos requiere profundizar en las concepciones de identidad cultural, cultura e identificación, de manera de aportar a la reconstrucción del “reconocimiento” que se establece al momento de apropiarse de estos productos: “Más que de medios, la comunicación se nos hace hoy cuestión de mediaciones, esto es de cultura y, por lo tanto, necesitada no solo de conocimientos, sino de *reconocimiento*” (Martín Barbero 2008: 21; énfasis en el original).

Esta idea propone explicitar la “articulación” entre el imaginario mercantil y la memoria cultural que se recrea en los distintos géneros mediáticos en un tejido que conecta los intereses del capital en pos de mantener una hegemonía pero que, al mismo tiempo y en la misma operación, procura una experiencia de identidad que apela a *matrices culturales* de los grupos de audiencia. Es por ello que las propuestas de la industria cultural son tamizadas a través de estas mediaciones por las comunidades que transforman lo que ven en otra cosa, para apropiarlo de otra manera (Martín Barbero 2008: 22-23).

Aquí podemos obtener un primer y fundamental cruce entre estudios culturales y economía política de la comunicación. Hablamos de esa esfera que intercepta el interés económico político que los dueños y productores de medios parecen detentar con las identificaciones que los grupos de audiencia reconocen en las temáticas, estéticas y representaciones que constituyen las diferentes propuestas mediáticas. Parte de la obra de pensadores como Raymond Williams, inscriptos en los estudios culturales, puede ser leída como el intento de presentar las prácticas culturales como prácticas materiales, de allí la importancia acerca de la producción y el contenido culturales. Así lo plantea Alejandro Grimson en un reciente artículo: “Entre las principales variables que inciden en el funcionamiento de la economía y la política se encuentran las dimensiones culturales” (2013: 8).

El análisis de las instituciones mediáticas propuesto por la economía política de la comunicación se centra en su constitución, su devenir histórico, su pregnancia ideológica, su articulación con el poder político. El propio Hall plantea que

aquellas personas que trabajan en los medios de comunicación están produciendo, reproduciendo y transformando el campo mismo de la representación ideológica. Se encuentran en una

relación diferente con la ideología en general que otros que producen y reproducen el mundo de mercancías materiales y que están, sin embargo, inscritas por la ideología también ([1985] 2010: 207).

Ahora bien, también resulta relevante comprender el modo en que los productos mediáticos establecen conexiones con los grupos de audiencia. Sin perder de vista que los medios masivos en nuestras sociedades capitalistas persiguen objetivos económicos mediante, por ejemplo, la venta de publicidad, es menester que logren captar la atención de los públicos a través de diferentes estrategias. En todos los casos deben apelar a la identificación que los grupos de audiencia logran con sus productos.

La posibilidad de acercamiento a las identificaciones es materia de los estudios culturales que realizan un incuestionable aporte en este sentido. Es por ello que Stuart Hall plantea la necesidad de hablar de *identificación* antes que de identidad, ya que para él esta última nunca se constituye en algo acabado, completo. Podemos apropiarnos de la diferenciación entre “configuración cultural” e “identificación” propuesta por Alejandro Grimson (2012). Conforme su definición la configuración cultural involucra las prácticas, los significados, las creencias aprendidas desde el nacimiento, mientras que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo fundados en intereses compartidos. Esta distinción inicial es importante porque no existe coincidencia probada entre las fronteras de las configuraciones culturales con las de la identidad. Así, puede existir una fuerte identificación entre todos los miembros de un grupo social de procedencias culturales diversas (Grimson, 2012: 137-139). Si bien existen prácticas o rituales que intersectan configuraciones culturales con identificaciones, el autor plantea la necesidad de no confundir estos conceptos porque la adopción de prácticas, vocablos o costumbres no necesariamente establece un reconocimiento identitario con los colectivos fundadores de esos rituales.

Un concepto sustantivo para abordar las construcciones matriciales que facilitan la identificación es el de “etnicidad” postulado por Hall: “En mi terminología todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos” (1998: 228). Considera entonces el autor que las identidades étnicas son cruciales para la subjetivación tanto como la clase, el género, la nación, etc. Es parte de la constitución subjetiva que produce una situacionalidad determinada en el mundo. Uno de los enfoques metodológicos que propone Hall para pensar la etnicidad es la centralidad del análisis del factor

cultural, entendiendo la cultura como el “[...] terreno concreto y real de las prácticas, representaciones, lenguajes y costumbres de cualquier sociedad histórica en particular. También las formas contradictorias del ‘sentido común’ que se han enraizado y que han ayudado a darle forma a la vida popular” ([1986] 2010: 283-284). La cultura para Hall se produce más como una trayectoria generacional que como una tradición inalterable, más como rutas que como raíces. “La cultura se produce con cada generación, reproducimos nuestras propias identidades en el futuro en lugar de simplemente heredarlas del pasado” (2004: 40).

Hall ([1992] 2010) distingue tres momentos referidos a la conformación del sujeto vinculados a épocas históricas determinadas, a paradigmas epistemológicos distintos: el sujeto de la Ilustración, el sujeto sociológico y el sujeto posmoderno. Asumir estas concepciones del sujeto y su correlación cronológica establece también el fundamental reconocimiento de la imposición de diferentes posiciones paradigmáticas que relacionan el desarrollo del pensamiento teórico e instalan vertientes unilaterales de pensamiento social.

Es importante considerar los momentos en que se postulan estas miradas sobre la identidad, ya que no puede escindirse la correspondencia entre teorías sociales y miradas de mundo que se constituyen en dominantes en un determinado momento de la historia. Por ello resulta relevante y constitutivo del pensamiento enmarcado en estudios culturales la propuesta de considerar los conceptos enunciados *vis a vis* con la narrativa de Occidente como “versión de la historia” que nos contamos a nosotros mismos.

En definitiva, no es que el modo en que se constituyen “identidad” e “identificación” haya cambiado en el transcurso de los últimos tres siglos, sino el modo en que se piensa en ellas. Quizás, supone Hall (y compartimos el supuesto) hemos adaptado su definición en pos de sostener diferentes andamiajes teóricos que posibiliten y sostengan un único modo de contar las identidades que facilita su homogenización y, así, aglutinarlas en una astuta y eficiente comunidad indiferenciada. Sin embargo Hall plantea: “la identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía” ([1992] 2010: 365).

La inminente ruptura de la concepción de identidad requiere la consideración de que es la propia identidad la que no cuenta con una constitución definida¹. En tanto la identificación opera como clave de *reconocimiento* del sujeto que movilizan algunas construcciones me-

1 “Las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados”. “Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento” (Hall [1992] 2010: 351).

diáticas y no otras. Entonces, además de las improntas comerciales de las instituciones de la comunicación es imprescindible deshilar también esas claves identificatorias para dar cuenta de las formaciones sociales que las producen.

DISCURSIVIDAD / IDEOLOGÍA

Ahora bien, las narrativas de nosotros mismos no son producto exclusivamente de nuestras propias definiciones, resultan también de la conjunción de dos procesos: el de *sujeción* y el de *subjetivación* que se establecen como concreción de la articulación entre los discursos y prácticas que constituyen la posición de sujeto y los procesos de reproducción de subjetividades. Es decir, existe una instancia externa al sujeto que participa activamente al momento de definir una particular identificación (si bien ya hemos dicho que la misma no es fija sino transitoria).

Aquí se trata de un proceso en el que intervienen las reglas del lenguaje y el discurso en un determinado momento pero que lejos de cerrarse en su universo codificado, habilita la apertura al contenido cultural que permite reforzar o desplazar significados. La instancia que habilita ese proceso es la representación de la que nos ocuparemos más adelante, aunque conviene adelantar aquí que la representación para Hall es la producción de sentido a través del lenguaje y permite, conforme se despliegue, establecer el dominio simbólico de la vida. En tanto la representación tiene el poder de marcar, clasificar y asignar, es en este campo donde se pueden cristalizar las operaciones ideológicas y hegemónicas.

El concepto largamente discutido de “ideología” establece algunas cuestiones fundamentales de cualquier análisis cultural. Plantea Hall que ideología: “[...] refiere a aquellas imágenes, conceptos y premisas que proporcionan los marcos de pensamiento a través de los cuales representamos, interpretamos, entendemos y ‘le damos sentido’ a los aspectos de la existencia social” ([1981] 2010: 299). Entonces la ideología es siempre un proceso, mediado por el lenguaje, de producción de significados que se construye conforme la posición situacional del sujeto. Ahora bien la ideología para Hall se construye en lo discursivo pero reviste una materialidad en las prácticas. De la misma manera que no hay una práctica social por fuera del discurso, toda práctica social está inscrita en la ideología.

Hall niega el postulado althusseriano sobre la ideología como garante de la reproducción de las relaciones sociales de producción dominantes. Si bien a través del lenguaje se establece una forma particular de poder y dominación, también es condición de posibilidad de nuevos procesos que permitan generar otras consciencias y concepciones del

mundo. También alerta respecto del uso del término ya que, a partir de Althusser, la concepción ideológica se opondría a una “verdad” que siempre está por fuera de ella; sin embargo esta precaución no obsta la propuesta que realiza Hall sobre “reconstrucción” del concepto. Para Hall la concepción respecto de la “falsa conciencia” althusseriana es, probablemente, la concepción más ideológica de todas:

Es en los sistemas de interpretación de la cultura y a través de ellos que ‘experimentamos’ el mundo: la experiencia es el producto de nuestros códigos de inteligibilidad, nuestros esquemas de interpretación. Consecuentemente no hay experiencia fuera de las categorías de la representación o la ideología [...] Aquí nos encontramos más que nunca bajo la influencia de las estructuras altamente ideológicas: el sentido común, el régimen de lo “dado por sentado”. El punto en que perdemos de vista el hecho de que el sentido es una producción de nuestros sistemas de representación es el punto en el cual caemos, no hacia la Naturaleza sino hacia la ilusión naturalista: la altura (o profundidad) de la ideología ([1985] 2010: 208-209)

Entonces, más allá de las críticas que se le han realizado al término “ideología”, muchas de ellas atendibles, cabe señalar que puede considerarse que el poder de la ideología resulta de su capacidad de significar, de dar un determinado sentido que naturaliza una situación de dominación: “[...] un poder ideológico: el poder de significar eventos de una manera particular” (Hall [1982] 2010: 168). Hall destaca uno de los efectos ideológicos: la operación mediante la que se construye, a partir de subjetividades individuales, totalidades ideológicas del orden de “comunidad”, “nación”, “opinión pública”, “consenso”, “interés general”, “voluntad popular”, “sociedad”, “consumidores ordinarios” ([1977] 2010: 242-243). Esta operación en particular tiene como aliados estratégicos a los medios masivos de comunicación que discursivamente facilitan la lectura de posiciones colectivas en contextos o coyunturas específicas. Consideramos que en esta instancia se plasma una de las convergencias fundamentales entre los estudios culturales y la economía política de la comunicación y la cultura. La/s identidad/es siempre en construcción que Hall propone se ve/n “interpelada/s” por construcciones discursivas tendientes a imponer “una” mirada de mundo.

En las últimas décadas los estudios de consumo cultural se han centrado en las audiencias como punto de partida y de llegada, tendiendo a desentenderse, casi por completo, de las constricciones estructurales que determinan toda producción cultural, especialmente si se plantea en el marco de las industrias mediáticas (Sierra 2011). Para Ar-

mand Mattelart (2011) los estudios culturales de segunda generación a partir del “giro etnográfico” instalaron la consagración de la “recepción activa” de las audiencias, que deja de lado la cuestión — fundamental — de la existencia y funcionamiento de las industrias culturales. La mirada en la recepción creativa de las audiencias sustituyó variables macrosociológicas por cuestiones de subjetividad de nivel micro, omitiendo el proceso general de (re)producción sociocultural.

Pero al poner el foco en los modos y las particulares lecturas que hacen las audiencias de los productos mediáticos, se omite remarcar que existe otro proceso, el de producción, que también tiene sus características distintivas en cuanto a la voluntad de imponer un determinado sentido —que puede o no ser recuperado por el público— y que, en general, propone una concepción hegemónica de la sociedad. No se puede, entonces, definir los modos en que las audiencias se apropian de los productos mediáticos, sin señalar que las opciones que tienen están limitadas, reducidas y conformadas a partir de las ofertas sesgadas que se encarnan en los propios medios. Soslayar esa conformación dominante podría traer como consecuencia una apreciación distorsionada del poder de las audiencias, ya que éste está constreñido, limitado y orientado por la oferta. Así los economistas políticos de la comunicación se alejan de las conclusiones reivindicatorias de las audiencias y plantean la existencia de efectos negativos de los medios en tanto reproductores y legitimadores de estructuras económico-políticas de dominación.²

Algunas corrientes de la economía política de la comunicación y la cultura plantean la necesidad de aplicar el enfoque teórico metodológico de “circuito de cultura” elaborado por Hall desde una perspectiva interdisciplinaria que articula herramientas de la economía, la historia, la antropología y la sociología con la comunicación. El modelo teórico metodológico de circuito cultural ofrece la posibilidad de construir un objeto de estudio que comprende la cultura como un aspecto de las prácticas sociales que constituyen las formaciones sociales. Entre los diversos momentos que constituyen el circuito cultural se incorpora la etapa de regulación, la cuestión normativa respecto de un determinado objeto cultural. Es allí, dice Herschmann donde “el poder asume una posición central y la acción del sujeto pasa a ser pensada en relación a los distintos procesos de control social —ausentes en la mayoría de los estudios que se restringen a la recepción o producción—” (2011: 182).

El aporte metodológico del “circuito de cultura” de Stuart Hall involucra, como instancia relevante de la investigación, el análisis del modo en que las propias instituciones mediáticas sirven para ofrecer

2 Cfr. Lozano (2008), Sierra (2011), Herschmann (2011), entre otros.

una gama limitada de sentidos en tanto, para él, los medios masivos constituyen la principal institución ideológica del capitalismo contemporáneo (Hall ([1977] 2010). Los medios parecen reflejar la realidad cuando, en verdad, la están construyendo. Resulta esclarecedora su postura en cuanto a que la esencia de la hegemonía reside en aglutinar mediante una construcción cultural más o menos homogénea, una diversidad de identidades grupales que constituyen una sociedad en un determinado tiempo y lugar (Hall 1991). Y esta es una clara convergencia entre ambas escuelas que establece un innegable punto de partida común.

Pero si bien existe esta tendencia homogeneizante en las posiciones ideológicas dominantes, para la construcción de la unificación es imprescindible la conformación de un “otro” ya que éste es esencial para anclar el significado. La construcción del “otro” es fundamental al momento de constitución del sí mismo (Hall [1997a] 2010). A partir de marcar la diferencia se puede establecer un orden simbólico que aporta a esas matrices culturales ya mencionadas.

Aquí se plantea como práctica representacional para la construcción del “otro” a la estereotipificación que funciona esencializando, reduciendo, naturalizando, haciendo oposiciones binarias respecto de “otros” imprescindibles a la hora de imponer una *pertenencia naturalizada* que ocuya la fragmentación y las individualidades. Esta práctica en particular pone en evidencia el poder de la representación. El estereotipo como practica significativa “[...] reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la Naturaleza” (Hall [1997a] 2010: 429).

Con una mínima operación analítica y sin ahondar demasiado en recursos semióticos podemos postular que la estereotipación es una práctica significativa ampliamente utilizada en los medios latinoamericanos. Los estereotipos a los que se recurre son de variada raigambre y moralidad, pero siempre establecen concepciones que el “sentido común” propone y las audiencias parecen compartir, aunque no siempre acríticamente. Esta confirmación reconoce, una vez más, la importancia de afrontar el análisis de contenido mediático con la impronta interdisciplinar de los estudios culturales y la economía política de la comunicación.

REPRESENTACIÓN

En “El trabajo de la representación” Hall ([1997b] 2010) aborda la cuestión de la representación aportando innovadoras perspectivas que facilitan la aplicación de viejas categorías a los análisis actuales. Para dar un apropiado encuadre, sitúa la representación como conexión entre el sentido con el lenguaje y la cultura; y recupera tres diferentes perspectivas teóricas. Antes de abocarse a la presentación de estas

teorías, Hall plantea su visión en torno a la importancia de la representación como producción de sentido de los conceptos en nuestra mente mediante el lenguaje.

El sentido, dice Hall, es construido por el sistema de representación. Es construido y fijado por un código, por eso tanto sentido como lenguaje y representación son elementos críticos para el estudio de la cultura. Establecida entonces la importancia de abordar estas cuestiones en el marco de estudios culturales, inicia en “El trabajo de la representación” la descripción de tres de las teorías de la representación: enfoques reflectivo, intencional y constructivista. El *enfoque reflectivo*, plantea al signo como reflejo de los objetos o ideas tal como existen en el mundo. Aquí la propuesta implica que existe una relación de correspondencia entre el signo y los objetos que representa.

El segundo, el *enfoque intencional*, es aquel en que las palabras (los signos) significan lo que el autor pretende que signifiquen. En este caso, la dificultad que se plantea es la omisión total de la “interpretación”, ya que deja toda la carga del discurso en su producción dando por sentado que quienes escuchan o leen el mensaje tendrán la misma interpretación. Por último, el *enfoque constructivista*, al que suscribe Hall, plantea que somos nosotros los que construimos el sentido usando dos sistemas de representación: conceptos mentales y signos. El sentido aquí depende de la función simbólica del signo más allá de su cualidad material. Es importante resaltar aquí que los sentidos *son* en el mundo social y material, con efectos reales y sociales.

Hall comparte las posiciones de semiólogos ampliamente reconocidos. Así por ejemplo Umberto Eco afirma: “la semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación; tiende a demostrar que bajo los procesos culturales hay unos sistemas; la dialéctica entre sistema y proceso nos lleva a afirmar la dialéctica entre código y mensaje” (Eco 1975). De allí la importancia que se asigna a la representación:

[...] la representación es una noción muy distinta a la de reflejar. Implica el trabajo activo de seleccionar y presentar, de estructurar y moldear: no meramente la transmisión de un significado ya existente, sino la labor más activa de *hacer que las cosas signifiquen*. Era una práctica, una producción de sentido: lo que llegó a ser posteriormente definido como una “práctica significante”. Los medios eran agentes significadores (Hall [1982] 2010: 163).

Como ya dijimos encarar los análisis culturales desde el concepto de representación facilita la lectura ideológica, pero especialmente involucra

la posibilidad de descifrar las operaciones que proponen homogeneizar las ideas y pensamientos de distintos grupos de interlocutores.

Ahora bien, al ser la cultura de naturaleza interpretativa no existe un momento final de cristalización que revele una verdad absoluta. Las interpretaciones son seguidas siempre por otras interpretaciones, pero para este análisis no es suficiente el estudio del lenguaje, se debe analizar el discurso como sistema de representación. Foucault plantea al discurso de un modo diferente al lingüístico, como concepto tanto del lenguaje como de la práctica: el discurso que construye el tópico, excluye y restringe otros modos de hablar y relacionarnos con el tópico y construir conocimiento sobre él mismo.

Nuevamente y con concepciones teóricas de diferente raigambre nos encontramos navegando en aguas compartidas con la economía política de la comunicación en cuanto para ella son las instituciones de la comunicación —que asumen la construcción discursiva— un objeto de estudio primordial. Por su parte los estudios culturales requieren la decodificación de los distintos modos de representación en tanto favorecen un determinado orden de la vida social. Si bien corresponde aquí subrayar que las teorías críticas que formulan autores como Armand Mattelart proponen miradas relacionadas con instancias globales, en nuestro caso resulta indispensable señalar que, sin perder de vista el proyecto peculiar de globalización que se promueve como universal, lo que proponemos es el análisis situado del modo de representación que adoptan los medios masivos de comunicación en un momento y lugar particulares.

ARTICULACIÓN

Entendemos aquí “articulación” tal como la plantea Hall ([1985] 2010) como *unidad en diferencia*. Se trata de desvelar la operación mediante la cual dos términos diferentes se ensamblan conformando una unidad compleja. La posibilidad de que esto ocurra no está determinada, no se trata de cadenas causales inevitables e invariables. Tampoco los términos que participan tienen un destino convergente por su propia naturaleza. Se trata de explicitar el modo en el que se constituye esa unidad en un momento y lugar determinados, un análisis situacional.

La articulación que postulamos analizar en este caso es aquella que se produce entre propuesta mediática e identificación de las audiencias. Tal como lo plantea Hall “en el análisis cultural la interconexión de las estructuras y procesos sociales con las estructuras formales y simbólicas es absolutamente crucial” ([1973] 2004: 217). Para este objetivo es valioso el acercamiento semiótico sobre el lenguaje de los distintos medios y la “conexión” que se imprime con la lógica de las culturas en una situación particular.

Como ya dijimos, Umberto Eco (1975) sostiene que la cultura puede ser enteramente estudiada bajo un punto de vista semiótico. Pero, si bien este abordaje semiótico es, según este autor, sustantivo para el análisis de los procesos culturales en tanto procesos de comunicación, existen elementos extrasemióticos, circunstanciales, tanto en la producción de los mensajes como en los procesos de recepción. Estas circunstancias se presentan como el *conjunto de la realidad* que condiciona la selección de códigos y sub-códigos, ligando los procesos de codificación y descodificación con su propia presencia. La *circunstancia* es, entonces, el complejo de condicionamientos materiales, económicos, históricos y culturales, en el cuadro de los cuales se produce la comunicación. Y es en esta instancia que el aporte del investigador se hace relevante, en tanto permite evidenciar la existencia de particulares articulaciones entre *circunstancias* y utilización de códigos.

La pregunta que signa este derrotero es pues aquella que refiere al cruce, a la conexión, a la “articulación” que se produce entre identidades culturales e identificaciones (siempre en proceso de construcción) con el discurso mediático contextualmente situado. No perdemos de vista que ésta es una de las articulaciones posibles al momento del análisis, sin ninguna duda en las convergencias entre economía política de la comunicación y los estudios culturales, existen otras instancias de abordaje que resultan pertinentes e imprescindibles relacionadas, por ejemplo: con los contextos normativos que cada sociedad establece para sus medios masivos; con las particulares historias institucionales de las empresas productoras de contenidos; con los modos en que se incorporan y democratizan los avances tecnológicos en los soportes mediáticos, etc., que no pueden quedar fuera del análisis situado en pos de descubrir posibles articulaciones.

HEGEMONÍA, CONSENSO, CONSENTIMIENTO

Aquí encontramos otra correspondencia con las propuestas de la economía política de la comunicación y la cultura, en tanto la representación que se conforma en los medios de comunicación masiva, especialmente aquellos cuya propiedad está en manos de empresas oligopólicas en entornos nacionales e internacionales, opera en pos de sostener una determinada dominación consensuada (o consentida para Hall) constituida en hegemonía.

Según Armand Mattelard, cada época histórica y cada tipo de sociedad presenta una peculiar configuración comunicacional que siempre produce un concepto *hegemónico* de comunicación. Hegemonía, para los contemporáneos estudios culturales, es una relación, no de dominación por medio de la fuerza, sino de consentimiento por medio del liderazgo político e ideológico. Es la organización del consentimiento.

Especialmente interesante esta perspectiva que abona la idea de que no se trata del dominio mediante la coerción por parte de una clase y en torno a una especial esfera de poder. Se trata de la configuración de un bloque histórico que genera, de un modo no violento, el acuerdo de aquellas fracciones o clases alejadas de las esferas de poder. Ese bloque establece su poder para liderar y organizar la población en un proceso permanente e inestable. Hall habla de consentimiento y no de un consenso tácito y poco negociado en torno a la “integración”. Del mismo modo para Grossberg (2004) no es lo mismo el “consenso” que la “hegemonía”. Para este autor existe una trayectoria de posible fluctuación entre la lucha por el “consenso ideológico” y la lucha por la “hegemonía”.

Como vimos, en el primero de los casos lo que se plantea —y generalmente se consigue— es un acuerdo sobre una visión de mundo, la construcción de un sentido particular de la “realidad”. En cambio la hegemonía busca la aceptación de la desigual distribución de poder, de riqueza o libertad, en definitiva *consentir* una determinada estructura de mando y control (Grossberg 2004: 52). Estos conceptos, diferentes de por sí, remiten a una especial circunstancia de intercambios. Consensuar expresa más una instancia de acuerdo en la que existen ventajas y desventajas negociadas para todos los actores. Consentir implica aceptación consciente, subordinación reflexiva, la idea del “mal menor”.

En nuestro análisis esta diferenciación resulta sustantiva. Tanto la economía política de la comunicación y la cultura, como otras perspectivas teóricas en los análisis mediáticos plantean la tendencia hegemónica en las sociedades occidentales a partir de la impetración del capitalismo. Sin embargo creemos que ese aporte puede modificar esa tendencia. En términos generales aunque situados (hablamos de medios de comunicación en América Latina) la propuesta mediática aporta a la generación de “consenso ideológico” ya que propone una visión de mundo homogeneizante, que estimula y favorece la adscripción a un “sentido común” de escasa reflexión. Sólo en específicas circunstancias plantea una instancia indelegable de control en un grupo determinado, construyendo una “realidad” funcional al “mal menor”.³

3 Me planteo aquí construcciones mediáticas relacionadas con golpes de Estado, pujas electorales, propuestas privatistas, intervenciones en las políticas económicas de organismos como el Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc. En estos casos las audiencias conocen o perciben los alcances de esas intervenciones, por eso es fundamental la construcción discursiva de los medios en pos de ponderar las virtudes de esas intervenciones y aportar a la obtención del *consentimiento* imprescindible para operar la profundización de la dominación.

PARA SEGUIR PENSANDO

Es sobre las probables correspondencias entre discursos mediáticos, conformaciones empresariales y consensos sociales que queremos centrarnos, dilucidar su existencia y, en todo caso propiciar la reflexión en cuanto a desmontar su andamiaje. Es importante aquí plantear que no tenemos, por el momento, certeza sobre la existencia de estas correspondencias. Es imprescindible el despojo tanto de aquellas propuestas esencialistas que plantean la correspondencia sistemática entre las condiciones materiales y las prácticas simbólicas postulada por el determinismo, como de su opuesto teórico que encarnizadamente afirma la autonomía de lo simbólico desmontando cualquier relación con las condiciones materiales. Stuart Hall desarrolla una crítica a ambas concepciones que desafía al investigador al afirmar que “[...] lo que hemos descubierto es que *no necesariamente hay correspondencia*, lo cual es diferente; y esta posición representa una tercera posición” ([1985] 2010: 197).

Cabe señalar que, si vamos a adscribir en alguna medida las propuestas de Stuart Hall, debemos incorporar de manera preliminar su postura respecto del *contextualismo radical* que implica la idea de *situacionalidad* sin negar las dimensiones materiales y simbólicas que deben ser especialmente consideradas pero “sin garantías”, sin las certezas de los reduccionismos ni determinismos establecidos de antemano que han marcado gran parte del desarrollo teórico del siglo XX (Hall 2010, Grossberg 2009, 2012, Restrepo 2010, Grimson 2012). Resulta entonces una interpelación contundente ya que sólo un análisis situado, histórico y casuístico permitirá afirmar la existencia o no de la relación entre materialidad e ideas en los productos comunicacionales. Este aporte no se circunscribe a la construcción de un mapa que referencie una configuración dada, propone que ese conocimiento estimule la efectiva intervención del intelectual para la transformación de lo social.

No pretendemos en este breve trabajo concretar las convergencias entre estudios culturales y economía política de la comunicación y la cultura. Sin embargo tenemos la convicción que, a partir de la imprescindible conceptualización halliana, hemos hecho algunos avances en cuanto a la imperiosa necesidad de pensar al mundo *sin* esferas totalizantes y *con* miradas situadas y contextualizadas radicalmente.

BIBLIOGRAFÍA

Eco, Umberto 1975 *La estructura ausente* (Barcelona: Lumen).

Grimson, Alejandro 2013 “El desafío de la justicia cultural” en *Voces en el Fénix* (29): 6-9.

- _____ 2012 *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores).
- Grossberg, Lawrence [2010] 2012 *Estudios culturales en tiempo futuro* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- _____ 2009 “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, constructivismo y complejidad” en *Tabula Rasa* (10): 13-48.
- Hall, Stuart 2007 “Through the prism of an intellectual life”. En: Brian Meeks (ed.) en *Culture, Politics, Race and Diaspora* (Kingston: Ian Randle Publishers).
- _____ 2005 *Da diaspóra. Identidade e mediações culturais* (UFMG: Belo Horizonte).
- _____ 2004 Entre consenso y hegemonía: notas sobre la forma hegemónica de la política moderna en *Tabula Rasa* (2): 49-57.
- _____ 2004 “The ironies of history: an interview with Stuart Hall by Annie Paul” en *Revista Hum.* (36): 22-57.
- _____ 1998 “Subjects in history: making diasporic identities” en W. Lubiano (ed.) *House that Race Built* (Nueva York: Vintage).
- _____ [1997a] 2010 “El espectáculo del ‘Otro’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP-/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1997b] 2010 “El trabajo de la representación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP-/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1992] 2010 “La cuestión de la identidad cultural” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP-/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 1991 “Old and new identities, old and new ethnicities” en Anthony King (ed.) *Culture, Globalization and the World System* (Londres: Macmillan Education).
- _____ [1986] 2010 “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP-/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).

- _____ [1985] 2010 “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1983] 2010 “El problema de la ideología: el marxismo sin garantía” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____. [1982] 2010. “El redescubrimiento de la ‘ideología’: el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 155-191. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____ [1981] 2010 “Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1977] 2010 “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1973] 2004 “Codificación y descodificación en el discurso televisivo” en *Cuadernos de Información y Comunicación* (9): 210-236.
- Herschmann, Micael 2011 “Nuevos enfoques para las nuevas prácticas socioculturales” en Luis Albornoz (ed.) *Poder, medios, cultura* (Buenos Aires: Paidós).
- Lozano, J.C. 2008 “Consumo y apropiación de cine y TV extranjeros por audiencias de América Latina” en *Comunicar. Revista científica iberoamericana de comunicación y educación* N° 30 (15): 67-72.
- Martín Barbero, Jesús 2008 “Comunicación y cultura: unas relaciones complejas” en Daniel Olivera Pérez y Maikel Pérez Alonso (comp.) *Comunicación Social. Análisis de Medios (I.)* (La Habana: Editorial Félix Varela).
- Mata, María 2006 “La investigación en comunicación en Argentina: deudas y desafíos” en *Revista Argentina de Comunicación* N°1 (1): 57-66.

Mattelart, Armando 2011 “Estudiar los comportamientos, consumos, hábitos y prácticas culturales” en Albornoz L., *Poder, medios, cultura* (Buenos Aires: Paidós).

Mosco, Vincent 2009 “La economía política de la comunicación: una tradición viva” en la Conferencia inaugural del *VII Congreso Internacional ULEPICC*, Universidad Carlos III de Madrid.

_____ 2006 “La economía política de la comunicación: una actualización diez años después” en *Cuadernos de Información y Comunicación* (2). Universidad Complutense de Madrid.

Restrepo Eduardo 2010 “Respuestas a un cuestionario” en Nelly Richard (ed.) *En torno a los estudios culturales* (Santiago de Chile: Arcis-Clacso).

Sierra, Francisco 2011 “Consumo cultural y poder mediático” en Luis A Albornoz (ed.) *Poder, medios, cultura* (Buenos Aires: Paidós).

LOS ESTUDIOS CULTURALES EN LA CONTINGENCIA PARA REPENSAR A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

María Elisena Sánchez Román

La intención de este artículo es la exposición de algunas características sobre los estudios culturales para invitar a otros a su reflexión, pero también a su desarrollo. Recorro a Stuart Hall, principalmente, porque es difícil comprender los estudios culturales sin uno de sus pilares. De manera general, se plantea una reflexión teórica a partir de los conceptos básicos de contexto, articulación y coyuntura; pero también de la relación entre cultura y poder, a partir de la problematización que realizó Hall sobre el estudio de la comunicación en su texto *codificar-decodificar*.

UNA APROXIMACIÓN DESDE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La cultura es un punto de partida crucial para comprender la importancia de los estudios culturales, particularmente a partir de la tensión que provocan los distintos significados de ésta (Grossberg, 2010). Se trata de entender la cultura como vida social pero también como prácticas y procesos que dan sentido, que producen significados y juicios de valor.

Stuart Hall desarrolló varias investigaciones sobre la cultura popular y su trabajo sobre el llamado *thatcherismo* es ampliamente conocido. Seguir a uno de los pilares del llamado grupo de Birmingham ha resultado una tentativa para muchos en el afán de asirse a un método, una forma de trabajar y hacer “correctamente” estudios culturales; sin

embargo, Hall mismo explica la imposibilidad de esto porque no hay una fórmula para hacerlos, no hay una vía correcta que pueda funcionar siempre de la misma manera: “Si hay algo que aprender de los estudios culturales británicos es: la insistencia de que los estudios culturales tratan siempre sobre la articulación —en diferentes contextos, desde luego— entre cultura y poder. Estoy hablando en términos de la formación epistemológica del campo, no en el sentido de la práctica de los estudios culturales” (Hall, 1996: 395).

La diversidad en el método es una de sus distinciones y no pueden pensarse como una disciplina o un campo de estudios homogéneo, tienen que desarrollarse en la ruptura, la contradicción, el antagonismo, siempre problematizando,

Los estudios culturales siempre han vivido de la tensión en el interior del sujeto, así como fuera de él, en el campo, en la cultura, entre diferentes culturas, entre diferentes tradiciones académicas, entre diferentes posiciones teóricas [...] Antagonismo es la única manera en la que el incesante terreno contradictorio de la producción cultural y articulación puede comprenderse y asirse, dentro de las reflexiones teóricas (Hall, 1996: 404).

Pero es la cultura que destaca en la diversidad de los estudios, porque se problematiza al reconocer que está imbricada con todas las prácticas sociales y es la suma de sus interrelaciones. Analizar la cultura es intentar “descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones” (Hall, [1984] 2010: 32), de una u otra manera está relacionada al poder y esto es lo que se busca describir. Es en la cultura donde se produce y lucha por el poder, un poder que no se entiende necesariamente como dominación sino como “la relación de fuerzas siempre desiguales puestas al servicio de los intereses de determinadas fracciones de la población” (Grossberg, 2010: 81).

Surge otra característica: hacer estudios culturales implica una actitud, es ir más allá de la teoría porque no se trata de usarla como una fórmula ni el fin último, es su desarrollo. Se trata de “describir e intervenir en los modos con que “textos” y discursos (o prácticas culturales) se producen, se insertan y operan en la vida diaria de los seres humanos y de las formaciones sociales, para reproducir, combatir y quizás, transformar, las estructuras existentes de poder” (Grossberg, 2010: 81).

Es una invitación a estudiar situaciones concretas y ayudarnos de la teoría para comprenderlas en un momento determinado. Hablamos, pues, de momento histórico y coyuntura. El compromiso radica en la acción política, intervenir socialmente: para Hall “la teoría debe dar cuenta de la complejidad de las coyunturas para generar intervenciones

políticas mucho más adecuadas. La teoría importa en tanto activa el deseo de transformar el mundo” (Restrepo, Walsh y Vich, 2010: 13).

Por ejemplo, en su texto *La cultura, los medios de comunicación y el efecto ideológico*, Hall ([1977] 2010) expone algunas de las maneras en las que se relacionan la cultura y el poder. Primero destaca la idea de cultura dominante, desarrollada por Raymond Williams, para explicar que existe un sistema central de prácticas, significados y valores —dominantes y efectivos— que son organizados y vividos en determinado periodo. Se trata de un sistema dinámico en el que los agentes —como los medios de comunicación— eligen y enfatizan ciertos significados y valores disponibles a través de los cuales las personas viven sus propias condiciones.

El sistema se hace y rehace de manera continua para “contener” los significados, prácticas y valores que se oponen. Siempre hay más sistemas de significados y valores que los incorporados al sistema central, entonces el dominio se realiza en la selección, incorporación y exclusión de estos elementos. Williams señala dos clases alternativas de significados y prácticas, las formas residuales y las formas emergentes. Las primeras consisten en significados y valores que no pueden encontrar expresión en la cultura dominante, pero que se extraen principalmente del pasado y de un estado anterior de la formación social (Hall, [1984] 2010) y amenazan desde el pasado. Por otro lado, las emergentes son las nuevas prácticas, significados y valores. Ambas formaciones pueden incorporarse parcialmente a la estructura dominante, o quedarse como una desviación que difiere del énfasis central, pero no lo amenaza.

Esta idea de cultura dominante debe mucho, en palabras de Hall, a la noción de hegemonía de Gramsci. Existe hegemonía cuando una clase dominante, entendida como una alianza de fracciones dominantes de clase (un bloque histórico) no sólo obligan a una clase subordinada a conformarse a sus intereses, sino que además ejerce una “autoridad social total” sobre ellas y sobre toda la formación social. Es decir, hay hegemonía cuando las clases dominantes poseen el poder coercitivo y buscan obtener el consentimiento de las clases subordinadas.

La hegemonía trabaja mediante la ideología, esto es que el concepto de realidad de la clase dominante, la forma en la que ésta la observa, la concibe, se institucionaliza en las esferas de la vida civil y el Estado para luego constituirse en “la realidad vivida” de las clases subordinadas, y así preservar la unidad ideológica. “[Las clases dominantes] se esfuerzan por *enmarcar dentro de su alcance* todas las definiciones de la realidad, atrayendo todas las alternativas a su horizonte de pensamiento. Fijan los límites —mentales, estructurales— dentro de los que “viven” las clases subordinadas y dan sentido a su subordinación de un modo que se sostenga su dominancia sobre ellas” (Hall, [1977] 2010: 238).

La hegemonía puede mantenerse sólo mediante una alianza coyuntural particular de fracciones de clase, y se logra por medio de las agencias de las superestructuras, como los medios de comunicación, así como por la acción coercitiva del Estado. Sólo puede establecerse y analizarse en coyunturas históricas concretas, no se trata de algo dado y permanente sino que ha de ser ganada y asegurada de manera constante pues también puede ser perdida. Hall (2010) advierte que ni siquiera en condiciones hegemónicas puede haber una incorporación o absorción total de las clases subordinadas.

Gramsci habla también de contención en las clases dominadas: cuando éstas no son lo suficientemente potentes para representar una fuerza contrahegemónica, sus propias instituciones y estructuras corporadas pueden ser utilizadas por la estructura dominante para forzar la continuación de la subordinación. Para Hall, el concepto de hegemonía planteado por Gramsci es crucial, entre otras cosas, porque redefine el concepto de poder destacando sus aspectos no coercitivos.

Sitúa también la noción de dominación lejos de la expresión directa de los intereses estrechos de clase. Entiende que la ideología no es “psicológica o moralista, sino estructural y epistemológica”. Pero por encima de todo nos permite empezar a captar el papel central que juegan las superestructuras, el Estado y las asociaciones civiles, la política y la ideología, para asegurar y cimentar las sociedades “estructuradas en dominancia” y para conformar activamente toda la vida social, ética, mental y moral, en sus tendencias globales, a los requerimientos del sistema productivo ([1977] 2010: 239-240).

Hasta aquí Hall nos ha hablado de la dominación a través del concepto de cultura dominante (Williams) y de hegemonía (Gramsci), pero él también utiliza la noción de Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), de Althusser, para exponer cómo se reproduce este dominio cultural. Según Althusser, el Estado es quien asegura la reproducción social mediante el consentimiento, es considerado como neutral porque se supone está por encima de los intereses de clases así que recurre a instancias mediadoras que mantengan los intereses del capital y del bloque dominante. Todos los aparatos implicados en este proceso son los llamados Aparatos Ideológicos del Estado (AIE).

Los AIE dominan principalmente por medio de la ideología, si bien existe una diversidad de ideas y contradicciones en las distintas esferas en que funcionan los aparatos también hay unificación bajo la ideología dominante, comprendida como “el sistema de ideas y representaciones’

por medio de las cuales los hombres entienden y ‘viven’ una relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia” (Hall, [1977] 2010: 241).

Aunque se nota cierta influencia de Gramsci, Hall identifica dos diferencias: por un lado Althusser insiste en que el terreno de las ideologías se compone de una estructura compleja de ideas de la clase dominante en relación a las ideas de las clases subordinadas; lo que reproducen los AIE es la ideología dominante en sus contradicciones, entonces la reproducción ideológica se convierte en la sede de la lucha de clases; por otro lado, insiste en que la unidad que consiguen los AIE no es una adecuación funcional.

Uno de los efectos ideológicos es la imposición de una coherencia o unidad imaginaria sobre las unidades representadas. Hall explica que se da la reconstitución de los sujetos-personas individuales mediante el uso de diversas totalidades ideológicas como comunidad, nación, opinión pública, consenso, interés general, voluntad popular, sociedad, produciendo unidades que “enmascaran y desplazan el nivel de las relaciones de clase y las contradicciones económicas, representándolas como totalidades no antagonistas” (Hall, 2010: 243), es lo que Gramsci llamó función hegemónica de consentimiento y cohesión. El Estado es la esfera donde se universalizan los intereses de la clase dominante, manejándola como “interés general”, es éste el que al final representa lo únicamente válido.

Las ideologías pasan también por el proceso de enmascaramiento-fragmentación-unificación del que habla antes Gramsci. La dominación ideológica se dispersa mediante las agencias fragmentadas de muchos deseos y opiniones individuales, y de poderes separados, después son reorganizados en una coherencia imaginaria, es el consenso, para que luego “espontáneamente” los individuos actúen. En este proceso, ese consentimiento a la hegemonía es representado, en apariencia, como un “ir juntos”, natural y libremente, hacia un consenso que legitima el ejercicio del poder (Hall, 2010).

El planteamiento del estudio de los medios de comunicación como Aparatos Ideológicos nos ayuda a reflexionar sobre las tres funciones que éstos cumplen en la actualidad. Primero, dice Hall (2010), no hay duda de que los medios han destacado como canales para la producción y distribución de la cultura absorbiendo las esferas de la comunicación pública; han colonizado progresivamente la esfera cultural e ideológica siendo, cada vez más, responsables de suministrar la base a partir de la cual se construye una imagen de las vidas, significados, prácticas y valores de los otros grupos y clases, pero también de suministrar imágenes, representaciones e ideas, alrededor de las que la fragmentación se capta como una unidad coherente; hablamos de la construcción de la imagería social que nos hace percibir un mundo global inteligible integrando los mundos de otros y los nuestros en una totalidad vivida.

La segunda función es reflejar y reflejarse en esta pluralidad, suministrar constantemente un inventario de léxicos, estilos de vida e ideologías. Organizado como conocimiento social dentro de lo que Geertz (1964 en Hall, [1984] 2010) llama un mapa de la problemática realidad social, los medios proveen realidades nuevas, o las modifican orientando conductas que se observan como socialmente aceptables mientras que las actitudes excluidas por ellos se vuelven una desviación socialmente desaprobada (Halloran 1970 en Hall [1977] 2010).

Como no existe un discurso ideológico unitario que integre todo este conocimiento social colectivo y como deben representarse en los medios de comunicación de modo aparentemente abierto y diverso muchos “mundos”, la asignación de las relaciones sociales a sus contextos y esquemas clasificatorios es la sede del trabajo ideológico; al establecer las normas que rigen las realidades, marcar territorios y asignar acontecimientos, explicar contextos y sus problemas, los medios no sólo nos informan sobre el mundo, sino que le dotan de sentido (Hall [1977] 2010).

Para explicarlo de otra manera, el lenguaje nos permite que las cosas signifiquen, esta es la práctica social de la significación, y mediante ésta se representa la cultura dominante. Los medios se convierten en un sistema, y evidentemente requieren del lenguaje para funcionar, pero además se convierten en un lenguaje en sí mismo, ya que explican a las personas cómo entender su relación con sus condiciones reales de existencia, por eso Hall ([1977] 2010) dice que bajo el capitalismo los modos de entenderse están sometidos al lenguaje posibilitando que las relaciones “reales” puedan ser culturalmente significadas e ideológicamente inflexionadas como una serie de “relaciones vívidas imaginarias”. Es en los medios donde se negocian las conductas y se establece lo que está permitido o no, lo significativo o no, es el lenguaje y, por tanto, el signo la arena de la lucha de clases (Volóshinov en Hall, [1977] 2010).

La tercera función de los medios es organizar, orquestar y unir lo que se ha representado. Empieza a moverse dentro de un orden reconocido en el que la intervención directa y desnuda de las unidades reales se mantiene siempre a raya por medio de la coherencia más neutral e integradora de la opinión pública (Hall, [1977] 2010). El consenso y consentimiento empiezan a emerger, algunas voces y opiniones muestran mayor peso, pero el consenso es constituido mediante el intercambio desigual entre las masas desorganizadas y los grandes centros organizados del poder y la opinión.

Se busca un espacio, en determinado tiempo y lugar, para que las voces discordantes también puedan adherirse. Esto es la unificación del trabajo ideológico de los medios, “la estructura generadora bajo la masiva inversión de los medios de comunicación en la inme-

diata superficie [...] de los mundos sociales en que aquella se mueve” (Hall [1977] 2010: 247). Una vez lograda la unificación, los medios buscan la producción del consenso y la construcción de la legitimidad, que emerge en medio de la argumentación, el debate, la consulta y la especulación. Hall se pregunta ¿cuáles son los mecanismos reales que permiten a los medios de comunicación de masas realizar este “trabajo ideológico”?, e intenta responder explicando el proceso de codificación-decodificación.

CODIFICACIÓN-DECODIFICACIÓN, UNA PROPUESTA DE MODELO ARTICULADO

La articulación puede ser entendida teóricamente como una manera de caracterizar una formación social sin caer en las trampas del esencialismo y el reduccionismo, pero también puede ser pensada como un método en el análisis cultural (Slack, 1996). Ésta nos ayudan a entender qué hacen los estudios culturales mientras nos provee estrategias para realizarlos, es decir, herramientas para contextualizar.

Siguiendo con el ejemplo del estudio de los medios de comunicación, el modelo tradicional de la comunicación es un proceso que opera como un circuito lineal y cerrado, el paradigma de Lasswell es el más utilizado. Básicamente se compone de emisor-mensaje-receptor y su respectivo reinicio mediante una retroalimentación. La principal debilidad de este paradigma (como de tantos otros modelos de comunicación) es que cada parte del proceso se comprende de manera aislada, sin embargo, Hall ([1980] 2006:) señala la utilidad del modelo si se piensa como una cadena, donde cada parte está articulada, esto es producción-circulación-distribución/consumo-reproducción.

Piensa el proceso como una compleja estructura dominante, donde cada parte mantiene sus características y condiciones de existencia pero se sostienen en la articulación de prácticas conectadas. La autonomía es relativa porque algunas articulaciones, como la forma discursiva del mensaje, trabajan desde una posición privilegiada, es decir, de poder, son persistentes y efectivas, Hall las llama *líneas de fuerza tendencial* y sirven como barreras para la rearticulación.

El “objeto” de estas prácticas son los significados y mensajes vehiculados en la forma de signos organizados de una manera específica, como cualquier forma de comunicación o lenguaje, a través del funcionamiento de los códigos dentro de la cadena sintagmática de un discurso. El aparato de las relaciones y prácticas de producción resultan, en determinado momento (el momento de la “producción/circulación”) en la forma

de vehículos simbólicos constituidos dentro de las reglas del “lenguaje”. Es en esta forma discursiva que la circulación del “producto” toma lugar (Hall [1980] 2006: 52).

La ventaja de pensar el proceso de comunicación de forma articulada es que mientras cada parte del proceso es necesario en el funcionamiento del circuito como un todo, como una unidad. Estas partes se comportan de manera independiente y aunque estén articuladas no se puede garantizar el siguiente paso, es decir, no se puede garantizar cómo se articulan entre ellas así que el resultado final depende de la articulación.

Una articulación es una clase de vínculo contingente en la constitución de una unidad. Las articulaciones pueden definirse a partir de los términos que se relacionan o por la naturaleza de la relación. Trabaja en distintos niveles (epistemológico, político y estratégico), comienza por descubrir la heterogeneidad, las diferencias, las fracturas presentes en el todo, intenta describir, es el mapa de conexiones; “se trata de las posibilidades de rehacer un contexto donde éste se entiende como estructura de poder. Sin embargo, la estructura misma del contexto es justamente el lugar adonde uno se debe dirigir para localizar el poder que en ese momento opera, ya que los contextos no existen de manera independiente del poder” (Grossberg, 2010: 99).

Hall reconoce que la forma discursiva del mensaje tiene una posición privilegiada desde el punto de vista de la circulación, lo considera un momento determinante si se toma en cuenta la relativa independencia que tiene en relación al proceso como un todo. El mensaje se codifica en función del lenguaje del medio que sirve como vehículo, es decir, el discurso es importante porque es la forma en la que se hace circular el significado, es el lugar donde cobran sentido las imágenes e ideas. Es en el proceso de codificación que se significa y no se trata de un hecho realizado al azar, “la ‘forma del mensaje’ es la necesaria ‘forma de la apariencia’” ([1980] 2006: 52).

Una articulación no surge espontáneamente de la nada, no parte de cero, Hall lo explica mediante la idea de la doble articulación, una estructura que puede ser entendida como resultado de prácticas previas;

Estas [prácticas previas] entonces constituyen las “condiciones dadas”, el punto de partida necesario para nuevas generaciones de prácticas. En ninguno de los casos debería tratarse la “práctica” como transparentemente intencional: nosotros hacemos la historia, pero sobre la base de condiciones precedentes que no son producto nuestro. La práctica es la manera como una estructura es reproducida activamente (citado en Restrepo 2013: 8).

Desde esta reflexión, entonces, Hall asegura que la codificación es también la estrategia utilizada para distribuirse y llegar a las audiencias que interesan. Una vez hecha la circulación-distribución, el discurso es traducido o transformado para convertirse en una práctica social; es mediante la articulación de la práctica que el sentido tiene efecto, por eso Hall apuesta por el coyunturalismo cuestionando la posicionalidad, pues al cambiar la coyuntura todo cambia. En este sentido, se trata de generar investigaciones situadas.

De acuerdo a Slack (1996) la importancia de la contribución de Hall al desarrollo de la articulación está en que se resiste a la tentación del reduccionismo que significa intentar explicar todo desde la clase, el modelo de producción y la estructura, o como lo hacen los culturalistas reduciendo la cultura a la experiencia. Hall destaca la importancia de articular el discurso a otras fuerzas sociales sin decir que no hay nada más que discurso; por otro lado, genera un compromiso de intervención y hace de la articulación algo más firme o sostenido y accesible.

Desde esta perspectiva y retomando el modelo codificación-decodificación (*encoding-decoding*) es necesario estudiar a los medios de comunicación —digamos un canal de televisión o una productora de cine— como una estructura institucional, en la que sus prácticas y redes de producción, su infraestructura técnica, se pueden observar en términos de lo que Marx llamó *labour process*. Pero además, en tanto discurso, hay que indagar en todo aquello que se requiere para producir un programa o una película, por ejemplo.

El proceso de producción no se separa de su aspecto discursivo, obviamente;

también, es enmarcado en todo momento por significados e ideas: conocimiento-en-uso sobre la rutina de la producción, históricamente definida sus habilidades técnicas, ideologías profesionales, saber institucional, definiciones y suposiciones acerca de la audiencia etcétera, enmarcan la constitución del programa a través de esta estructura de producción” (Hall, [1980] 2006: 53).

Para Hall los medios de comunicación son aparatos social, económica y técnicamente organizados para producir discursos complejos, que se comprenden como mercancías simbólicas y no pueden conseguirse sin pasar por el mecanismo del lenguaje. Es decir, los acontecimientos por sí mismos no pueden significar, sino que se hacen inteligibles, se trata de un proceso compuesto por las prácticas que han traducido los acontecimientos “reales” (incluyendo la ficción) a una forma simbólica.

A este proceso le llama *codificación*, “Significa precisamente la selección de códigos que asignan significado a los acontecimientos al colocarlos en un contexto referencial que les atribuye significado” (Hall, [1977] 2010: 248). Son muchas las maneras en las que se pueden codificar los acontecimientos, pero como ya se ha dicho, los medios seleccionan los códigos *preferidos* generando explicaciones “naturales” para luego producir consensos que se insertan en un repertorio de ideologías dominantes.

Aunque cada medio determina la estructura del discurso, o más bien, lo constituye, no se trata de un sistema cerrado ya que las estructuras de producción generan una especie de guía en cuanto a los temas a tratar, cómo tratarlos, características de la audiencia; es decir, van definiendo el campo de trabajo mediante otras formaciones discursivas y dentro de las estructuras socioculturales y políticas de las que forman parte. Por eso Hall nos advierte de poner atención particularmente a los acontecimientos problemáticos o perturbadores, aquellos que de alguna manera se presentan como amenazas al *status quo*, porque cuando los discursos dominantes ya han sido universalizados y naturalizados aparecen como las únicas formas disponibles de inteligibilidad.

Otra parte importante en el proceso son la circulación y la recepción, que Philip Elliott (en Hall, [1980] 2006) identifica como momentos de producción en sí mismos ya que mediante la retroalimentación se recibe información, elementos “externos”, que se reincorpora al sistema y sirven como punto de arranque para la realización de un mensaje. Lo que se pretende es que al producir el discurso dominante éste impacte en las prácticas sociales cuando los receptores, la audiencia, lo decodifique. Es decir, el discurso lleva implícitas estructuras de poder, riqueza y dominación que son percibidas como normales o aceptables.

Hall ([1977] 2010) destaca dos situaciones que se deben tomar en cuenta al plantear el problema de la producción del discurso dominante. Por un lado, quienes participan al inicio del proceso (en un programa de televisión o una película, serían por ejemplo, los directores, productores, actores, fotógrafos, guionistas, etc.) podrían hacerlo de manera inconsciente, ya que como codificadores participan de una neutralidad profesional y técnica. Es decir, están acostumbrados a ese ambiente enmascarado por la intervención de las ideologías profesionales, como las rutinas, prácticas y técnicas que en nivel fenoménico crean la estructura de las prácticas cotidianas de la codificación, distanciando al codificador del contenido ideológico que está manejando y de las inflexiones ideológicas de los códigos que están empleando.

Por otro lado, al crear “puntos de identificación” dota de credibilidad y fuerza a la lectura promovida facilitando la obtención del “consentimiento” del público, sin embargo, el proceso de decodifica-

ción tampoco es simple, ya que —aquí viene la segunda advertencia de Hall— no es posible garantizar que el receptor decodificará tal y como se ha planeado; el público decodificará de acuerdo a sus propias condiciones sociales y materiales, no se puede asegurar de ninguna manera la decodificación exacta de los significados, por eso se habla sólo de “preferencias”.

Todas las sociedades o culturas, en distintos grados, imponen su clasificación social, cultural y política del mundo, es lo que constituye el orden cultural dominante, “las diferentes áreas de la vida social aparecen trazadas en dominios discursivos, jerárquicamente organizados en significados dominantes o preferidos” (Hall, [1980] 2006: 57). Se dice dominante porque hay muchas maneras distintas de constituir el mapa, en realidad lo que existen son patrones de lecturas preferidas o preferenciales marcadas con un orden institucional, político e ideológico.

Por eso, la intención global de la “comunicación efectiva” es obtener el consentimiento del público para la *lectura preferida*, y así llevarle a que la decodifique dentro del marco de referencia hegemónico; “Los llamados ‘distorciones’ o ‘malos entendidos’ vienen precisamente de la falta de equivalencia entre los dos lados del intercambio comunicativo. Una vez más, esto define la ‘relativa autonomía’, pero ‘determinada’, por la entrada y salida del mensaje en sus momentos discursivos.” (Hall [1980] 2006: 54).

También pueden producirse negociaciones al decodificar, que reflejen lo que Hall llama “la complementariedad estructural de las clases”, se trata de áreas dentro de los códigos hegemónicos que suministran espacios necesarios del discurso en los que insertan a las clases subordinadas:

Dado que los medios de comunicación no sólo están amplia y difusamente distribuidos a través de las clases, sino que las llevan dentro de la parrilla de la comunicación social y deben reproducir continuamente su propia legitimidad popular para dirigir ese espacio ideológico, esas inflexiones y espacios negociados que les permitan a las lecturas subordinadas ser contenidas dentro de los sintagmas ideológicos más amplios de los códigos dominantes, son absolutamente fundamentales para la legitimidad de los medios de comunicación y dan a esa legitimidad una base popular ([1977] 2010: 250).

Los medios de comunicación están relacionados a grupos de poder, por eso tienen algunas características de los aparatos de estado, y mantienen su relativa autonomía porque no pueden descubrirse como asociados a la clase dominante; así que recurren a ciertas prácticas como la

objetividad, neutralidad, imparcialidad y equilibrio para mantenerse “libres y autónomos”.

Un caso que puede ejemplificar esto es el de la CNN, una entidad corporativa con presencia global que se ha encontrado con el “problema” de percibirse muy americana, es decir, para algunas audiencias su presencia se consideraba claramente como una expresión de la cultura (dominante) estadounidense, lo que generaba desconfianza en los consumidores, ya que se trata de un proveedor de noticias mundial. La estrategia entonces fue cambiar los formatos, utiliza otras lenguas y contrata periodistas de distintos países; hicieron alianzas con los grupos locales para informar a partir de las preocupaciones locales, como señalan Morley y Robins (1995) CNN aprendió a reconciliar ambiciones globales con complejidades locales.

Es claro que siempre se fomentará la diversidad de medios o diversidad mediática, porque es la forma en la que se presume una sociedad capaz de informarse-entretenerse desde distintos planteamientos, sin embargo Hall ([1977] 2010) señala que entre ellos existe una especie de acuerdo común que engloban las posiciones, aún las opuestas, en una unidad compleja. Es en esta unidad subyacente donde los medios se aseguran y reproducen, y es a partir de aquí que se comprende la inflexión ideológica de los discursos de los medios de comunicación, no como partidaria sino fundamentalmente como orientada “dentro del modo de realidad del Estado”.

Operan sus límites desde el consenso para dominar ciertos tipos de interpretación y efectuar sistemáticamente inclusiones (por ejemplo aquellas definiciones de la situación) y exclusiones (grupos, interpretaciones, posiciones de la realidad del sistema que regularmente no son admitidos); “el ‘trabajo’ ideológico de los medios de comunicación no depende [...] de la *subversión* del discurso para el apoyo directo de una u otra de las *posiciones* principales dentro de las ideologías dominantes: depende del trazado y apuntalamiento del *campo ideológico estructurado* en el que actúan las posiciones y sobre el que, por así decirlo, ‘se sostienen’” (Hall [1977] 2010: 250).

Hasta aquí se ha intentado exponer cómo Hall nos invita a repensar el proceso de comunicación desde la articulación. Observar cómo los medios de comunicación se pueden convertir, como instituciones y como prácticas, en fuerzas de dominio cultural. No lo reflexiona en términos conductistas porque entiende que el resultado no puede ser unilateral y determinante en todos los consumidores (audiencias), se trata más bien de analizar las estructuras en su complejidad, desde un productor que “trabaja” desde su marco social, cultural y político, y establece un puente con una audiencia diversa en sus distintos marcos.

Hall rechaza las teorías de lo obvio, se resiste a la reproducción mecánica y prefiere plantear otros acercamientos, porque no existen paradigmas completamente nuevos, se trabaja a partir de algo dado; se intenta trabajar el pensamiento “bajo borradura” para deconstruir y producir conocimiento situado políticamente relevante.

Para Hall una formación social es una estructura en determinación, compleja, que no se estructura simplemente porque interactúa con todo. Una práctica existe en el contexto que lo constituye, y no todas las articulaciones son iguales ni tienen la misma importancia o valor, son resultado de la coyuntura histórica concreta. El contexto determina la generación de las articulaciones, pero lo hace sin garantías, se trata de constreñimientos (estructuras de determinaciones en cualquier situación) que operan como tendencias de posibilidades pero no como certezas o determinismos.

Queda claro que el trabajo que realizan los medios de comunicación es también complejo en tanto es contradictorio, porque existen contradicciones internas entre las diferentes ideologías que se organizan en la unidad del terreno dominante al tiempo que esas ideologías también luchan por la dominancia en el campo de las prácticas. El resultado final se observa, desde Hall, como la *tendencia* de los medios de comunicación, una tendencia sistemática, que reproduce el campo ideológico de una sociedad de tal modo que reproduce también su estructura de dominación.

Al estudiar estas tendencias podemos acceder a las estructuras de significados que construyen y “enmarcan” la forma en las que unos y otros nos miramos, el lugar que —nos dicen— ocupamos en el mundo, tomando en cuenta que “El ‘Conocimiento’ discursivo no es producto de la representación transparente de lo ‘real’ en el lenguaje sino de la articulación del lenguaje en relaciones y condiciones reales” (Hall,[1980] 2006: 55).

Coyuntura, articulación y contexto son pues conceptos fundamentales para entender cómo operan los estudios culturales desde lo que se denomina el contextualismo radical y que puede comprenderse como la metodología, la forma de abordar los problemas cuando se trata de estudios culturales. Desde esta visión el contexto lo es todo y todo es contextual, afecta a todas las dimensiones porque influye en los conceptos más fundamentales como cultura, textos y prácticas culturales, nociones de poder y las dimensiones con las que se cruza. El contexto no es un periodo, tampoco es el fondo o marco, tal como se ha comprendido en otros campos de las ciencias sociales, son las condiciones idóneas que posibilitan la existencia de algo (Grossberg 2010). Esto es precisamente lo que se intenta analizar y lo que más difícilmente resulta construir: es el principio y fin de los estudios culturales, es la condensación de múltiples efectos y determinaciones.

Grossberg también aclara que el contexto de un proyecto de investigación no viene dado empíricamente de antemano, sino que es definido por éste, por la cuestión política puesta en juego; que puede ser tan reducido como un vecindario o un canal de televisión, así como tan amplio como la posmodernidad en Francia. Lo importante es comprender que el contexto es constituido por entramados específicos de articulaciones, donde una articulación es

[...] la forma de conexión que puede crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones. Es un enlace que no necesariamente es determinado, absoluto y esencial por todo el tiempo. Uno tiene que preguntar: ¿bajo qué circunstancias puede forjarse o crearse una conexión? La así llamada “unidad” de un discurso es realmente la articulación de elementos distintos, diferentes que pueden ser rearticulados de diferentes maneras porque no tienen una necesaria “pertenencia” (Hall, [1986] 2010: 85).

Cuando Hall habla de “determinadas” condiciones no significa que el vínculo esté determinado por una pertenencia necesaria, pero tampoco por la no pertenencia necesaria. Se trata más bien de una conexión contingente porque la presencia de ciertas condiciones no son garantía determinante de que surjan tales o cuales articulaciones. Al hablar de la no necesaria correspondencia señala que las articulaciones tampoco flotan libremente para anclarse casualmente en un tiempo y espacio particular, porque en realidad está relacionada con el momento histórico, es pues una articulación histórica.

La “unidad” que importa es una conexión entre ese discurso articulado y las fuerzas sociales con las cuales éste puede —pero no necesariamente tiene que— estar conectado bajo ciertas condiciones históricas. Entonces, una teoría de la articulación es al mismo tiempo una forma de entender cómo los elementos ideológicos, bajo ciertas condiciones, adquieren coherencia dentro de un discurso, y una forma de preguntar cómo éstos se articulan o no, en coyunturas específicas, con ciertos sujetos políticos (Hall ,2010: 85).

Hall trabaja desde lo que llama coyuntura presente, noción que se relaciona con “la historia del presente” de Foucault, porque busca comprender cómo se ha llegado a ser lo que se es, la diferencia radica en que Hall pone en evidencia la contingencia del presente pero además enfatiza que el presente puede ser transformado. Foucault trabaja desde la genealogía, Hall lo hace desde el contextualismo radical y se pregunta

“cuáles son las circunstancias en las que nos encontramos ahora, cómo surgieron éstas, qué fuerzas las están sosteniendo y qué fuerzas tenemos disponibles para cambiarlas” (Restrepo, 2013: 12). Hall también deja claro que el presente se puede transformar a partir de ese saber adquirido, porque permite no solo saber cómo se llegó hasta ahí sino qué es lo que condiciona su existencia.

La articulación en su entramado nos proporciona el contexto, pero estas articulaciones no son fijas, pues al cambiar uno de sus componentes puede surgir —o no— otra articulación, de tal suerte que se genera un proceso de articulación-desarticulación, como ya se ha dicho la articulación se genera no sólo en las conexiones si no en el tipo de relaciones dadas. Por ejemplo, no sólo se puede encontrar una relación entre género y clase, si no que el tipo de relación establecida habla también de la articulación, así que no existen garantías en la permanencia y condición de una articulación, no existe una ley que determine que siempre se dará tal o cual articulación.

En otras palabras, una película hecha por mujeres no contiene necesariamente un discurso feminista, pero tampoco es necesariamente antifeminista, puede serlo o no, de distintas formas y en distintos grados, la conexión puede aparecer, desaparecer o desplazarse. A esto se refiere Hall cuando señala que no hay garantías de continuidad; las correspondencias entre dos aspectos de una “formación social” no están establecidas de antemano y para siempre (esencialismo), ni tampoco son libremente flotantes y absolutamente contingentes (anti-esencialismo), sino producidas en unas condiciones de posibilidad específicas, definidas por los encadenamientos de correspondencia (y no correspondencias) previamente establecidas.

Es difícil definir a los estudios culturales cuando se intenta tradicionalmente, cuando se pretende explicar desde una disciplina, porque se rehúsan a ser encasillados en una —como diría Grossberg— y porque en realidad hay que apostar por la interdisciplina o transdisciplina. Su riqueza está en la diversidad de formas para trabajar, puesto que responden al contexto, por eso la teoría toman un papel fundamental; no como la fórmula sino como una posibilidad de generar otros problemas y abrir la discusión.

La teoría depende del contexto de dos formas (Grossberg, 2010), primero porque siempre supone una respuesta a cuestiones y contextos específicos, y luego porque su validez se mide en tanto puede ofrecer un mejor entendimiento del contexto. Se trata, entonces, de

un contextualismo situado que hace énfasis en la comprensión de las coyunturas, pero también un pensamiento que se sitúa en los intersticios de las posiciones extremas para transformar

no sólo las respuestas a ciertas preguntas, sino también que busca la reformulación de éstas abriendo nuevos horizontes problemáticos (Restrepo, 2013: 9).

En los estudios culturales las teorías no pueden asumirse como algo fijo que únicamente toca demostrar (una y otra vez), son más bien hipótesis y recursos que pueden utilizarse en momentos determinados y ayuden a articular el proyecto. La teoría es contingente, se usa en función del problema a tratar y de la coyuntura. Al descubrir los patrones característicos hay que analizar las relaciones entre estos y captar cómo las interacciones entre estos patrones y prácticas son vividas y experimentadas como un todo, en un periodo determinado,

Déjeme ponerlo de otra forma. La teoría de la articulación se pregunta por cómo una ideología descubre su sujeto, antes que preguntar cómo el sujeto piensa los necesarios e inevitables pensamientos que pertenecen a ésta. La teoría nos permite pensar cómo una ideología empodera a la gente, capacitándolos para empezar a hacer algún sentido o inteligibilidad de su situación histórica, sin reducir esas formas de inteligibilidad a su ubicación socio-económica o de clase, o a su posición social. (Hall, [1986] 2010: 85).

Hall retoma la teoría de la articulación —desarrollada por Laclau— para pensar en las conexiones contingentes entre diferentes prácticas (Restrepo, 2013). Trabajar la articulación teóricamente significa ponerla en práctica, en un doble sentido, como lo explica Jennifer Slack (1996), es una herramienta conceptual al tiempo que nos permite teorizar de nuevo, es decir, mediante la articulación podemos recurrir a distintas teorías que nos ayuden a trabajar en momentos precisos y en situaciones concretas, las teorías se comprenden en tanto una oportunidad de ser repensadas.

El contextualismo radical ayuda a comprender el qué y el cómo de los estudios culturales, las teorías y los métodos aplicables dependen de las características del contexto y la coyuntura, por eso se opone a las visiones universalizantes, a los reduccionismos. El contextualismo radical también define la práctica metodológica como una articulación (Grossberg, 2010), muchas veces el método se deriva de otra metodología disciplinar, por ejemplo la etnografía, pero el modo como se lleva a cabo y se interpreta cambia significativamente como resultado de su compromiso con la articulación.

Para concluir, en un intento por responder a la pregunta ¿qué son los estudios culturales?, se ha de recordar que se trabaja desde el

contextualismo radical, donde emergen coyuntura y articulación como conceptos clave en la definición y comprensión del problema. Los estudios culturales posibilitan nuevas formas de trabajar, nuevas miradas a lo que sucede en el diálogo —o no— de la cultura y el poder, ¿cómo se relacionan?, ¿qué lo posibilita?, ¿cómo se visualiza?. En el caso de los medios de comunicación Hall problematiza su estudio a partir de conceptos como hegemonía y poder dominante, y aplica la teoría de la articulación al modelo de comunicación tradicional, haciendo énfasis en el sistema *codificación-decodificación* porque sólo en su complejidad se puede comprender el poder que éstos ejercen.

Hall nos invita a repositonarnos cada vez que se plantea un proyecto de investigación, a olvidarnos de las comodidades que nos ubican teórica y metodológicamente en el mismo lugar, a priori, como si el mundo fuera siempre el mismo y bastase con aplicar una fórmula. Uno de los legados que deja, es precisamente la provocación para confrontarnos continuamente, en lo teórico y en lo práctico, para hacer de las ciencias sociales un espacio de lucha, para alzar la voz contra el orden impuesto y para entender que la teoría no vale por sí misma, es necesario actuar para comprender nuestra realidad con mayor profundidad y entonces posibilitar el cambio.

BIBLIOGRAFÍA

- Grossberg, Lawrence 2010 *Estudios culturales. Teoría, política y práctica* (Valencia: Letra Capital).
- Hall, Stuart 1996 “Cultural studies and the politics of internationalization. Interview with Stuart Hall” en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.) *Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies* (Great Britain: Routledge).
- _____ [1986] 2010 “Sobre postmodernismo y articulación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1984] 2010 “Estudios culturales: dos paradigmas” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1980] 2006 “Encoding/Decoding” en Meenakshi Durham y Douglas Kellner (eds.) *Media and cultural studies: keywords* (Londres: Blackwell).

- _____ [1977] 2010 “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- Morley, David y Kevin Robins 1995. *Spaces of identity. Global media, electronic landscapes and cultural boundaries* (London: Routledge).
- Restrepo, Eduardo 2013 “Seminario Stuart Hall y los estudios culturales en América Latina y el Caribe”. Seminario de la Red de Estudios y Políticas Culturales (CLACSO-OEI).
- Restrepo, Eduardo, Catherine Walsh y Victor Vich 2010 “Introducción. Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales lationamericanos” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- Slack, Jennifer 1996 “The theory and method of articulation in cultural studies” en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.) *Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies* (Great Britain: Routledge).

IDENTIDAD Y DIÁSPORA: LA PARADOJA DEL PERPETUO VIAJE DE RETORNO A AMÉRICA

Nélida B. Zubillaga

*“[...] murmurarles la esperanza que está en sus mismas
vidas, en esas manos y otras manos, fuertemente, al fin
juntas [...]”*

Juan L. Ortiz (1949: 367).

DECIR DE UNO QUE SE ES MÁS DE UNO: LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD

*“No me pregunten quién soy ni me pidan que siga
siendo el mismo”.*

Michel Foucault (2006: 29).

Aníbal Quijano afirma que la ordenación de un poder global fue configurándose desde la conquista hasta nuestros días. Ciertos patrones de dominación se establecieron en diferentes niveles y pese a los procesos de descolonización que se dieron desde el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, dichos patrones aún persisten. Terminado el colonialismo, al menos en su faz política, afirma Quijano que el poder colonial continuó operando en otras construcciones raciales, étnicas, nacionales, etc. A esta forma de poder global la denomina “colonialidad” y este proceso de dominación aún hoy subsiste dado que “[...] es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las ‘razas’, de las ‘etnias’, o de las ‘naciones’ en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas [...]” (Quijano, 2000: 438).

La instauración del paradigma europeo de conocimiento promovió a su vez un epistemicidio sin precedentes (Santos, 2010) en la medida en que suprimió los conocimientos de aquellos grupos que fueron subordinados y sometidos a la explotación, la dominación y la injusticia. Por esto la importancia de idear hoy formas de descolonización que nos permitan cuestionar y deconstruir el eurocentrismo y la(s) narrativa(s) occidentalista(s) y colonial(es) en sus aspectos epistémicos, sociales y culturales en vistas a descolonizar las categorías, descolonizar las clasificaciones y aún los marcos y modos de pensar desde los que analizamos el mundo. Los estudios poscoloniales, los estudios subalternos y el planteo del giro decolonial con sus elementos comunes y diferenciales han desarrollado incisivos análisis en este sentido que es valioso considerar pues abonan una mirada crítica del presente que se anima a pensar en el límite de lo pensable, en sus bordes así como también avanza en el cuestionamiento de esos bordes y de los límites propios del pensar.

La perspectiva teórica de Hall aporta mucho en el terreno de la crítica cultural por su adhesión a un contextualismo radical que lo lleva a desestabilizar categorías clave que han sido utilizadas en los planteamientos clásicos de las ciencias sociales y que han configurado el mapa actual del conocimiento y sus efectos políticos.

Con la pretensión de indagar en torno a los procesos de construcción identitaria y diaspórica en la actualidad retomaremos algunos elementos clave de su formulación teórica. Sin ánimo de agotar las reflexiones posibles en referencia a su aporte, se apunta a marcar algunos caminos posibles que amplíen y complejicen nuestra mirada, así como a dar cuenta de parte de sus efectos principales en los terrenos cultural y político.

Stuart Hall propone pensar la identidad a partir del reconocimiento de diferentes fenómenos que se vienen gestando a nivel mundial, que han transformado a las sociedades modernas con implicaciones profundas en la producción identitaria y que han desembocado en lo que él denomina una situación general de “crisis de identidad”. Los individuos pierden a partir de esta crisis el anclaje que alguna vez tuvieron en torno a diferentes categorías que hoy se presentan como inestables. Pueden incluirse aquí las ideas de sujeto, clase, género, sexualidad, nacionalidad, etnicidad, raza, cultura, entre otras.

La muerte del sujeto o su dislocación, la crisis del análisis clasista, la explosión de la idea de género, la puesta en cuestión del modelo hetero-normativo y falo-céntrico, el trasvasamiento de la nacionalidad por configuraciones globales y los cambios en la dinámica estatal trascendida por otras lógicas hacen que esta crisis de identidad se presente a través de un desplazamiento doble “que descentra a los individuos

tanto de su lugar en el mundo cultural y social como de sí mismos [...]” (Hall, [1992] 2010: 364).

Hall desarrolla un análisis en el cual en primer lugar muestra las diferentes concepciones sobre el sujeto y la identidad en una línea histórica partiendo del sujeto de la ilustración para desembocar en la configuración del sujeto posmoderno. Estas inversiones conceptuales que analiza posibilitan una interpretación más profunda del sentido que adquiere el cambio en la perspectiva del sujeto y la identidad, y a su vez, permiten visibilizar las marcas identitarias que provoca un contexto de creciente globalización que amalgama diferentes procesos y desarrollos teóricos en el campo de las ciencias sociales y humanas.

Exponemos a continuación, de un modo simplificado, los tres conceptos de identidad a partir de los cuales Hall desarrolla sus formulaciones: el sujeto de la ilustración, el sujeto sociológico y el sujeto posmoderno. El sujeto de la ilustración es caracterizado como un sujeto de razón, conciencia y acción cuya identidad se sustenta en la existencia de un núcleo esencial y estable que se despliega y mantiene a lo largo del tiempo. El sujeto sociológico, que surge en el discurso de las ciencias sociales, afirma también la existencia de un núcleo interior que se forma como producto de la interacción y el vínculo con la sociedad.

El quiebre de estas concepciones tradicionales sobre la identidad enfrenta al sujeto a la fragmentación, dado que en la actualidad son diversas las identidades contradictorias que se conjugan en disputas continuas de resolución provisoria. Esto marca el surgimiento de un sujeto posmoderno cuya identidad o identidades se presentan como una “fiesta móvil”:

El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es solo porque reconstruimos una historia reconfortante o “narrativa del yo” sobre nosotros mismos (Hall, [1992] 2010: 365).

Esta identidad fragmentada y múltiple, ambivalente y conflictiva, surge como producto de una historia que es social e individual a la vez, cuyas transformaciones se conjugan con cambios más amplios que se suceden en otros ámbitos ligados al desarrollo de la globalización. La globalización remite para Hall a diversos procesos que se desarrollan a escala planetaria a partir de conexiones y modos de organización que

vinculan desde nuevas combinaciones el espacio y el tiempo, generando así una mayor interconexión a nivel mundial.

Los cambios se visualizan en diferentes áreas: en la producción, las relaciones sociales, las prácticas, las instituciones y en la particular aniquilación del espacio por el tiempo. Todos estos fenómenos afectan no sólo nuestras experiencias y prácticas, sino también el modo particular en el cual nos representamos a nosotros mismos y al mundo en que vivimos. “La gestación de una comprensión espacio-temporal está ligada a procesos que generan una revolución de tal magnitud en las cualidades objetivas del espacio y el tiempo que nos obligan a modificar, a veces de manera radical, nuestra representación del mundo” (Harvey, 1998: 267). Fracturas, fragmentaciones, trasvasamientos, instantaneidad, contradicción, fluidez, cambio, son algunos de los adjetivos que nos permiten describir a las sociedades modernas. Hall hará hincapié en algunas categorías claves que nos habilitan para comprender elementos fundamentales de estas configuraciones globales hilando el pensamiento de varios autores, tales como Marx, Giddens, Harvey y Laclau. De Marx retoma la idea de revolución constante, de incertidumbre, de agitación continua de las relaciones de producción, de las relaciones sociales, de las creencias, etc. De Giddens la diferencia que establece entre sociedades tradicionales y modernas producto del intercambio de información y el cambio en las prácticas, entre las que considera significativas las referidas al espacio y al tiempo, como ya se apuntó.

De Laclau recupera el concepto de dislocación, en el sentido de que no hay un centro de poder, sino en todo caso multiplicidad de ellos. Para Laclau, las sociedades modernas no poseen un centro o principio articulador y se caracterizan por la “diferencia”. Es la división, el conflicto, la contradicción y el antagonismo lo que brinda un menú abierto y diverso de identidades al individuo.

En base a estas categorías Hall intenta dar cuenta del cariz que adquieren los procesos propios de la globalización y asume a la discontinuidad como el punto a destacar que vendría a englobar a todas estas apuestas teóricas. La sociedad moderna genera discontinuidad, fragmentación, disrupción, descentramientos, dislocaciones y cambios constantes no sólo en relación al pasado, sino también en el presente. Sin dudas esta experiencia caótica de la modernidad se refleja en la conocida frase de Marx, repetida hasta el hartazgo y no por eso menos contundente: “todo lo sólido se desvanece en el aire”.¹

Todos estos procesos trastocan las prácticas y representaciones de modo tal que resulta imposible pensar la identidad sin reconocer

¹ Para indagar en torno a las posibles interpretaciones de la Modernidad en base al pensamiento marxista con énfasis en esta idea ver Berman (2003).

los quiebres identitarios que provocan las transformaciones contemporáneas. Hall argumenta que las identidades se presentan en este marco como contradictorias, operando tanto “afuera”, en lo social, como “adentro”, en la cabeza misma de los individuos; a su vez, niega la existencia de una identidad-amo, es decir una identidad capaz de aglutinar a todas las demás con pretensión de exclusividad. Considera además que las identificaciones compiten, se dislocan entre sí y cambian según como sea interpelado o representado el sujeto, lo que para Hall muestra el paso de una política de clase a una política de la diferencia. Si bien de un modo simplificado y no definitivo, Hall propone la configuración de este constructo teórico con el objeto de observar el modo en el que se han ido modificando históricamente las conceptualizaciones en torno al sujeto moderno y la identidad.

El sujeto cartesiano unido a una identidad núcleo sufrirá un descentramiento desde la segunda mitad del siglo XX, a partir de lo que Hall denomina “avances” en la teoría social y en las ciencias humanas, a saber: la relectura de Marx en los setenta sobre todo de la mano de Louis Althusser que viene a desplazar la idea de esencia universal del hombre y de sujeto “real” al dar prioridad a las relaciones sociales (de producción, explotación, etc.).

Los aportes del psicoanálisis, desde la postulación de Freud de la idea de lo inconsciente, provocan una dislocación del sujeto moderno y terminan reemplazando el “pienso, luego existo” cartesiano por la afirmación lacaniana “soy ahí donde no pienso”. La identidad del sujeto del psicoanálisis es una identidad fragmentada, rota, una identidad de la falta construida en función de procesos inconscientes que conllevan siempre algo que se juega y se define en el terreno de la fantasía y la imaginación.

Un tercer descentramiento es el realizado por Ferdinand de Saussure que al afirmar la importancia del lenguaje en tanto que sistema social, atravesado por reglas y sistemas de significado cultural corre a los sujetos del lugar central de “autores” de los enunciados que utilizan. El lenguaje, los códigos y reglas culturales pasan a ser estructuras que nos preceden y a las que ingresamos en tanto seamos capaces de jugar en un ámbito de reglas preestablecidas en el que el significado nunca adquiere un cierre definitivo: “La significación es inherentemente inestable: busca cerrarse en una identidad, pero constantemente está siendo interrumpida por la diferencia. Constantemente se nos escapa” (Hall, [1992] 2010: 377).

Otro de los descentramientos cruciales del sujeto está dado para Hall en el trabajo del filósofo Michel Foucault quien explica el surgimiento del poder disciplinario y la construcción de una subjetividad que se presenta como un punto en una red de poder, expresión de múltiples prácticas, discursos, saberes, etc. Finas hebras que constituyen

un sujeto dislocado, eclipsado. Por último, Hall menciona la influencia del feminismo en este camino de pérdida o disolución de un sujeto en sentido “fuerte”² al diluirse a través de esa línea teórica la oposición interior/exterior, privado/público. Con relación a ello, Hall afirma que al problematizar el modo en que somos construidos como sujetos de género el feminismo politizó la subjetividad e incluyó el tema de la diferencia sexual, entre muchas otras cuestiones que acompañaron el proceso de desintegración del sujeto moderno.

Estos cambios conceptuales profundos respecto a las nociones de sujeto e identidad llevan a Hall hacia una interpretación de lo que sucede con la conformación de las identidades culturales. La identidad cultural es definida en base a dos caracterizaciones disímiles, una que la comprende como expresión de una cultura compartida, una historia y ancestralidad comunes, que remite a un “sí mismo”, a una “unicidad” verdadera y colectiva; y otra, que por el contrario, si bien asume puntos de similitud, también reconoce puntos críticos de diferencia profunda y significativa. Esta segunda descripción es la que Hall respalda: “Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia [...] están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar enteramente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder” (Hall [1990] 2010: 351). Esta mirada sobre la identidad cultural le quita todo velo esencialista, universal y trascendente. La deja en una condición de desenraizamiento creativo, en tanto que por no estar fija, sujeta e inmutable, cambia y se construye permanentemente, es un punto de identificación, es un posicionamiento que marca nuestra particular relación con las narrativas del pasado y del presente.

DECIR DE UNA NACIÓN QUE ES MÁS QUE UNA: LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

[...] las murallas y las torres destinadas a desmoronarse [...]

Ítalo Calvino (1972: 9).

La identidad nacional como forma de identidad cultural es una de las grandes preocupaciones teóricas de Hall. Para comprender la propues-

² Gianni Vattimo afirma que en la posmodernidad no es posible hablar de un pensamiento en sentido “fuerte”, sino de un pensamiento “débil”, que no busca fundamentarse en verdades esenciales y metafísicas. Esta consideración se refleja también en la idea de sujeto: “El sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie [...] una fábula, una ficción, un juego de palabras [...]” (1992: 30).

ta que realiza en torno a ella es crucial detenernos primero en sus consideraciones sobre los sistemas de representación cultural que presenta en su artículo titulado “El trabajo de la representación”.

En este texto la representación es definida como: “la producción de sentido de los conceptos en nuestra mente mediante el lenguaje” (Hall [1997] 2010: 448). Los sistemas de representación que utilizamos para dar sentido al mundo se componen para Hall de: un sistema conceptual, que establece relaciones de equivalencia y correspondencia entre los objetos y conceptos; y un sistema lingüístico, compuesto por sonidos, palabras e imágenes (signos). Considera así que conceptos, signos e ideas se vinculan generando nuestras “representaciones”.

Es necesario subrayar que los sentidos que atribuimos a las cosas, personas u objetos no están según Hall en las cosas mismas sino que son construidos en base a nuestros sistemas representacionales; así estas prácticas significantes colocan a los sujetos como constructores de sentido. Hall se posiciona entonces desde un enfoque constructivista de la lengua, pues el sentido no está presente en las cosas pero tampoco en el sujeto individual del habla, sino en esos sistemas de representación —configurados socialmente— en función de los cuales damos sentido a nuestro mundo.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, el sentido es construido a través de nuestros sistemas de representación, que como ya apuntamos involucran conceptos, lenguajes, códigos y signos que entrelazados y traducidos de uno a otro posibilitan la práctica de la representación. Desde esa perspectiva se puede entrever la definición que otorga al término cultura, aunque ella no esté explícitamente expresada en el escrito referido. La cultura implica para Hall el compartir mapas conceptuales, sistemas de lenguajes y códigos que nos permiten efectuar traducciones entre ellos a partir de determinadas convenciones sociales.

Hecha esta aproximación, es interesante considerar los efectos que un planteamiento de esta índole produce para el análisis cultural: “una consecuencia de este argumento sobre los códigos culturales es que si el sentido no es resultado de algo fijo allí afuera, en la naturaleza, sino de nuestras convenciones sociales, culturales y lingüísticas, entonces el sentido nunca puede *fijarse* de manera definitiva” (Hall, [1997] 2010: 453). Si bien una cierta fijación de sentido es necesaria e imprescindible para poder comunicarnos y generar conocimiento sobre el mundo, esa fijación sufrirá siempre un corrimiento, un desliz que abre continuamente a nuevas configuraciones de sentido. La fijación no es estable, carece de raíces que le permitan anclar un cierre definitivo.

En función de esto tomaremos en cuenta la posición de Hall en lo que atañe a las identidades nacionales como formas de identidad cultural. El autor caribeño reconoce que las identidades nacionales han

sido una de las principales fuentes de identidad cultural surgidas en la modernidad; por ello, trata de evaluar cómo funcionan o pueden funcionar como un sistema de representación y, a su vez, mostrar si esas identidades son realmente homogéneas como expresan las representaciones que hacen circular sobre sí mismas (Hall, [1992] 2010: 381). Lejos de ofrecer una mirada conservadora o liberal al respecto, Hall afirma que “las identidades nacionales no son elementos con los cuales nacemos, sino que son formadas y transformadas dentro y en relación con la representación [...] una nación no es solamente una entidad política sino algo que produce significados, un sistema de representación cultural” ([1992] 2010: 380).

Si admitimos que la identidad nacional es un sistema de representación cultural, esto equivale a comprenderla como un conjunto de significados que se ponen en juego a través de narraciones, imágenes, relatos y memorias que desde el presente establecen relaciones y vínculos con el pasado. Por este motivo, el autor la interpreta en base a la concepción de Benedict Anderson como una “comunidad imaginada”. Las identidades nacionales funcionan así como “maquinarias de significación” que construyen y reconstruyen el pasado produciendo efectos en el presente.

Hall se propone analizar la narrativa de la cultura nacional y muestra cómo se compone de diversos elementos que permiten constituir una “historia nacional” única que va estableciéndose por medio de una narrativa, a través de símbolos, de rituales, imágenes, eventos y escenarios que refieren a una vivencia y un sentir común. El énfasis en los orígenes y en una tradición, que termina por ser en muchos casos de creación o invención reciente, son otros de los elementos que Hall incorpora para el análisis de la identidad nacional. Este examen se completa por último con la inclusión de lo que él llama un mito fundacional, que sitúa el origen de la nación en un momento perdido en el tiempo, que además se fusiona con ideas que remiten a la existencia de gente “pura” y “original”, un “pueblo”.

La deconstrucción que efectúa de la identidad nacional apunta a mostrarla como una estructura de poder cultural que pretende homogeneizar y suprimir a la diferencia sustituyendo cualquier vestigio de conflicto que anide en su creación por la narración dulce y abstracta de un “nosotros”. En palabras de Hall: “por muy diferentes que sean sus miembros en términos de clase, género o raza, una cultura nacional busca unificarlos dentro de una identidad cultural, para representarlos a todos como pertenecientes a la misma gran familia nacional” (Hall, [1990] 2010: 384).

Hall desarma el mito de la narrativa nacional en base al reconocimiento de que la mayoría de las naciones modernas son el resul-

tado de una gran diversidad que sólo pudo ser unificada a través de una hegemonía cultural impuesta por medio de la conquista violenta y sangrienta, aunque no sólo a través de ella. Lo valioso de su planteo es el cuestionamiento profundo que realiza de la idea de “nacionalidad”, y con ella de las ideas de pureza racial, cultural, de origen, tradición, etc. Para Hall “las naciones modernas son todas híbridos culturales” (Hall, [1990] 2010: 385). El reconocimiento de esta hibridez es una tarea compleja aún por realizar para la mayoría de las naciones del mundo.

DECIR DE AMÉRICA QUE ES “RAÍZ” Y “VIAJE”: LA CUESTIÓN DE LAS IDENTIDADES DIASPÓRICAS

“Hay luces que uno no puede arrancar de los puentes de la memoria”

Tilo Wenner (s/f).

“El viaje siempre tiene un lado indescriptible”.

Tilo Wenner (1972).

El recorrido teórico de Hall que hemos seguido señala a la identidad como un término controvertido, que no puede ser utilizado sino “bajo borradura”³, pues daría cuenta de tensiones, contradicciones y procesos inestables atravesados por oposiciones y configuraciones de poder, discursos y prácticas de dominación y resistencia que hacen de la identidad un punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en un lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos producen como sujetos susceptibles de decirse (Hall 2003: 20).

Es central considerar esta idea de articulación porque para Hall la identidad misma se da en el espacio en que se vinculan los procesos de sujeción y de subjetivación; es decir que la identidad sólo puede constituirse en el intersticio que emana del marco contextual y coyuntural, que siempre potencia determinadas formas de sujeción, por un lado, y la posicionalidad e identificación que implica toda subjetivación, por el otro. Habla de articulación, entonces, y no de determinismo pues la ligazón entre los elementos en juego no es absolutamente necesaria,

³ Esta expresión es utilizada por Derrida para indicar la necesaria puesta en cuestión de algunos conceptos clave en cuanto a su significado tradicional y la propuesta de una relectura que parte de asumir ese cuestionamiento y que permite que se los siga utilizando pero en su forma deconstruida.

pero tampoco necesariamente no necesaria. Esta idea de articulación permite comprender entonces a la identidad como producto del cruce que se da entre lo global y lo local, entre el pasado y el futuro, la estabilidad y el cambio, la estructura y la agencia, la tradición y la traducción.

Hemos dicho hasta aquí que la globalización ha generado diversos mecanismos que en su articulación movilizan un impacto en los procesos identitarios, por lo que nuestra época es una época de crisis de la identidad, y como producto de ello surgen diversos fenómenos que para Hall representan lo que se viene gestando en la actualidad en términos de creación identitaria: a) la erosión de las identidades nacionales, en vistas al crecimiento de la homogeneización cultural; b) caminos de retirada estratégica hacia identidades que se mueven en una búsqueda esencialista de lo “local” y los “orígenes” como forma de resistencia; c) el surgimiento de nuevas identidades híbridas que son producto de la traducción cultural (Hall, [1990] 2010).

La explosión identitaria parece empujar, según el análisis que efectúa Hall, hacia dos caminos: la recuperación esencialista de un origen y la hibridez que festeja la mixtura. Por ello es que el modo en que este autor liga la categoría de identidad a la de diáspora es valioso para el análisis cultural pues permite cuestionar los esencialismos y complejizar nuestra perspectiva sobre los procesos de vinculación y transformación en este campo. Si analizamos a la diáspora desde su sentido etimológico, vemos que se compone de dos palabras griegas: *dia* “a través de” y *sperein* “dispersar, esparcir”, lo que puede ser interpretado como —y en esto seguimos el planteo de Avtar Brah— una dispersión que parte desde algún sitio hacia otro lugar. Su sentido lleva implícita la idea de traslado y movimiento desde un punto.

William Safran la define como “comunidades minoritarias expatriadas” (cfr. Clifford 1997) que cumplen con los siguientes requisitos: a) se han desplazado de un centro original hacia dos o más regiones periféricas; b) poseen una memoria colectiva, visión o mito sobre su tierra natal; c) creen que no son —y tal vez no puedan ser— completamente aceptados por la sociedad de acogida; d) consideran su patria ancestral como su verdad, el lugar ideal y como el lugar al que ellos o sus descendientes deberían eventualmente regresar; e) se ven comprometidos con el mantenimiento o restauración de su patria original para su seguridad y prosperidad; f) la comunidad y solidaridad que establecen están definidas por ese vínculo con el lugar de origen.

En relación a ello, Hall se esfuerza en aclarar que su utilización de la palabra diáspora es metafórica y no literal, dado que considera que el término ha sido usado de manera retrógrada e imperialista cuando se refiere a un pueblo que fue dispersado y cuya identidad sólo puede afianzarse al regresar a una “patria sagrada”. En reemplazo de

esta idea, propone definir a la diáspora “por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de `identidad´ que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella” (Hall [1990] 2010: 360).

De este modo, las identidades en la modernidad tardía se mueven en la contradicción que las orienta hacia la tradición y a la búsqueda esencialista de la pureza de los orígenes, de una parte; y hacia la traducción, que nos remite a la aceptación de que la identidad está sujeta a los juegos de la historia, la política, la representación y la diferencia, de otra parte (Hall [1992] 2010: 397). Es decir que en la traducción aparece lo diverso, lo nuevo y se reformula el pasado desde lugares “entre”, desde identidades móviles, provisionarias y abiertas.

Hall no niega que la diáspora en el marco de la traducción se refiera a las formaciones de identidad que atraviesan y cruzan fronteras naturales, y que están compuestas de personas que han sido dispersadas para siempre, sacadas de su tierra natal (Hall [1992] 2010); a lo que se opone claramente es a la consideración de que esa identidad sólo pueda afianzarse a partir de un supuesto regreso a ese lugar mítico y originario.

Avtar Brah propone hablar en términos de un “espacio de diáspora” lo que amplía la significación de este término al usarlo tanto para los que han migrado como para los “autóctonos”. Por ello afirma que: “El espacio de diáspora es el espacio donde el nativo es tan diaspórico como el diaspórico nativo” (2011: 240). En los intentos de definición previos, el viaje,⁴ el traslado es fundamental, pero dado que ese viaje, ese traslado puede concebirse no sólo como algo físico sino también como algo simbólico, imaginario y representacional, podemos pensar la diáspora como un estar acá y allá, o si se quiere como el mantenerse en un “entre”. Esta forma de considerarla nos permite utilizar la categoría para analizar, por ejemplo, la cuestión de la identidad indígena.

Antes de avanzar sobre este tópico es preciso dar cuenta de que de la misma forma en que se ha cuestionado el término identidad, se ha sometido a revisión crítica el término cultura, al punto de que muchos autores sostienen la necesidad de no volver a utilizar dicho término. Es pertinente considerar además la crítica de Alejandro Grimson (2010: 3) a la utilización de ambos términos como sinónimos. La cultura para este autor refiere a prácticas, creencias y significados rutinarios fuertemente sedimentados, en tanto que la identidad se vincula con los sentimientos de pertenencia a un colectivo.

⁴ Habitualmente la palabra viaje se utiliza en el sentido en que lo propone James Clifford, como una variedad de prácticas que implican un abandono del “hogar” para ir a “otro lugar”, en vistas a obtener una ganancia que puede ser de diversa índole (cfr. Clifford 1999: 43).

Hall diasporiza a ambas, analiza por una parte a la identidad diaspórica remitiéndose a los grupos que han sido sacados de su territorio, y nosotros agregamos que entendiendo a la diáspora como “espacio de diáspora” puede ampliarse su significación para decir que toda identidad finalmente es diaspórica. Por otro lado, diasporiza también a la cultura al liberarla del territorio y de la referencia a un grupo poblacional concreto.

Si bien pensar a la cultura y la identidad en esos términos diaspóricos coloca en lugares problemáticos a los reclamos por el reconocimiento de una identidad indígena, de género, de clase, etc. podemos acordar con Spivak en que estas posicionalidades deben leerse en términos de esencialismos estratégicos válidos para determinados contextos. Sin embargo, una de las preguntas que surge y que aún queda por responder es si, en la línea de lo que plantea Shohat, no se corre el riesgo de que el descentramiento absoluto del sujeto nos lleve hacia una política conservadora que lejos de volverse herramienta a manos de los movimientos subalternos termine por ocluir sus posibilidades de resistencia. Hall responde de algún modo a esta pregunta cuando cuestiona el planteamiento de las primeras obras de Foucault por ceñirse a lo discursivo formal, y en cambio, revaloriza sus últimos escritos, que muestran un intento de teorizar sobre los modos de subjetivación, o si se quiere sobre la manera en que los sujetos llegan a ocupar determinadas posiciones dentro de ciertas estructuras. Hall considera que el sujeto no debería ser abandonado del todo, sino que propone antes bien su sostenimiento, pero como un sujeto descentrado, dislocado.

La utilización de la categoría de diáspora nos permite pensar no sólo a la cultura nacional en términos de multiplicidad y dispersión por ser la expresión de muchas otras culturas silenciadas y subsumidas en la “cultura nacional”, sino también pensar, como hemos mencionado, a toda identidad en éstos términos. Si las categorías de “nación” e “indio”, por ejemplo, son comprendidas en el terreno de las identidades diaspóricas, esto permite ponerlas en cuestión por su utilización de parte de los discursos hegemónicos colonial(es)-occidental(es) en su intención homogeneizadora y aglutinante. La construcción del binarismo blanco/indio y nación/barbarie, se sirvió de categorías tales como: “indio”, “negro” y “salvaje” utilizándolos como los términos marcados de la relación y a su vez como significantes que homogeneizaron la diferencia cultural. Por eso Hall sostiene que: “lo binario es la forma de la operación del poder, el intento de cierre: el lenguaje del poder suturante. Establece las fronteras: tú estás dentro, pero tú estás fuera” (1997: 35).

En resumen, el planteo de Hall nos permite cuestionar los términos de la relación, problematizarlos y reflexionar no sólo respecto a la identidad nacional sino también en torno a cualquier identidad que recla-

me para sí un lugar esencialista. En el caso de las naciones su perspectiva invita a considerarlas como comunidades que ya no pueden remitirse a orígenes puros y ancestrales sino que se configuran como el producto de varias historias y culturas entrelazadas, perteneciendo a “varios hogares” (y a ningún “hogar” en particular) (Hall, [1992] 2010: 398).

Por eso es que toda identidad es diaspórica, estamos en diáspora aun sin haber salido de nuestro territorio, porque no estamos en aquel “hogar”, ni en “aquel otro”, sino en el camino que une, fractura y reinventa lo uno y lo otro, en la transición que nos lleva a una nueva etapa de producción identitaria. Esa experiencia de la diáspora es definida por la hibridez: “Las identidades de la diáspora son aquellas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia” (Hall, [1990] 2010: 360).

Tal como Hall lo plantea en torno a África y retomando a Edward Said, nosotros podemos pensar también que América es una historia y geografía imaginaria (Hall, [1990] 2010: 356) en tanto que la antigua América, como origen ancestral y mítico, no existe más que en nuestra memoria y representaciones, aunque no sea sólo representación. Es a esa América a la que ya no podemos retornar. Esa América sólo existe en la traducción y en la mediación. Por esto es que el viaje simbólico de regreso a América es circular, permanente. Estamos retornando a América aunque nunca nos hayamos ido. Pero ese regreso debe hacerse por rutas lejanas al esencialismo y al fundamentalismo. América ya no es ni será lo que ha sido, sino que es hoy aquello en lo que la hemos convertido a partir de la política, la memoria y el deseo. Por eso nos inquieta al mostrar los nudos y las articulaciones diversas que nos conforman. Ellos muestran que ya no podemos volver a sumergirnos en el suave y confortable lecho de la estabilidad cultural e identitaria.

La producción intelectual de Hall no sólo posibilita una lectura de las complejidades de nuestro presente, sino que además se vuelve una “caja de herramientas” que disloca la política tradicional apuntando a nuevas formas de comprendernos a nosotros mismos y al marco social del que formamos parte. Tal como planteara Amín Maalouf la defensa de identidades en sentido fuerte lleva siempre, cuando las circunstancias lo propician, a la guerra y a la aniquilación de “los otros” que no son “los nuestros”, lleva a la afirmación de identidades asesinas: “[...] la concepción que denuncio, la que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen” (Maalouf, 2004: 19).

Por ello, la perspectiva de Hall, lejos de volverse inocua para las tácticas políticas actuales, potencia teorías y prácticas que imposibili-

tan todo afán conservador que se asiente sobre concepciones racistas, autoritarias, discriminatorias y xenófobas, por lo que resulta un aporte invaluable frente a la posible recaída en nacionalismos o localismos que exacerbén la intolerancia y el reposicionamiento de la violencia política como modo de resolución de los conflictos.

En conclusión, Hall hibridiza tanto la cultura como la identidad y nos invita a pensar a ambas bajo borradura. Pone en jaque entonces la idea de que una cultura puede ser monolítica y cerrada, así como también la idea de que la identidad solamente puede ser pensada como algo fijo y estable. La importancia política de estos planteamientos se relaciona con su capacidad de cuestionar los posicionamientos que se dirigen nada más que a reivindicaciones particularistas y fragmentarias ya que tienden a sostenerse en ideas erróneas de lo que es la identidad y la cultura, lo cual lleva a inminentes fracasos en el establecimiento de lazos comunes con otros grupos y movimientos políticos y sociales divergentes. No se trata para Hall de desconocer las grandes conquistas de los movimientos feministas, negros, indígenas, asamblearios y demás grupos que movilizan la resistencia global sino de asumir esos posicionamientos desde otra mirada sobre la identidad y la cultura.

El llamado es hacia la consideración y el reconocimiento de una diversidad ampliada (Grimson 2011) hacia una transmodernidad (Escobar 2005) donde la justicia epistémica, social, cultural y económica sea posible. Cualquier intento de volver a pensar la emancipación requiere de estas transformaciones previas. Recordemos a Hall: ¿quién necesita identidad? Reformulemos a Hall: ¿quién necesita una cultura?

BIBLIOGRAFÍA

- Berman, Marshall 2003 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores).
- Brah, Avtar 2011 *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Calvino, Ítalo 1972 *Las ciudades invisibles* (Madrid: Editorial Siruela).
- Clifford, James 1997 *Itinerarios transculturales* (Barcelona: Gedisa Editorial).
- Escobar, Arturo 2005 *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- Foucault, Michel 2006 *La Arqueología del saber* (México: Siglo XXI Editores).

- Grimson, Alejandro 2011 *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores).
- _____ 2010 "Culture and identity: Two different notions" en *Social Identities* N°16 (1): 63-79.
- Hall, Stuart 2003 "Introducción: ¿quién necesita identidad?" en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- _____ [1997] 2010 "El trabajo de la representación" en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1992] 2010 "La cuestión de la identidad cultural" en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1990] 2010 "Identidad cultural y diáspora" en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- Harvey, David 1998 *La condición de la posmodernidad* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Maalouf, Amin 2004 *Identidades Asesinas* (Madrid: Alianza Editorial).
- Ortiz, Juan L. 1996 *El aire conmovido* (1949) en *Obras Completas* (Santa Fe: Centro de Publicaciones Universidad Nacional del Litoral).
- Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Clacso).
- Restrepo, Eduardo 2013 "Seminario Stuart Hall y los estudios culturales en América Latina y el Caribe". En seminario de la Red de Estudios y Políticas Culturales (CLACSO-OEI).
- Romero, Carmen (s/f) "Diásporas Queer". Mesa Redonda. <http://www.youtube.com/watch?v=x6LdkCLh6QM> (Consultado 12/03/14).
- Shoat, Ella 2008 "Notas sobre lo 'postcolonial'" en AA. VV. *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales* (Madrid: Traficante de Sueños).

Spivak, Gayatri 2008 “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía” en *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Vattimo, Gianni 1992 *Más allá del sujeto* (Barcelona: Paidós).

Wenner, Tilo 1972 *Vientos propicios* (Límite Real: Buenos Aires).

Wenner, Tilo (s/f) “Amplio horizonte abrázame” en *Ejercicios para no llorar en vano*.

SUJETO E IDENTIDAD

Eduardo Restrepo

Para finales de los años ochenta y principios de los noventa, Hall realiza una serie de planteamientos y aportes a las temáticas del sujeto y la identidad. Es con respecto a estas temáticas, sobre todo a la de identidad, que el nombre de Hall adquiere alguna visibilidad en los años noventa en ciertos países de América Latina. La traducción del libro coeditado con Paul du Gay, *Cuestiones de identidad*, es probablemente una de las referencias que permitieron que el trabajo de Hall circulara en la región.

En este texto se resaltan algunos de los argumentos de Hall sobre la producción del sujeto moderno y su descentramiento teórico. Luego se examinan cómo el socavamiento de la noción del sujeto soberano, racional, autónomo y transparente a sí tiene como correlato una concepción de la identidad que se hace problemática también por los procesos históricos de las últimas décadas. Finalmente, se examinará algunos de los planteamientos de Hall sobre identidad y cómo tiene que ver con la diferencia y las políticas de la representación.

SUJETO

En su artículo “La cuestión de la identidad cultural”, escrito para uno de los libros de texto colectivos de la Open University, Hall parte de distinguir tres conceptualizaciones del sujeto que se articulan a tres maneras

diferenciables de entender la identidad. El primero es denominado como el *sujeto de la Ilustración*, el segundo como el *sujeto sociológico* y el tercero como el *sujeto postmoderno*. Los dos primeros estarían asociados a una lectura moderna del sujeto, mientras que el último se correspondería con una interpretación del sujeto desde las teorías contemporáneas.

La noción del sujeto de la Ilustración recoge mucho del sentido común liberal de cómo se entiende al sujeto:

El sujeto de la Ilustración estaba basado en una concepción del sujeto humano como individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo “centro” consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del ser era la identidad de una persona (Hall, [1992] 2010: 364).

Lo que denomina Hall el sujeto sociológico apunta incorporar las complejizaciones de la teoría social más clásica que deja de pensar en el sujeto autónomo y soberano como anterioridad de las relaciones sociales, de la estructura social. Es el sujeto pensado desde la perspectiva sociológica, asumiéndolo en su relación constitutiva con el mundo de la vida social en el cual emerge y se despliega:

La noción del sujeto sociológico reflejaba la complejidad creciente del mundo moderno y la consciencia de que este núcleo interior del sujeto no era autónomo y autosuficiente, sino que se formaba con relación a los otros cercanos que transmitían al sujeto los valores, significados y símbolos de los mundos que habitaba [...] El sujeto aún tiene un núcleo interior o esencia que es el “verdadero yo”, pero éste se forma o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen (Hall, [1992] 2010: 365).

De alguna manera, este sujeto sociológico problematiza en ciertos aspectos al sujeto de la Ilustración, pero es con lo que Hall denomina el sujeto postmoderno donde se socavan las premisas y predicados del sujeto de la Ilustración. Es un sujeto que se encuentra ante identidades libremente flotantes, ante una pluralidad y fragmentariedad tal que difícilmente puede constituirse como una unidad o una totalidad:

Esto produce el sujeto postmoderno, conceptualizado como carente de una identidad fija, esencial o permanente. La iden-

idad se convierte en una “fiesta móvil”, pues es formada y transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean [...] Está definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia reconfortante o “narrativa del yo” sobre nosotros mismos [...] La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía (Hall, [1992] 2010: 365).

Aunque Hall puede compartir ciertos planteamientos con las conceptualizaciones del sujeto postmoderno, no se puede argumentar que Hall siga estos postulados. Al contrario, Hall cuestiona la narrativa postmoderna que asume que las identidades hoy se encuentran fragmentadas mientras que antes eran sólidas y estables: “[...] según algunos teóricos, el ‘sujeto’ de la Ilustración, poseedor de una identidad estable y fija, fue descentrado hacia las identidades abiertas, contradictorias, incompletas y fragmentadas del sujeto postmoderno” (Hall, [1992] 2010: 379). Como ya nos tiene acostumbrados, Hall nos ofrece una visión más matizada y compleja, una tercera posición. Para hacerlo, Hall nos conduce a través de un recorrido por la emergencia del sujeto moderno y por los descentramientos de este sujeto desde posiciones teóricas críticas modernas.

Con la modernidad emerge una particular concepción del individuo, uno que consideraba racional, autónomo y soberano:

Es ahora un lugar común decir que la época moderna dio origen a una forma de *individualismo* nueva y decisiva, en el centro de la cual se irguió una nueva concepción del sujeto individual y su identidad. Esto no significa que las personas no eran individuos en los tiempos pre-modernos, sino que la individualidad fue “vívida”, “experimentada” y “conceptualizada” de forma diferente. Las transformaciones que nos condujeron a la modernidad arrancaron al individuo de sus estables amares en las tradiciones y estructuras. Ya que se creía que éstas eran designio divino, no se consideraban como sujetas a cambios fundamentales. El estatus, el rango y la posición de uno en la “gran cadena del ser” —el orden divino y secular de las

cosas— eclipsaron cualquier sentido de soberanía individual de cada uno. El nacimiento del “individuo soberano” entre el humanismo del Renacimiento del siglo XVI y la Ilustración del siglo XVIII representó una ruptura significativa con el pasado. Algunos sostienen que fue el motor que puso en marcha todo el sistema social de la modernidad (Hall, [1992] 2010: 370).

Esta figura conceptual o dispositivo discursivo —el “individuo soberano”— estaba inmersa en cada uno de los procesos y prácticas claves que crearon el mundo moderno. Él era el “sujeto” de la modernidad en dos sentidos: el origen o “sujeto” de la razón, el conocimiento y la práctica; y aquel que cargaba con las consecuencias de estas prácticas, el que fue “sujeto a” ellas... (Hall, [1992] 2010: 371).

Por tanto, la noción de un sujeto racional, autónomo y soberano, transparente en su consciencia y voluntad a sí mismo, aparece como un poderoso efecto de la alquimia ideológica. Hall refiere a los grandes descentramientos teóricos sobre las premisas de este sujeto moderno. Son descentramientos teóricos que se dan en el marco de la modernidad, cuando la modernidad deja de ser concebida como ilustración y progreso en sus narrativas celebratorias para devenir en preocupación y problema desde las posiciones críticas acuñadas en su seno (Hall, [1991] 2010: 317). Hall señala cinco descentramientos de esta idea del sujeto como racional, autocontenido, soberano y transparente de sí. Los cuatro primeros tienen nombres propios (Marx, Freud, Saussure y Foucault), el último se refiere a los efectos de la teoría feminista.

Con respecto al impacto desestabilizante de Marx, Hall considera que al colocar las relaciones sociales y la historia en el centro del análisis no es posible seguir argumentando una idea simplista de la agencia individual al igual que pierde sentido la apelación a transhistóricos como la ‘naturaleza humana’: “Marx problematizó por vez primera esa noción de un sujeto soberano que abre la boca y enuncia la verdad. Marx nos recuerda que estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de los demás” (Hall, [1989] 2010: 340).

Por su parte, las implicaciones de Freud y el psicoanálisis tienen que ver con “[...] descubrimiento del inconsciente freudiano” (Hall, [1992] 2010: 375). De esta manera, la razón y la consciencia son socavados desde abajo y desde adentro, siendo la identidad propia un proceso siempre escindido y en relación con un otro: “[...] la identidad se forma en realidad a lo largo del tiempo por medio de procesos inconscientes, en lugar de ser algo innato en la consciencia en el momento del naci-

miento. Siempre hay algo de ‘imaginario’ o fantaseado acerca de su unidad” (Hall, [1992] 2010: 376).

Saussure es el punto de partida de un tercer descentramiento del sujeto moderno, donde la idea de que somos hablados por el lenguaje es fundamental: “El lenguaje es sistema social, no individual. Nos precede. No podemos, de manera sencilla, ser sus autores” (Hall, [1992] 2010: 376). Los posteriores aportes de Voloshinov, Bajtin y de Derrida complejizan este panorama de la relación entre el lenguaje y el sujeto:

Las palabras son “multi-acentuales”, siempre cargan ecos de otras significaciones que ellas desencadenan, a pesar de los mejores esfuerzos que uno hace para cerrar el significado. Nuestros enunciados están apuntalados por proposiciones y premisas de las cuales no somos conscientes, pero que están, por así decirlo, arrastradas por la corriente sanguínea de nuestro lenguaje. Todo lo que decimos tiene un “antes” y un “después”, un “margen” dentro del cual otros pueden escribir. La significación es inherentemente inestable: busca cerrarse en una identidad, pero constantemente está siendo interrumpida por la diferencia. Constantemente se nos escapa. Siempre hay significados suplementarios sobre los cuales no tenemos ningún control, los cuales surgirán y subvertirán nuestros intentos de crear mundos fijos y estables (cfr. Derrida 1981) (Hall, [1992] 2010: 377).

Foucault es el referente del cuarto descentramiento de la identidad y del sujeto (Hall, [1992] 2010: 377). Su genealogía de sujeto moderno como efectos de las tecnologías de poder disciplinarias, evidencian los límites de las narrativas más convencionales del sujeto estable, soberano y transparente: “El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es un producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas” (Foucault 1992: 120). La historización de la emergencia del sujeto e individuo modernos como efecto del poder disciplinario muestra cuan profundamente sometidos realmente estamos: “[...] comprender la paradoja de que, cuanto más colectiva y organizada es la naturaleza de las instituciones de la modernidad tardía, mayor el aislamiento, la vigilancia y la individualización del sujeto individual” (Hall [1992] 2010: 378).

Finalmente, el quinto descentramiento, se refiere al “[...] impacto del feminismo, visto como una crítica teórica y como un movimiento social” (Hall, [1992] 2010: 378). Varios son los aspectos que abarcan los cuestionamientos del feminismo a los supuestos más preciados del sujeto moderno:

-Cuestionó la distinción clásica entre “interior” y “exterior”, “privado” y “público”. La consigna del feminismo era “lo personal es político”.

-Por ello, el feminismo abrió a la polémica política nuevas arenas de la vida social: la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, la división doméstica del trabajo, la crianza de los niños, etc.

-Expuso, asimismo, como una cuestión política y social, el tema de cómo somos formados y producidos como sujetos de género. Es decir, politizó la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación (como hombres/ mujeres, madres/ padres, hijos/hijas).

-Lo que comenzó como un movimiento dirigido a desafiar la *posición* social de las mujeres, se expandió para incluir la *formación* de la identidad sexual y de género.

-El feminismo hizo frente a la noción de que los hombres y las mujeres eran parte de la misma identidad —“la Humanidad” [*“Mankind”*])— reemplazándola con la *cuestión de la diferencia sexual* (Hall, [1992] 2010: 379)

A estos descentramientos teóricos se han correspondido una serie de desestabilizaciones históricas y políticas de las certezas y experiencias de las grandes identidades colectivas (i.e. clase, nación, raza, género, occidente) que se evidenciaban estables, homogéneas y abarcadoras, ofreciendo unos principios de inteligibilidad omnicomprendidos (conceptos maestros) para dar sentido de nuestro lugar en el mundo y de la políticas a seguir. Entre estas grandes identidades sociales colectivas, la clase tenía un lugar destacado

[...] las grandes identidades de clase, que tanto han estabilizado nuestra comprensión del pasado inmediato y el no tan inmediato. La clase era el localizador principal de la posición social, aquello que organizaba nuestra comprensión de las principales relaciones de red entre grupos sociales. Nos ligaba a la vida material a través de la economía misma. Proveía el código a través del cual nos leíamos entre nosotros (Hall, [1991] 2010: 318).

Tal vez el problema no es sólo con que las condiciones histórico políticas de nuestro más inmediato presente han cambiado radicalmente con respecto a la época en la que se imponían las certezas de estas grandes identidades sociales, sino que también el problema radica en el

aparataje conceptual con el cual estamos pensando hoy las identidades mismas. De ahí que Hall argumente que: “Es discutible [...] si alguna vez funcionaron de esa manera. Quizás nunca funcionaron de esa forma. La narrativa de Occidente, efectivamente, podría ser la versión que contamos de la historia, que nos contamos a nosotros mismos, sobre el hecho de que funcionen de esa manera” (Hall, [1991] 2010: 318-319).

IDENTIDAD

Ante la confluencia de los descentramientos teóricos y los desmoronamientos histórico políticos, la identidad amerita ser reconsiderada. Esta reconsideración supone tomar distancia de los viejos hábitos de pensar la identidad, reconociendo que parece que aún no nos podemos desprender del concepto de identidad. Esto es a lo que Hall refiere como poner a operar la identidad bajo borradura: “La identidad es un concepto de este tipo, que funciona ‘bajo borradura’ en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, [1996] 2003: 14).

Tres son los aspectos más destacados y urgentes de esta reconceptualización. En primer lugar, “Nos hace tomar consciencia de que las identidades nunca se completan, nunca se terminan, que siempre están como la subjetividad misma: en proceso [...] La identidad está siempre en proceso de formación” (Hall [1991] 2010: 320). Esto no quiere decir, sin embargo, que en un momento dado no se produzcan ‘cerramientos provisionales’ que tienen el efecto de hacer aparecer a las identidades *como si* fuesen terminadas y estables.

En segundo lugar, se hace relevante pensar la identidad en términos de identificación con las ambivalencias que este proceso sugiere: “[...] la identidad significa o connota el proceso de identificación [...] la discusión sobre la identificación, en el feminismo y el psicoanálisis, es la medida en que aquella estructura de identificación está siempre construida a través de la ambivalencia, siempre construida a través de la escisión. La escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es” (Hall, [1991] 2010: 320). De ahí que Hall se incline al término de identificación: “[...] más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de *identificación*, y concebirla como un proceso inacabado. La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una *falta* de totalidad, la cual es ‘llenada’ desde *fuera de nosotros*, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*” (Hall, [1992] 2010: 376).¹

¹ En un pasaje donde Hall está discutiendo las políticas de la identidad se evidencia la dimensión procesual del término que le seduce: “Hablo del proceso de identificación, de

Finalmente, hay que penar la identidad en relación con el otro narrado, con la representación, que desestabiliza e imposibilita cualquier cerramiento: “La identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos” ([1989], 2010: 345). Las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido. Sin embargo, este tipo de imaginación-relato del sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material o político. Estas narrativas de sí son parcialmente configuradas desde afuera:

Como un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro. Más aún, la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada (Hall, [1991] 2010: 321).

En uno de sus más conocidos artículos en castellano sobre el tema, Hall ([1996] 2003) se refiere a la identidad como al provisional, contingente e inestable *punto de sutura* entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto. Hall argumenta que una identidad debe considerarse como un *punto de sutura*, como una *articulación* entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Por tanto, una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que

sentirse uno mismo a través de los sentimientos de contingencia, antagonismo y conflicto de los que están compuestos los seres humanos. La identificación significa que uno es llamado de cierto modo, interpelado de cierta manera: “Tú, esta vez, en este espacio, para este propósito, al costado de esta barricada con esta gente”. Eso es lo que está en juego en la lucha política. Y no se puede saber de antemano ni saber cómo reconocerlo, ni saber cómo imaginar la colectividad que podría conformar toda esa gente junta. Pues, ¿de qué otra manera los conocerías? Antes no estaban allí, o no se juntaron en el lugar adecuado. Solo puedes venir tal como eras, venir juntos porque de alguna manera te puedes representar y empezar a compartir una especie de comunidad imaginada con otros, que sin la representación y la cultura no podrías expresar” (Hall 1998: 292).

conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto (Hall, [1996] 2003: 20). Para decirlo en otros términos: “La identidad, entonces, une (o, para usar una metáfora médica, ‘sutura’) al sujeto y la estructura” (Hall, [1992] 2010: 365). En palabras del Hall:

Uso ‘identidad’ para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas [...] Son el resultado de una articulación o “encadenamiento” exitoso del sujeto en el flujo del discurso [...] (Hall, [1996] 2003: 20).

Así, en el análisis de las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado (o de cómo se han llegado a producir), sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto. Por eso, Stuart Hall critica el trabajo de quienes se quedan en uno de los dos procesos (en la sujeción o en la subjetivación) sin comprender que ambos son relevantes para el análisis de las identidades, y lo son precisamente en ese punto de cruce, en esa sutura producida en un momento determinado.

Así, no se puede seguir asumiendo que el sujeto simplemente *tiene* una identidad ineluctablemente definida por un lugar demarcado de antemano sino que es necesario analizar los procesos de subjetivación que llevan a que los individuos asuman o confronten (total o parcialmente, temporal o permanentemente) esas locaciones: “El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional. [...] El concepto acepta que las identidades [...] nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, [1996] 2003: 17). El problema radica en explicar tanto la construcción de posiciones múltiples y parciales del sujeto (las narrativas de identidad y las políticas de identificación ‘desde arriba’) como las estrategias de identificación de quienes ocupan estas posiciones en un proceso de constitución de sus subjetividades:

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos construidos de manera compleja, a través de

diferentes categorías, diferentes antagonismos, y éstas pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero que todavía no actúan sobre nosotros de exactamente la misma manera. También es reconocer que cualquier contra-política de lo local que intenta organizar a las personas a través de su diversidad de identificaciones tiene que ser una lucha que se conduce posicionalmente. Es el comienzo del antirracismo, del anti-sexismo y del anti-clasicismo como guerra de posiciones, como la noción gramsciana de la guerra de posiciones (Hall, [1991] 2010: 327-328)

Como ha anotado Hall (1999), existe una tendencia a abordar el debate sobre la identidad en oposición directa a los enfoques esencialistas y anti-esencialistas. Hall arguye una tercera posibilidad: una crítica de la interpretación de la identidad como una posición fija y naturalizada sin asumir que, en consecuencia, la identidad es volátil y subsumida a la voluntad del individuo: “Así, no existe una identidad fija, pero tampoco la identidad es un horizonte abierto del cual simplemente se escoge” (Hall, 1999: 207).

Varios son los aspectos de la seminal contribución de Hall a la conceptualización de la identidad. Primero, como ya ha sido indicado, las identidades nunca están cerradas o finiquitadas sino que siempre se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones. Este aspecto introduce una historización radical de las identidades, una crítica frontal a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de un núcleo esencial e inmutable.

Segundo, las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. Antes que unificadas y singulares, las identidades son múltiplemente construidas a lo largo de diferentes, a menudo yuxtapuestos y antagónicos, discursos, prácticas y posiciones. En consecuencia, las identidades no son totalidades puras o encerradas sino que se encuentran abiertas, expuestas y definidas por esas contradictorias intercesiones. Más aún, las identidades están compuestas de manera compleja porque son troqueladas a través de la confluencia y contraposición de las diferentes locaciones sociales en las cuales está inscrito cada individuo (Hall, [1991] 2010). De esta manera, los individuos portan al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades.

Tercero, las identidades son constituidas por representaciones: “Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” (Hall, [1996] 2003: 18). Por tanto, la representación no se viene a sobreponer sobre algo previamente existente, que

sería una especie de núcleo prediscursivo de la identidad, sino que la representación constituye la identidad: “La noción de que la identidad está por fuera de la representación —que hay un sí mismo en cada uno de nosotros y que sólo luego se agrega el lenguaje en el cual nos describimos— es insostenible. La identidad está dentro de discurso, dentro de la representación. Es constituida en parte por la representación” (Hall, [1989] 2010: 345). De esto no se deriva, como parecen sugerirlo ciertos autores, que la identidad sea únicamente representación:

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...] (Hall, 2003: 18).

Las políticas de la representación suponen una problemática crucial en la conceptualización de las identidades porque sugiere ataduras sutiles entre poder y discurso en los procesos específicos de producción de la diferencia y en la reproducción de exclusiones y jerarquías. Las políticas de la representación de las identidades refieren a la “producción” de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser “descubierto”, así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales. Estas políticas combinan tanto el silencio y la palabra como el olvido y la memoria. En este sentido, Hall desnaturaliza el pasado y la tradición en relación con las identidades: “No puede haber entonces un simple ‘retorno’ o una ‘recuperación’ del pasado ancestral que no se ha reexperimentado a través de las categorías del presente” (Hall, [1987] 2010: 311). Sin embargo, la producción de pasado, tradición y memoria que subyace a la formación de identidades no renuncia a su densidad histórica. Aunque son parcialmente producidas desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas.

Finalmente, la identidad debe ser analizada en relación con las nociones de diferencia: “[...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (Hall [1996] 2003: 18). La identidad implica una exterioridad constitutiva (Hall, 1998: 295). Esta exterioridad significa que cualquier identidad supone su producción “[...] a través

de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*" (Hall, 2003: 18). Por tanto:

[...] las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar "afuera", abyecto. Toda identidad tiene como "margen" un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le "falta" (Hall, [1996] 2003: 19).

Por todo lo anterior, es evidente que la identidad "[...] no es un concepto tan transparente o tan poco problemático como pensamos" (Hall, [1990] 2010: 349).² Esta no transparencia y lo problemático de la identidad se refiere en parte a que las identidades son constituidas dentro de la representación, lo cual nos introduce todas las discusiones sobre el poder pero también nos indica lo incompleto, lo inacabado de los cerramientos identitarios: "[...] deberíamos pensar en la identidad como una 'producción' que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella" (Hall [1990] 2010: 349).

En su artículo "Identidad cultural y diáspora", Hall parte de considerar que hay dos formas de pensar la identidad cultural: una que hace énfasis en comunalidades y continuidades esenciales y la otra que se piensa desde las discontinuidades y heterogeneidades. En palabras de Hall, la primera posición define la identidad cultural:

[...] en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas. Dentro de los términos de esta definición, nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como "pueblo", de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual. Esta "unicidad", que sustenta todas las

² Si eso podría decirse a principios de los noventa, hoy con más fuerza se puede esgrimir que el concepto de identidad es problemático, tanto que uno se pregunta si tiene alguna relevancia teórica y política seguir apelando a él.

otras diferencias más superficiales, es la verdad, la esencia [...] (Hall [1990] 2010: 349-350).

Por su parte, la segunda concepción de la identidad cultural es presentada por Hall de la siguiente manera:

[...] hay una segunda visión de la identidad cultural, relacionada con la anterior, aunque diferente. Esta segunda visión admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos”; o más bien “en lo que nos hemos convertido” puesto que la historia ha intervenido en nosotros... En este segundo sentido, la identidad cultural es un asunto de ‘llegar a ser’ así como de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura (Hall, [1990] 2010: 351).

El contraste es claro: de un lado, una definición de la identidad cultural que supone un nosotros estable que se hunde en los albores del tiempo, que se ha mantenido, a través de los avatares de la historia, en lo más profundo semejante a sí mismo. Hay una esencia como garante y anclaje de la identidad. Del otro lado, la identidad es definida más como un devenir, un proceso de identificación permanente que implica imaginaciones del pasado tanto como del futuro, un nosotros para nada estable ni garantizado en una homogeneidad transcendente.

Ahora bien, es muy importante no considerar que una definición de la identidad es errática mientras que la otra es acertada, que hay una especie de superación teórica de la definición esencialista de las identidades culturales que tiene un correlato en su rechazo histórico y político. Al contrario, Hall considera que estas distinciones son históricas, que responden a luchas y campos de fuerza muy concretos. Por lo que la definición esencialista de la identidad no solo ha tenido su lugar sino también su relevancia política: “Esta concepción de identidad cultural jugó un papel importante en todas las luchas postcoloniales que han moldeado de nuevo nuestro mundo de forma tan profunda [...] Esta perspectiva sigue siendo una fuerza muy poderosa y creativa en formas emergentes de representación entre las culturas marginadas” (Hall, [1990] 2010: 350).

Es importante insistir en este punto porque muchos académicos consideran que porque se puede cuestionar teóricamente la idea que las identidades sean imaginadas como esencias, como ataduras primordiales que dan sentidos trascendentes y definen claramente los contornos de un nosotros, de esto se sigue necesariamente que no han

sido ni serán relevantes políticamente. Como lo señala Hall en un pasaje más adelante:

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las ‘historias ocultas’ han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antiracistas (Hall, [1990] 2010: 350).

Esto no quiere decir que en términos analíticos no podamos hablar de ciertas características desde las cuales se puede estudiar las identidades culturales. Ya hemos mencionado el hecho de que las identidades culturales están dentro y no por fuera de la representación, de las relaciones de poder. Además de esto, un par de los que Hall subraya consiste en la posicionalidad y la procesualidad: “Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia [...] Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder” (Hall, [1990] 2010: 351). Por tanto “Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (Hall, [1996] 2003: 17).

La apelación al pasado o a la memoria hace parte del proceso mismo de configuración de las identidades. El pasado no es una anterioridad o una transparencia con respecto a un nosotros que se descubre en él, sino en gran parte el resultado del proceso mismo de posicionamiento que define las identidades:

Lejos de estar basadas en la mera “recuperación” del pasado que aguarda a ser encontrado, y que cuando se encuentre asegurará nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado (Hall, [1990] 2010: 351).

[...] la identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura. No es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior, en el que la historia no ha hecho ninguna marca fundamental. De una vez por todas, no lo es. No es un origen arreglado hacia el cual podamos hacer un Retorno final y absoluto. Desde luego, tampoco es sólo un fantasma. Es “algo”, no sólo un truco de la imaginación. Tiene sus historias, y las

historias tienen sus efectos reales, materiales y simbólicos (Hall, [1990] 2010: 352).

De ahí que Hall argumente que “[...] la identidad no está fija en el pasado sino siempre también orientada hacia el futuro” (2007: 274). Esta idea de posicionamiento es lo que hace que Hall plantee a menudo la relevancia de pensar las identidades como identificaciones inestables en contextos histórico-culturales específicos, como suturas: “Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. Así, siempre hay políticas de identidad, políticas de posición, que no tienen garantía total en una ‘ley de origen’ trascendental y no problemática” (Hall, [1990] 2010: 352).

Como ya hemos indicado, otro aspecto en el que insiste Hall es que la identidad debe ser pensada en relación con la diferencia. Identidad y diferencia, pensarlas en conjunción no en disyunción: “[...] uno solo puede pensar la identidad a través de la diferencia” (2007: 270). La diferencia no es la del cerramiento absoluto, sino la de los cerramientos provisionales, la de las articulaciones: “Sin relaciones de diferencia ninguna representación podría ocurrir. Pero lo que entonces se constituye dentro de la representación está siempre abierto a ser diferido, pasmado, serializado” (Hall [1990] 2010: 355). Esto significa que la identidad está inscrita en la diferencia y viceversa. Las relaciones entre ellas son de mutua configuración, lo cual hace impensable una sin la otra. “Y no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo” ([1989] 2010: 344).

Cabe anotar que la idea de diferencia con la que opera Hall está marcada por las discusiones sobre las prácticas de significación dado que retoma de Saussure la noción de que la diferencia es inmanentemente relacional (el sistema de diferencias) y de Derrida la concepción de que la diferencia no es estable ni fija sino que implica un permanente corrimiento, un proceso permanente de diferir:

Debido a que la significación depende del perpetuo reposicionamiento de sus términos diferenciales, el significado, en una instancia específica, depende de la fijación contingente y arbitraria: la “ruptura” necesaria y temporal en la infinita semiosis del lenguaje [...]. El significado continúa desplegándose, por así decirlo, más allá del cierre arbitrario que lo hace posible en

cualquier momento. Siempre está sobre-determinado o sub-determinado, es un exceso o un suplemento. Siempre hay algo que “sobra” (Hall, [1990] 2010: 355).

En una mirada panorámica a las diferentes teorías sociales de la diferencia, Hall distingue cuatro:

- 1- Lingüística derivada del trabajo de Saussure: “[...] la ‘diferencia’ importa porque es esencial para el significado; sin ella, el significado no podría existir” (Hall [1997] 2010: 419). En tanto el significado es relacional, la diferencia es constitutiva del significado. No solo diferencias en modelos binarios, sino serie de matices. Además, ya siguiendo a Derrida, uno de los términos es el dominante mientras que el otro es subordinado: “Un polo es usualmente el dominante, el que incluye al otro dentro de su campo de operaciones. Siempre existe una relación de poder entre los polos de una oposición binaria” (Hall, [1997] 2010: 420).
- 2- Modelo dialógico de Bajtin y Voloshinov (social): “El argumento aquí es que necesitamos la “diferencia” porque sólo podemos construir significado a través del dialogo con el ‘Otro’.” (Hall, [1997] 2010: 420). El significado es pensado como dialogo, como interacción, que implica la presencia de un Otro. El significado es de naturaleza dialógica, con los desplazamientos e irreductibilidades que esto puede acarrear: “Todo lo que decimos y que-remos decir se modifica por la interacción y el interjuego con otra persona. El significado se origina a través de la “diferencia” entre los participantes en cualquier diálogo. En síntesis, el “Otro” es esencial para el significado” (Hall, [1997] 2010: 420). Una de las consecuencias de este enfoque es que el significado, como siempre depende de una relación dialógica con un otro, nunca puede estar fijado.
- 3- Explicación antropológica (cultural). “El argumento aquí es que la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la ‘diferencia’ es así la base de ese orden simbólico que llamamos cultura” (Hall [1997] 2010: 421). Un orden cultural como sistema clasificatorio, el cual puede ser desestabilizado con los ‘asuntos fuera de lugar’. Este orden cultural se establece desde fronteras simbólicas, define un estado de interioridades y exterioridades. “[...] las fronteras simbólicas son centrales a toda cultura. Marcar la “diferencia” nos conduce, simbólicamente, a cerrar rangos, apoyar la cultura y estigmatizar y a expulsar cualquier

cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la “diferencia” y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural” (Hall, [1997] 2010: 421-422).

- 4- Explicación psicoanalítica (psíquico): “El argumento aquí es que el ‘Otro’ es fundamental a la constitución del sí mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual” (Hall, [1997] 2010: 422). Se refiere a las conceptualizaciones que argumentan que la imagen y experiencia de sí es posible por y desde la mirada del Otro.

De estas cuatro explicaciones (lingüística, social, cultural y psicológica), que no son excluyentes entre sí, se derivan dos puntos compartidos sobre la diferencia. Primero, que en diferentes escenarios y teorías la diferencia tiene un papel central. Y segundo, que la diferencia tiene un carácter ambivalente: “Puede ser positiva y negativa. Es necesaria tanto para la producción de significado, la formación de lenguaje y cultura, para identidades sociales y un sentido subjetivo del sí mismo como sujeto sexuado; y al mismo tiempo, es amenazante, un sitio de peligro, de sentimientos negativos, de hendidura, hostilidad y agresión hacia el ‘Otro’” (Hall, [1997] 2010: 423).

Hall sugiere que existen distintas conceptualizaciones de diferencia que se encuentran en disputa. De un lado habría una noción de diferencia como separación radical, estable, no relacional. Del otro, una noción que se le opone en tanto considera que las separaciones no son tan radicales, no hay fijaciones absolutas ni diferencias que no supongan relaciones de exterioridad y de poder:

La diferencia, al igual que la representación, es también un concepto resbaladizo y por ende un concepto en disputa. Existe la “diferencia” que realiza una separación radical y sin conexión: y hay una “diferencia” que es posicional, condicional y coyuntural, cercana a la noción de Derrida de *différance*. Aunque si estamos preocupados en mantener una política, ésta no puede ser definida exclusivamente en términos del eterno debate del corredizo significante (Hall, [1987] 2010: 310).³

3 “Su sentido de la “*différance*”, como lo dijo un escritor, se mantiene suspendido entre dos verbos franceses, ‘diferenciarse’ y ‘posponer’, que contribuyen a su fuerza textual, y de los cuales ninguno puede captar el sentido de manera total. El lenguaje depende de la diferencia, como ha demostrado Saussure: la estructura de proposiciones distintivas que forman su economía. Pero donde Derrida abre nuevos caminos es en la medida en que ‘diferenciarse’ se convierte en ‘posponer’” (Hall [1991] 2010: 312-322).

Ahora bien, cuestionar la noción de diferencia como separación radical, como inconmesurabilidad, como inmanencia propia de la primera posición, tampoco supone ‘comprar’ una idea descafeinada o light de diferencia que suele encantar tanto al postmodernismo⁴ como a las posiciones liberales con su concepto de ‘diversidad’.⁵

POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD

Hall distingue dos tipos de políticas de la identidad: una que apela a la esencialización como respuesta a la discriminación y marginamiento y la otra que reconoce la contingencia y heterogeneidad de cualquier sujeto político. Esta diferencia en las políticas de la identidad las elabora Hall refiriéndose a las transformaciones de las políticas culturales y representaciones de lo negro. Es importante anotar que Hall no está considerando que un tipo de política de la identidad hace desaparecer al otro, sino que se mantienen en tensión como dos frentes de lucha. Tampoco Hall desecha, en un gesto de arrogancia deconstructivista, las relevancias de las políticas de la identidad que apelan a la esencialización. Al contrario, les reconoce sus razones de ser históricas y sus logros políticos. No obstante, esto no significa que Hall no critique las facilerías analíticas y las a menudo erráticas políticas que se pueden derivar de ciertas formas de esencialismo político: “[...] se deben renunciar a ciertas formas de esencialismo político y la manera en que nos permite dormir el sueño de los justos” (Hall, 1998: 290).⁶

La primera política, que se corresponde con una respuesta a la racialización y marginamiento del negro, se caracteriza por esgrimir su derecho a representarse a sí mismo en un intento por invertir las representaciones raciales dominantes sobre lo negro:

4 “[...] debemos tener presente la profunda y ambivalente fascinación del postmodernismo con la diferencia: diferencia sexual, diferencia cultural, diferencia racial y, sobre todo, diferencia étnica... no hay nada que el postmodernismo global ame más que cierto tipo de diferencia, un toque de etnicidad, un gusto por lo exótico, como decimos en Inglaterra, ‘un poquito de lo otro’” (Hall [1992] 2010: 288).

5 Con la apelación a la noción de ‘diversidad’ a menudo se domestica la diferencia: “[...] el filo punzante de lo diferente y de lo transgresor pierde agudeza a través de la espectacularización. Sé que lo que reemplaza a la invisibilidad es cierta clase de visibilidad cuidadosamente segregada, regulada” (Hall [1992] 2010: 290).

6 Esto no significa, sin embargo, que Hall considere que tenga mayor sentido el mero ejercicio de la deconstrucción teórica sin anclajes y responsabilidades con el mundo de disputas políticas concretas: “A partir de aquel momento se desarrolla esa enorme proliferación de deconstrucción extremadamente sofisticada y juguetona que es una especie de juego académico inacabable. Cualquiera lo puede hacer, y se desarrolla más y más. Ningún significante se detiene jamás, nadie es responsable de ningún significado, todos los rastros se borran. En el momento en que algo se aloja, inmediatamente se borra. Todos los pasan muy bien; van a conferencias y lo logran, por así decirlo” ([1991] 2010: 322).

La lucha del negro por ser representado estuvo basada en una crítica al grado de fetichización, objetificación y de figuración negativa que comúnmente constituían los rasgos de representación del sujeto negro. Había una preocupación no sólo en torno a la ausencia o marginalidad de la experiencia negra, sino también sobre su simplificación y su carácter estereotípico (Hall, [1987] 2010: 305-306).

En este sentido, las políticas de la identidad correspondientes se inscribían en una lucha contra el racismo: “[...] lo que yo llamaría “la política de la identidad 1”, la primera forma de la política de la identidad. Estaba relacionada con la constitución de alguna identidad colectiva defensiva en contra de las prácticas de la sociedad racista” (Hall [1991] 2010: 323).

Este momento de las políticas de la identidad y de la representación tienen sus limitaciones. En palabras de Hall: “Este momento esencializa las diferencias en varios sentidos. Concibe la diferencia como ‘su tradición contra la nuestra’, no en un sentido posicional, pero sí como mutuamente excluyentes, autónomas y autosuficientes. Y es, por lo tanto, incapaz de adoptar las estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora” (Hall, [1992] 2010: 293).

El momento esencializante es débil porque naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural biológico y genético. En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, como reacción, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar. Además, como sucede siempre que naturalizamos categorías históricas (piénsese en género y sexualidad) fijamos ese significado fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política. Una vez fijo, estamos tentados de usar “negro” como si fuera suficiente por sí mismo para garantizar el significado progresivo de las políticas con las que nos embanderamos... como si no tuviéramos otras políticas sobre las que discutir excepto si algo es negro o no (Hall, [1992] 2010: 294).

El otro momento de las políticas de la identidad cuestionan precisamente la apelación a un sujeto esencializado, lo cual supone “[...] el fin de la inocencia del tema del negro o el fin de una noción inocente de una esencia de la ‘negritud’” (Hall [1992] 2010: 295). Este segundo momento pasa por tomar en consideración los diferentes ejes de diferenciación sobre los que se constituyen las identidades y representaciones: “[...]”

reconocer los otros tipos de diferencias que ubican, posicionan y localizan a la gente negra” (Hall [1992] 2010: 295). La racialización no deviene en otro signifiante maestro a cuyos pies se oblitera la heterogeneidad y complejidad de las marcaciones. De ahí que Hall considere que desde esta política “[...] es a la diversidad y no a la homogeneidad de la experiencia negra que debemos prestarle nuestra indivisible y creativa atención” (Hall, [1992] 2010: 294).⁷

En este sentido, Hall concluye que:

El final del sujeto negro esencial también supone reconocer que los problemas centrales a la raza siempre aparecen —históricamente— en articulación, en formación, con otras categorías y divisiones, constantemente atravesados y reatravesados por categorías de clase, género y etnicidad [...] el problema del sujeto negro no puede representarse sin hacer referencia a las dimensiones de clase, género, sexualidad y etnicidad (Hall, [1987] 2010: 308).

De ahí, que Hall considere que hay que invertir el paradigma de la política de la identidad que parte de asumir que la identidad está dada y es desde allí que se debe desplegar una lucha política que se le deriva. Al contrario, Hall nos invita a pensar una política de la identidad donde es la identidad uno de los resultados de la lucha política, de una lucha entendida como articulación de experiencias y de sujetos:

[...] la pregunta política [...] no es “¿Cómo podemos movilizar de manera eficaz a aquellas identidades que ya han sido formadas?”, para que podamos ponerlas en el tren y llevarlas a escena en el momento adecuado, en el sitio adecuado —algo que la izquierda ha querido hacer históricamente durante aproximadamente cuatrocientos años—, sino algo realmente muy diferente y mucho más profundo. ¿Cómo podemos organizar estas cosas enormes, variadas y diversas que llamamos

7 Y esto debería ser así por los cerramientos totalitarios que se dan en nombre de un sujeto colectivo homogenizante racializado que oblitera los ejes de diferenciación y relaciones de poder que le atraviesan: “Operar exclusivamente a través una concepción simplista de lo negro equivalía a reconstituir la autoridad de la masculinidad negra sobre mujeres negras, con respecto a la cual, como estoy seguro que saben, hubo también por un largo tiempo un silencio irrompible sobre el que no hablaban ni los hombres negros más militantes. Organizarse a través de discursos de la negritud y la masculinidad, de la raza y el género, y olvidar la manera en la cual, en el mismo momento, los negros de la clase baja estaban siendo posicionados en términos de clase, en situaciones de trabajo parecidas a las de ciertos miembros de la clase trabajadora blanca que sufrían las mismas privaciones de los trabajos malos y la falta de ascenso que ellos, equivalía a omitir la dimensión crítica del posicionamiento” (Hall, [1991] 2010: 327).

los sujetos humanos para que asuman posiciones donde se puedan reconocer los unos a los otros durante un tiempo suficiente como para actuar juntos, y así asumir una posición que uno de estos días puedan experimentar como una identidad y actuar a través de ella? La identidad está al final, no al principio, del paradigma. La identidad es lo que está en juego en la organización política. No es que los sujetos estén allí y simplemente no podamos obtenerlos. Es que todavía no saben que son sujetos de un discurso posible. Y que siempre es posible, en cada lucha política, ganar o perder su identificación, ya que cada lucha política es siempre abierta (Hall, 1998: 291).

[...] siempre he rechazado la noción de que se identifique una identidad a una política particular. He intentado decir que la identidad es siempre producto de un proceso de identificación. Es producto de tomar una posición, de jugarse un lugar en un cierto discurso o práctica. En otras palabras, es decir, “esto es, para el momento en el que estoy, quien soy y donde me paro”. Esta noción posicional de la identidad permite entonces que uno hable desde ese lugar, actúe desde ese lugar, así algún día en el futuro, desde otras condiciones, uno pueda querer modificarse a sí mismo o la persona que está hablando. [...] [La identidad] Siempre está, como se dice, en proceso. Se está haciendo. Se mueve de un determinado pasado hacia el horizonte de un posible futuro que no es todavía totalmente conocido (2007: 269).

En síntesis, las identidades no son fijas ni aisladas sino posicionales y relacionales; no están definitivamente osificadas sino que están constituidas por procesos cambiantes de sedimentación e inestables suturaciones; no son totalidades cerradas y unidimensionales sino fragmentadas y múltiples; son histórica y discursivamente producidas a través de relaciones de poder sin garantías esencialistas. Las identidades involucran las políticas de representación y un continuo, pero nunca concluido y siempre confrontado, proceso de cerramiento y subjetivización.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel 1992 *Microfísica del poder* (Barcelona: Editorial la Piqueta).

Hall, Stuart [1997] 2010 “El espectáculo del ‘Otro’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*

(Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/
Universidad Andina Sim3n Bol3var).

_____ [1992] 2010 “La cuesti3n de la identidad cultural” en Stuart Hall
Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales
(Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/
Universidad Andina Sim3n Bol3var).

_____ [1991] 2010 “Antiguas y nuevas etnicidades” en Stuart Hall
Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales
(Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/
Universidad Andina Sim3n Bol3var).

_____ [1990] 2010 “Identidad cultural y di3spora” en Stuart Hall
Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales
(Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/
Universidad Andina Sim3n Bol3var).

_____ [1989] 2010 “Etnicidad: identidad y diferencia” en Stuart Hall
Sin garant3as. Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales
(Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/
Universidad Andina Sim3n Bol3var).

_____ [1987] 2010 “Nuevas etnicidades” en Stuart Hall *Sin garant3as.*
Trayectorias y problem3ticas en estudios culturales (Popayán/Lima/
Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina
Sim3n Bol3var).

_____ 2007 “Epilogue: through the prism of an intellectual life” en Brian
Meeks (ed.) *Culture, Politics, Race and Diaspora* (Kingston: Ian
Randle Publishers).

_____ [1996] 2003 “Introducci3n: ¿Qui3n necesita ‘identidad?’” en Stuart
Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de Identidad* (Buenos Aires:
Amorrortu Editores).

_____ 1999 “Cultural composition: Stuart Hall on ethnicity and
discursive turn. Interview by Julie Drew” en Gary A. Olson y Lynn
Worsham (eds.) *Race, rhetoric, and the postcolonial* (SUNY: Nueva
York).

_____ 1998 “Subjects in history: making diasporic identities” en William
Lubiano (ed.) *House that race built* (Nueva York: Vintage).

Parte II

PROBLEMÁTICAS

“Pienso que es un deber de los intelectuales decir un tipo de verdad. Quizá no la verdad con v mayúscula, pero sí algún tipo de verdad, la mejor verdad que ellos sepan o puedan descubrir [...]”

Stuart Hall

¿INTERCULTURALIDAD PARA QUIÉN?

Geny Gonzales Castaño

INTRODUCCIÓN

La interculturalidad se describe hoy como un proyecto político que surge en la década del ochenta como respuesta a las reivindicaciones de las organizaciones sociales, especialmente del movimiento indígena y de sectores subalternos objeto de negación, invisibilización, explotación y subordinación por parte de la “sociedad blanco mestiza”. Alternativa política y epistémica que se consolida en la década del noventa a través de una nueva atención a la diversidad cultural y lingüística y una serie de reconocimientos jurídicos estatales, particularmente en Bolivia, Ecuador, Perú y Colombia (Walsh, 2009:1). Aunque esta es la forma más extendida y probablemente también la más aceptada, de construir la narrativa de la interculturalidad en América Latina, existen también otras narrativas posibles, una de las cuales es el punto de partida de esta reflexión. Desde otro punto de vista, esta “nueva atención” a la diversidad étnico-cultural no es solamente una respuesta ante la necesidad “de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales” (Walsh, 2009:1).

Un aspecto interesante acerca de la forma en la que pensamos hoy la interculturalidad es su transformación de una categoría de descripción o análisis en una categoría prescriptiva “un programa que define la manera en que deberán comportarse quienes son pensados como los otros de la nación” (Rojas, 2011:175), el cual se enuncia como si fuese una interpretación de realidades sociales específicas. Cuando

pensamos en interculturalidad muchos hacemos una asociación casi inmediata con los pueblos indígenas, incluso tal vez pensemos en “una indianidad” en particular “ancestral”, “tradicional”, lo cual no es una relación semántica gratuita pues detrás de la interculturalidad como proyecto político se esconde la mirada de unos pocos acerca de lo que son y deben ser los pueblos indígenas, que no nace de “abajo hacia arriba” como se propone en muchas de las reflexiones acerca de esta categoría.

Hoy la interculturalidad se utiliza más para expresar cómo nos gustaría que fuera “el mundo” que para describirlo, lo cual se manifiesta en la gran cantidad de literatura que resalta sus bondades como un proyecto político que promete en corto plazo “implosionar —desde la diferencia— en las estructuras coloniales del poder [...] re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias” (Walsh, 2009:2). Esta situación contrasta con la poca cantidad de trabajos que describen, en contextos etnográficos específicos, la forma como se llevan a cabo las interacciones entre las entidades que denominamos culturas o la forma en la cual se están refundando las estructuras sociales o cambiando las relaciones de subordinación o explotación como consecuencia de la interculturalidad.

La interculturalidad parte de dos planteamientos generales: la existencia de diferentes culturas y la interacción entre éstas ¿qué significa hoy tener una cultura distinta? ¿Cómo se realizan las interacciones entre distintas culturas cuya existencia asumimos de antemano sin demasiada discusión? El objetivo de este texto no es llegar a una conclusión o una respuesta en torno a estas preguntas sino, por el contrario, plantear otros interrogantes que nos ayuden a pensar para qué nos sirve hoy la interculturalidad, no sólo desde un punto de vista epistemológico como categoría de análisis, sino también desde un punto de vista político.

Mis inquietudes acerca de la interculturalidad no nacieron de una pregunta por el concepto de cultura sino a partir de una “pregunta de lingüista”, por el grado de diferenciación entre las variantes dialectales de una lengua hablada en el departamento del Cauca, la lengua *nam trik*, *namuy wam* o guambiano.¹ La situación sociolingüística del *nam trik*, es interesante a la luz del concepto de interculturalidad por varias razones.

¹ Esta lengua forma junto con el *awa pit* la rama septentrional de la familia lingüística Barbacoa y es hablada en el suroccidente de Colombia, en el departamento del Cauca, en La María Piendamó (municipio de Piendamó), Cabildo misak de Kurak Chak (municipio de Cajibío), Laguna Siberia (municipio de Caldon), San Antonio (Municipio de Morales), resguardos de Guambía, Ambaló y Quizgó (municipio de Silvia) y resguardo de Totoró (municipio de Totoró).

Todas las lenguas tienen una historia y son objeto de disputas políticas. Las clasificaciones lingüísticas no permanecen al margen de factores más allá de la lengua y tampoco son ajenas a las posiciones políticas de quienes las proponen. Entre el *nam trik* de Guambía, Quizgó, Totoró y Ambaló existe una estrecha relación. Aunque todavía no se haya dilucidado cuál es su grado de diferenciación, desde el punto de vista lingüístico –es decir, entendiendo los fenómenos de la lengua desde una perspectiva interna del sistema de la misma– se trata de variantes de una misma lengua. Esta opinión no necesariamente coincide con la de las autoridades y comuneros de los resguardos donde se habla la lengua *nam trik*.

El reconocimiento de los pueblos indígenas en el Estado pluriétnico y pluricultural fundado a partir de la Constitución de 1991, depende hoy de una serie de “moldes” que las entidades estatales imponen a las poblaciones que desean ser reconocidas ante el Estado colombiano, bajo la categoría “pueblo”, donde confluyen una lengua, un territorio, una identidad étnica y una cultura. Los pueblos totoró, guambiano, ambaló y quizgó escapan a estos moldes, no se ajustan al concepto de “pueblo” tal como es entendido desde el aparato estatal colombiano. En este territorio existe un continuo lingüístico, es decir hablantes de una misma lengua, quienes a pesar de tener diferencias políticas, pertenecen a dos organizaciones indígenas diferentes, Totoró, Ambaló; y Quizgó asociados al CRIC² y Guambía a AICO³, y no compartir una misma identidad étnica –es decir, no se reconocen como un mismo pueblo– comparten una historia, una serie de prácticas culturales, lazos de parentesco y en algunos casos, un mismo territorio. Esto último, ha generado una serie de conflictos territoriales los cuales continúan sin solución y fragmentan las relaciones organizativas, políticas y solidarias entre los habitantes de estos resguardos.

¿Qué categorías son útiles para pensar una realidad como la de los pueblos hablantes de *nam trik*?, ¿estamos en este caso ante una relación intercultural, es decir una relación entre culturas tal como lo plantea el Estado y las organizaciones indígenas? ¿Qué otras categorías son útiles para pensar este tipo de relaciones, las cuales surgen todos los días en Colombia producto de lo que hoy denominados procesos de reetnización? ¿En estos casos no estaríamos ante fenómenos que se pueden describir más como intraculturales que interculturales? (Rojas 2011: 92).

En el caso de Colombia la Interculturalidad se materializó en una política educativa diferencial para los pueblos indígenas, que a comienzos

² Consejo Regional Indígena del Cauca.

³ Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano.

de los ochenta empezó a denominarse etnoeducación (Rojas 2011:183). La etnoeducación como política educativa tiene dos componentes: el bilingüismo y la interculturalidad, también se pretende que sea participativa y comunitaria. Mis interrogantes acerca de la interculturalidad no partieron directamente de esta categoría sino del otro componente de la etnoeducación: el bilingüismo lengua indígena-castellano en Colombia. Aunque la categoría “lengua” puede parecer en un principio muy alejada de la interculturalidad, especialmente en la forma que la pensamos hoy, entender la interacción lengua-interculturalidad no sólo descentra la discusión al explorar sus relaciones con otras categorías ontológicas y de análisis, también puede ayudarnos a entender cómo hoy la interculturalidad actúa en una realidad social específica.

Como plantea Hall no existe una necesaria correspondencia entre dos aspectos de una formación social determinada. Las correspondencias no están establecidas de antemano, por el contrario, estas son articuladas en un entramado de relaciones y situaciones específicas en un momento dado. “La fuerza popular de una ideología orgánica siempre depende de los grupos sociales que pueden ser articulados a ella y por ella” (Hall, [1986] 2010: 88). En este caso, la articulación entre la etnoeducación y la revitalización de las lenguas indígenas o entre la interculturalidad y la intervención “en las estructuras, instituciones, relaciones y mentalidades que reproducen la diferencia como desigualdad” (Walsh, 2009:46) no está garantizada ni dada de antemano. Hoy la interculturalidad actúa en realidades sociales específicas, con efectos que distan de los prometidos por ésta como proyecto político.

Lejos de ser preocupaciones puramente teóricas, este tipo de reflexiones tienen profundas implicaciones políticas, en muchos casos a una mala teorización le sigue el diseño de una política pública errada. De allí la pertinencia de pensar los fenómenos de una manera coyuntural, de dar más importancia a las preguntas adecuadas que a las respuestas “acertadas” que se plantean de antemano, de hacer un balance entre lo que queremos, lo que podemos y lo que debemos hacer hoy por revitalizar las lenguas indígenas, de “[...] ‘voltrear la cara violentamente hacia las cosas como realmente son’, [aunque no nos guste lo que vemos, esto es] lo que se requiere al ‘pensar coyunturalmente’” (Hall, 2007: 280).

EDUCAR A LOS INDIOS

En la primera mitad del siglo XX se llevaban a cabo acalorados debates acerca de “la condición del indio” en Latinoamérica, los cuales fueron más bien marginales en Colombia. En estos debates incluso las posiciones más “progresistas” abogaban por la asimilación de los pueblos indígenas a la nación a través de la pérdida de sus especificidades lingüísticas y culturales. Así lo expresó Rafael Uribe Uribe en 1907, en

su ya célebre discurso “reducción de salvajes”, ante el Presidente de la República, arzobispos y obispos, gobernadores departamentales y la Academia Colombiana de Historia. Según Uribe, para que fuera eficaz, “la máquina de reducir indígenas [debía] componerse de tres piezas... la colonia militar, cuerpo de intérpretes, misionero” (Uribe, 1907: 11). Estas dos últimas harían parte de una política sistemática para la desaparición de las lenguas indígenas que en ese momento se hablaban en Colombia, a través de la instrucción y la educación con la participación directa de miembros de los pueblos indígenas, la cual se llevó a cabo con relativo éxito.

Supongamos en plena aplicación del sistema que recomiendo; figurémosnos que en cada tribu hay diez o más personas que hablen castellano; que si es posible, sepan también leer y escribir, y que —indígenas por la sangre— sean cristianos por las ideas y colombianos por los sentimientos y la educación ¿No es muy probable que esa tribu, bajo el influjo de los miembros que están en su seno y que la empujan a salir de la barbarie selvática para entrar en la civilización, se transforme rápidamente sino del todo, por lo menos lo bastante para comenzar a ser útil? Toda tentativa para atraer indios que no tenga por base que comprendan las ventajas de la civilización, tomando por punto de partida la enseñanza del castellano y la educación gradual es un pecado contra el sentido común que clama el cielo (Uribe, 1907:15).

El debate sobre la definición del indio y su condición en los estados nacionales llegó a su punto más álgido en la década de 1940. El Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Patzcuaro en abril de 1940 fue una expresión de este debate iniciado desde el siglo XIX con el surgimiento del Indigenismo, concebido como un “movimiento heterogéneo que inicialmente se expresaría en la novela; y, luego, en los campos de la música, las artes plásticas y en una nueva visión de los indígenas en el marco de la vida de los nacientes Estados Nacionales” (Pineda, 2012:14). El congreso de Patzcuaro fue entendido “como el momento de resumen, la integración de los planteamientos y prácticas de las dos décadas anteriores en materia de educación y promoción económica de las comunidades indígenas” (Bonfil, 1970: 41). En éste se sentaron las bases de una política indigenista en América, “bajo su ámbito se creó el Instituto Indigenista Interamericano (1942) y se promovió la formación de diversos institutos indigenistas en toda América Latina” (Pineda, 2012:12), entre ellos el Instituto Indigenista Colombiano fundado por Antonio García y Gregorio Hernández de Alba en 1942.

Como plantea Rojas (2011: 74), desde la década del cuarenta ya se pensaba en una política de educación para los pueblos indígenas, la cual se planteó en líneas generales precisamente en el congreso de Patzcuaro, no obstante ésta no tenía como objetivo “empoderar” a las poblaciones en nombre de sus particularidades culturales o lingüísticas, sino más bien todo lo contrario, su principal objetivo era asimilar a los indígenas, a la “vida civilizada” y su integración a la nación. A pesar de que “las nuevas orientaciones indigenistas estuvieron marcadas por el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos indígenas... el nuevo rumbo, [estaba] dirigido [hacia su] asimilación a una nueva cultura mestiza” (Pineda, 2012: 26).

Es interesante preguntarse por qué reivindicar hoy una política pensada en un inicio para asimilar los pueblos indígenas a la vida nacional a través de la pérdida precisamente de las especificidades culturales y lingüísticas que defiende hoy el proyecto de la interculturalidad, sin embargo ésta tal vez no sea la pregunta más productiva al respecto. Existen otras instituciones, dos ejemplos claros son el Cabildo y el Resguardo,⁴ las cuales nacieron también como mecanismos de asimilación y reducción de los pueblos indígenas y sin embargo hoy son claves en la defensa de su territorio y autonomía. A pesar de que la educación para los pueblos indígenas fue concebida inicialmente como una técnica de integración, tal como se ha discutido hasta este punto siguiendo los planteamientos de Rojas (2013),⁵ nuestra pregunta más que llevarnos a invalidar su reivindicación hoy como alternativa de resistencia, debería conducirnos a preguntarnos por qué pese a todos los años de lucha por “recuperar la escuela” para los pueblos indígenas, ésta continúa siendo parte de una política indigenista de asimilación e integración estatal.

4 El resguardo es una institución de origen colonial creada inicialmente para poner orden en los conflictos entre los encomenderos y la Corona y evitar la extinción de la mano de obra indígena en los siglos posteriores a la conquista a través de una segregación demográfica que facilitaba al mismo tiempo su explotación y control. En tanto que institución, el Resguardo se caracteriza por ser una asignación de tierras inalienables, vedadas para la venta las cuales se otorgaban a través de un título de la corona, muchos de los pueblos indígenas del Cauca se valieron de estos títulos coloniales en las recuperaciones de sus tierras en las décadas de setenta y ochenta. El cabildo es otra institución también de origen colonial, su función era la representación de las poblaciones y resguardos ante la burocracia colonial, a partir de la Constitución de 1991 los cabildos indígenas se convirtieron en una entidad de carácter especial en el Estado colombiano, cuya función es la representación legal de los resguardos indígenas, en cabeza de los gobernadores de cabildo elegidos al igual que los otros cabildantes por los comuneros del resguardo, ante las instituciones estatales.

5 Ponencia IV Seminario Internacional Intensivo Interculturalidad Problematicaciones y Horizontes. Red de Estudios y Políticas Culturales Red EPC (OEI-CLACSO). Universidad Javeriana Bogotá 2013.

Muchas situaciones han cambiado desde la década del cuarenta, hoy los Estados reconocen y legitiman la existencia de los pueblos indígenas y sus lenguas, especialmente vinculada a la patrimonialización de la diversidad cultural y lingüística de la nación, se destinan recursos para la creación de currículos, proyectos educativos diferenciales y planes para la salvaguarda y documentación de las lenguas en peligro. Otras tantas continúan siendo de la misma manera. Hoy la interculturalidad sigue constituyendo “un tipo de práctica cuya especificidad refiere a la [...] naturalización de la segregación, separación y jerarquización de la diferencia” (Restrepo, 2013: 5) que “opera al construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas” (Hall en Restrepo, 2013:5).

Son los pueblos indígenas quienes están en obligación de garantizar a sus niños el aprendizaje de las lenguas, sistemas de pensamiento y prácticas culturales de la sociedad mayoritaria, raras veces sucede el caso contrario. No se pone en duda la importancia de fortalecer, de enseñar, de usar las lenguas indígenas, no obstante, pocos de los gestores del proyecto político de la interculturalidad, antropólogos, pedagogos, líderes y dirigentes indígenas, maestros, funcionarios de los entes estatales y de las organizaciones indígenas aprenden y usan estas lenguas.

En la última década, las ciencias sociales, incluyendo la antropología, han invertido gran parte de sus esfuerzos en la crítica al multiculturalismo y las políticas multiculturalistas de Estado en sus diferentes formas, especialmente en su variante más nociva, el *multiculturalismo neoliberal*, el cual a través del otorgamiento estratégico de recursos trae “[...] consigo [...] la fragmentación de la sociedad en múltiples grupos de identidad con pocos intereses percibidos como comunes y una disminución de la solidaridad y lucha de clases transversales a las culturas, las cuales tenían un mayor potencial de transformación” (Hale, 2007: 299). En algunos de estos debates la interculturalidad se ha planteado como una alternativa al multiculturalismo, no obstante existen más similitudes entre ambos de las que a muchos nos gustaría reconocer, la más visible es el hecho de que sólo “ciertas diferencias adquieran relevancia en el imaginario político y jurídico” (Restrepo, 2012: 54). La interculturalidad en Colombia no es simplemente un régimen de administración de la diferencia sino de producción y reproducción de la diferencia cultural (Rojas, 2011), gran parte de la cual se realiza precisamente en la escuela a través de las políticas educativas diferenciales para los pueblos indígenas.

El modelo que subyace hoy a la educación para pueblos indígenas en Colombia no es una propuesta que nazca de las autoridades y maestros en los territorios de los pueblos indígenas, está diseñado y estandarizado de antemano desde el Ministerio de Educación Nacio-

nal, así como también la ruta y plazos de construcción, diseño, formulación e implementación. Iniciativas como los Proyectos Educativos Comunitarios, una serie de documentos en los cuales las poblaciones pertenecientes a los denominados grupos étnicos (pueblos indígenas, comunidades afrocolombianas, raizales y *rom*) plasman sus aspiraciones en cuanto a contenidos y orientación de los programas educativos de básica primaria y secundaria en sus territorios, “llegan con límites claramente articulados, intentos por distinguir aquellos derechos que son aceptables de aquellos que no lo son [...] definiendo el lenguaje de controversia; estableciendo cuáles derechos son legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para alcanzarlos” (Hale, 2007: 293).

EDUCACIÓN BILINGÜE E INTERCULTURAL ¿PARA QUÉ Y PARA QUIÉN?

La década del ochenta es un punto de partida interesante para pensar acerca de lo que entendemos hoy por interculturalidad, no porque en ese momento ésta “emerja” de las luchas indígenas, sino porque en esta época cambiaron las orientaciones de las luchas indígenas mismas. Las reivindicaciones de los pueblos indígenas se transformaron de luchas por la recuperación de la tierra y la reivindicación del campesinado en contra de la explotación en luchas por la reivindicación de sus diferencias culturales y lingüísticas aunadas a una serie de derechos diferenciales que se consolidaron con el reconocimiento del carácter pluriétnico y pluricultural de la nación colombiana. En esta misma década “los temas de la explotación y de la desigualdad perdieron centralidad o desaparecieron de la agenda pública y académica” (Reygadas, 2007: 345); al mismo tiempo empezó a pensarse que la explotación y la desigualdad eran causadas por la forma como la sociedad percibía las diferencias culturales y lingüísticas. Empezamos a aceptar de manera acrítica que era “obligación del Estado preservar las culturas tradicionales, por ejemplo las indígenas” (Reygadas, 2007: 348).

El proyecto de integrar los pueblos indígenas a la nación a través de una política educativa empezó a ser contestado en la década de 1970 por un *nuevo indigenismo*, el cual se oponía a un *indigenismo oficial* (Bonfil, 1970) que consideraba a los indios como un segmento de población peor equipado “que otros grupos para la convivencia dentro de la sociedad dominante, por lo que resultaban ser el sector más explotado; la indianidad se identificaba con un núcleo de costumbres rústicas y con el retraso, y era algo que se podía y se debía eliminar” (de la Fuente en Bonfil, 1970:109). Muchas de las ideas de este nuevo indigenismo tuvieron eco en la creación de las organizaciones indígenas en el departamento del Cauca en esta década. Una de estas ideas fue particularmente poderosa tanto por sus implicaciones políticas como

por sus posibilidades de transformación de las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad mayoritaria: la idea de que el indigenismo oficial o de Estado era “un intento de extirpar la personalidad étnica del indio” (Bonfil, 1970:44).

Lo más interesante y productivo del concepto de indio es precisamente su doble carácter unificador y segregador. El indio “es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte” (Bonfil 1970:110). Para Guillermo Bonfil siguiendo los argumentos de Albert Memmi, la categoría de indio en América denotaba la condición de colonizado y hacía referencia necesaria a la relación colonial,

Esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios. La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la colonia; se habló de “naturales” antes de que el error geográfico volviera por sus fueros históricos y se impusiera el término de indios. Pero, a fin de cuentas, lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado (Bonfil, 1970:111).

Cuando nacieron las organizaciones indígenas en el departamento del Cauca, los pueblos que las componen hoy se unificaron bajo la categoría de indio, sin embargo se esperaba que, como producto de la lucha del movimiento indígena, este concepto nacido de las relaciones coloniales desapareciera para dar paso al renacimiento de la diversidad de pueblos, de *la diversidad étnica*. Cuando se creó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971 lo componían tres pueblos: totoroos, nasas y guambianos, hoy el CRIC agrupa cabildos de diez pueblos indígenas diferentes lo cual, desde el punto de vista de algunos dirigentes de la organización, se considera un triunfo de las luchas del movimiento indígena. Aunque algunos de estos pueblos se han sumado al CRIC en años posteriores a su fundación, este es el caso de los *inga* y *eperara siapidara*, otros han nacido a partir del resurgimiento de esta diversidad étnica, la cual Guillermo Bonfil consideraba la consecuencia necesaria que seguía a la emancipación del indio que retomaba “en sus manos el hilo de su historia y [...] de su propio destino” (Bonfil,1970:123)

[...] la política indigenista al no haber hecho ésta una distinción clara entre indios y etnias ha caído en la confusión de

proponerse como meta la desaparición de las etnias y no de los indios —es decir: del orden colonial El indigenismo, en fin, parece considerar que el pluralismo cultural es un obstáculo para la consolidación nacional; en realidad, no es la pluralidad étnica lo que entorpece la forja nacional, sino la naturaleza de las relaciones que vinculan a los diversos grupos, y en el caso indígena, la situación colonial que le da origen (Bonfil,1970:122).

Cuando empecé a trabajar en 2008 en la creación de currículos y materiales para la enseñanza de la lengua *nam trik* como segunda lengua en los espacios escolarizados, en los resguardos de Ambaló y Totoró, empecé a ser parte de un proceso iniciado más de treinta años atrás, tiempo en el cual había sufrido varias transformaciones, así como también lo había hecho la concepción de la escuela en los territorios indígenas del Cauca: “A comienzos de los ochenta, empezó el proceso de institucionalización de la etnoeducación como política estatal, inicialmente mediante la creación de espacios institucionales en el Ministerio de Educación y la producción de documentos de política, y luego mediante un juicioso ejercicio de difusión del nuevo proyecto” (Rojas, 2011:185). En los últimos treinta años la escuela pasó de ser el espacio de negación de las lenguas indígenas y principal culpable del declive de las mismas, al menos desde el punto de vista de activistas, líderes y maestros de los pueblos indígenas, a ser el espacio de uso en el cual se busca fortalecerlas y del cual se espera, “estas se irradian al resto de la comunidad” (Bolívar Sánchez, profesor resguardo de Totoró).

Una lengua no existe independientemente de la voluntad de quienes se relacionan con ella: sus hablantes, los expertos que tratan de entender y explicar su complejidad, los maestros que la enseñan en las escuelas, los militantes que tratan de salvarla... Los procesos de revitalización, recuperación o fortalecimiento lingüístico son una forma particular de construir y producir la lengua a través de un proceso y de unas prácticas que pueden ser identificadas y etnografiadas. Siguiendo la metáfora de Grimson (2011:30), acerca del mundo de lo social y las invenciones y construcciones de los seres humanos, “los ladrillos” a partir de los cuales es construido “el edificio” de la lengua: los alfabetos, currículos de enseñanza, descripciones lingüísticas, cartillas y materiales didácticos, encuestas, tipologías y clasificaciones, producen a su vez efectos en la vida de quienes se relacionan con ella: espacios de uso, relaciones, instituciones, pueblos y etnias, tradición, reconocimiento por parte del Estado, conflictos territoriales, desigualdad, discriminación, planes de salvaguarda.

La lingüística ha tenido gran injerencia en la institucionalización de la etnoeducación como política estatal en Colombia. En la década del ochenta, el debate sobre la *desaparición y muerte de las lenguas* se convirtió en un tema de discusión en los círculos académicos de la lingüística, lo cual se vio reflejado en una gran cantidad de textos, congresos y cursos acerca de la problemática de la *muerte de las lenguas* o las denominadas *lenguas en peligro* tal como lo afirman Mufwene (20004), Cameron (2007), Costa (2010), entre otros. En esta misma década, muchos lingüistas colombianos empezaron a preguntarse cuál era su rol frente a la extinción de la mayoría de las lenguas del mundo, muchas de las cuales habían sido habladas en Colombia, lugar donde otras tantas estaban también en curso de desaparecer.⁶ Algunos tomaron una posición militante y se involucraron en procesos de fortalecimiento, recuperación o revitalización lingüística. Gran parte de estos trabajos se realizaron en el marco de las actividades del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA), fundado en 1984.

No todos los lingüistas pensaban que fuera su deber ni su tarea involucrarse en este tipo de proyectos y mucho menos en la reivindicación de los derechos de los pueblos hablantes de las lenguas que eran su objeto de estudio. Otros si bien se encontraban preocupados por la extinción de la mayoría de estas lenguas, sus inquietudes al respecto eran de una naturaleza distinta, la desaparición de este “material lingüístico” representaba una amenaza para la diversidad lingüística que informaba sus comparaciones y la variación tipológica (Mufwene, 2004: 201).

En octubre de 1988 se celebró la primera mesa redonda de lingüística y educación en Colombia, evento organizado por el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA). Desde esta época, empezó a plantearse el papel de los lingüistas en los procesos de fortalecimiento de las lenguas en peligro, los cuales estaban surgiendo en diferentes partes de Colombia. Este papel estaría íntimamente ligado a la escuela y la educación. En esta mesa se presentaron “frentes en que los estudios lingüísticos pueden ser de utilidad [...] labores que hay que desarrollar como prerrequisitos para una educación bilingüe” (Queixalós, 1988: 98). Este programa incluía la creación de alfabetos, currículos y materiales en lenguas indígenas, neologismos, creación de gramáticas y diccionarios y capacitación de maestros hablantes de lenguas indígenas. Aún hoy, el trabajo de lingüistas y antropólogos vinculados a proyectos de revitalización lingüística se desarrolla en el marco de uno de estos campos.

6 Según los datos del Atlas de lenguas en peligro de la UNESCO de los 6.000 idiomas existentes en el mundo 538 están en situación crítica, 502 seriamente en peligro, 632 en peligro y 607 en situación vulnerable, 199 idiomas cuentan con menos de diez hablantes y 178 más tienen un número de hablantes comprendido entre 10 y 50. <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php?hl=es&page=atlasmap>

Además de “frentes de trabajo”, en los cuales el aporte de lingüistas y antropólogos podía ser de utilidad para fortalecer la educación y las lenguas de los pueblos indígenas, también empezaron a configurarse roles, los cuales serían asumidos por lingüistas, maestros y comunidad en este trabajo mancomunado. Los maestros, ayudados por los lingüistas asumirían el rol de técnicos, asimilarían las destrezas necesarias para apropiarse de las propuestas de alfabetos, gramáticas, currículos y lexicografías, además de ser usuarios pasarían a ser observadores de su propia lengua (Queixalós 1988: 101). En la mayoría de los procesos de revitalización lingüística, iniciados en esta época, se siguieron en mayor o menor medida estos roles con diferentes matices en cada comunidad.

En el caso de la lengua *nam trik*, confluyen una serie de factores que determinan en gran medida la dirección que toman las políticas de revitalización lingüística planteadas por las autoridades y maestros de los resguardos donde se habla esta lengua: el rol de las organizaciones indígenas presentes en el departamento del Cauca, el rol del conocimiento experto acerca de la diversidad cultural y lingüística, las políticas de la identidad y la etnicidad impuestas desde el culturalismo de Estado, las políticas de protección a las lenguas en peligro y la patrimonialización de la diversidad lingüística promovidas desde organizaciones internacionales como UNESCO.

Hoy existen dos concepciones acerca de la educación de los pueblos indígenas en Colombia y en el Cauca las cuales se traslapan y contraponen. Por un lado una que podríamos llamar “conservacionista”, según ésta para pervivir como pueblo es necesario *conservar* la vida tal como está y si es posible revertir los cambios que ha tenido, *conservando* “las tradiciones” para recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida [...] en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza” (Choquehuanca en Gudynas 2011:1). Por otro lado, el que se identifica con “un devenir histórico que se considera lineal, la fe en el progreso, [...] apela a un conocimiento experto que determina las mejores estrategias, e impone una noción de calidad de vida similar para todas las naciones” (Gudynas 2011:13-14), elementos que se identifican con el “desarrollo convencional” (Gudynas 2011), según el cual es necesario cambiar para avanzar y conseguir un estado de bienestar. Desde mi punto de vista ambas concepciones de la educación obedecen a una misma lógica: la intervención en la vida de “los otros” con el fin de controlar los cambios que sufren sus sociedades; en el segundo caso desde el desarrollo y en el primer caso, desde el multiculturalismo. Esto sucede cuando la educación se transforma en “un conjunto de dispositivos encaminados a la orientación de la conducta de ciertas poblaciones e individuos [...] en nombre de su diferencia cultural” (Rojas 2011:173).

En la última década hemos sido testigos de un renovado interés en la preservación y fortalecimiento de las lenguas indígenas en Colombia, tanto desde la academia como desde las instituciones estatales. Prueba de ello fue la creación en 2008, como dependencia del Ministerio de Cultura, del hoy desaparecido Programa para la Protección de la Diversidad Etnolingüística (PPDE), la declaración en este mismo año por la ONU del Año Internacional de La Lengua Materna, la campaña de encuestas sociolingüísticas promovida desde el PPDE, y la Ley de protección a la diversidad etnolingüística sancionada en 2010. Las autoridades de los pueblos indígenas en el Cauca también han sido más proclives a involucrarse en este tipo de procesos, “para ello hubo una motivación especial (presión) por parte de los líderes y autoridades, debido a que los blancos comenzaron a decirles ¿ustedes son o no son indígenas?, ¿qué lengua hablan?, esto los hizo pensar y sentir que debían empezar a hablar la lengua” (Pueblo Totoró 2011: 28), habían empezado a percatarse del rol de las lenguas indígenas como marcadores de “indianidad” y etnicidad en el nuevo Estado multicultural, así como también de la importancia política de la existencia de una lengua indígena en su territorio.

En los últimos años en Colombia, la mayor parte de la planificación lingüística en el caso de las lenguas indígenas se ha materializado en los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC), “La figura del PEC [...] fue la contrapropuesta al Proyecto Educativo Institucional (PEI), establecido por la Ley General de Educación” (Castillo, Triviño, Cerón 2008:155). Según el Ministerio de Educación Nacional, los Proyectos Educativos Comunitarios tienen dos antecedentes, en primer lugar los planes de vida y en segundo lugar los proyectos etnoeducativos. Una vez que se cuenta con un Plan de Vida y un proyecto etnoeducativo, se formula el Proyecto Educativo Comunitario, “se identifican las prácticas y estrategias pedagógicas en el aula y en la comunidad, estableciendo modelos etnoeducativos acordes con estas realidades” (Ministerio de Educación Nacional-Altablero 2009).⁷

Cuando se intenta llevar a la escuela la enseñanza de una lengua que ha desaparecido de las prácticas culturales y de la vida cotidiana de una comunidad, como es el caso de la lengua *nam trik* en varios resguardos del Cauca, es necesario crear, inventar nuevos usos de ésta en los espacios donde se intenta recuperarla. Estos nuevos usos “crean o recrean pasados, y postulan el anudamiento de categorías identitarias a los significados del ser, de las costumbres, de las ideas y los sentimientos [...] cada una de esas acciones culturales está enmarcada en una lógica situacional donde se juegan conflictos e intereses” (Grimson 2011:17).

⁷ <http://www.mineducacion.gov.co/1621/propertyvalue-41304.htm>

En Colombia, la etnoeducación no es sólo una política pública de educación para grupos étnicos, sino que define “quiénes son considerados otros, en qué circunstancias, de acuerdo con qué atributos; y al mismo tiempo, cómo deben relacionarse con la cultura, los conocimientos y las políticas en relación con los cuales son considerados otros” (Rojas 2011:178). En este sentido es de esperar que la escuela sea un lugar de reproducción de las diferencias culturales y de enfrentamiento de visiones acerca de lo que debería ser la educación.

Los Proyectos Educativos Comunitarios dividen las estrategias y prácticas pedagógicas en dos tipos: *Estrategias didácticas y pedagógicas propias y concepciones y enfoques pedagógicos occidentales*. En el caso del PEC del pueblo Totoró *Tap Kosrekun pe Tap Markun*: “enseñemos bien-hagámoslo bien”, entre las primeras se encuentran enumeradas: los ritos, creencias, usos y costumbres, la minga (*namoi ali*) y la socialización de los conocimientos ancestrales a través de los mayores.⁸ Las segundas son formas de transmitir el conocimiento que las autoridades del pueblo totoró consideran “no propias” de su tradición cultural, entre éstas se encuentran enumeradas: el aprendizaje basado en problemas, el estudio de casos, los sociodramas. Tal como plantea Rojas (2011), respecto a la etnoeducación en Colombia

En casi todos los casos, aquellos rasgos que se consideran como propios están definidos por una idea particular de cultura, marcada por lo que se podría llamar el deber de la diferencia cultural. Los grupos étnicos están en la obligación de hacer visible, recuperar, y fortalecer su cultura, a la que se presenta como inconmensurable y siempre en aparente oposición con la que se considera la cultura dominante, moderna, occidental, eurocéntrica o universal; es decir, una cultura subalterna, tradicional, no occidental, no eurocéntrica y local (Rojas 2011: 191).

Según el PEC del pueblo totoró, “los Procesos o Proyectos Educativos deben comenzar a diseñarse sobre la base de una mitad del porcentaje del conocimiento para ambas culturas (Totoró y occidental)” (Institución Educativa Agropecuaria Pueblo Totoró 2010:34) ¿dónde empieza

8 En 2012 se implementarían cuatro estrategias didácticas propias: hacer hornos en barro, tejer ruana y chumbe soplar mambe (procesar la cal para mambear la hoja de coca) y hacer la casa de paja. Aunque hoy la mayoría de las casas del resguardo están hechas con paredes de cemento y techo de tejas de zinc, hace algunas décadas, incluso en el casco urbano del municipio, estaban construidas con paredes de barro y techos de paja. Aún quedan en pie algunas de ellas y la idea de esta última estrategia didáctica es construir una con las mismas técnicas y materiales que se usaban en este tipo de construcciones.

lo uno y termina lo otro? Esta pregunta es difícil de responder y en este caso lo es aún más, si se tiene en cuenta que las *concepciones y enfoques pedagógicos occidentales* son formas de transmitir conocimientos que también hacen parte de la tradición cultural de los pueblos indígenas que han estado en contacto por muchos siglos con los sistemas de pensamiento y lengua de la sociedad no indígena. Las estrategias didácticas propias, la enseñanza de la lengua *nam trik* el fortalecimiento de las autoridades a través del cabildo escolar y la guardia indígena y el énfasis agropecuario de la Institución Educativa, diferencian el Proyecto Educativo Comunitario del pueblo totoró de un Proyecto Educativo Institucional (PEI).

La implementación en la Institución Educativa del resguardo del énfasis agropecuario, del cabildo escolar y la guardia indígena ha sido muy exitosa en comparación con lo sucedido con las estrategias didácticas propias o la lengua *nam trik*. Conocer qué es el cabildo, cuáles son las funciones del gobernador, cómo se hacen las asambleas y las mingas, cómo funciona el trabajo comunitario y la organización indígena son realidades y nociones que hacen parte de la vida cotidiana de los niños de los territorios indígenas del Cauca. Por otro lado, una característica común a todas las estrategias didácticas propias del modelo pedagógico del PEC del pueblo totoró, es el hecho de que son prácticas culturales que ya no son aprendidas por los niños en su hogar, de sus padres y familiares, y tampoco hacen parte de la vida cotidiana de los habitantes del resguardo, tal como sucede con la lengua *nam trik*.

A diferencia de lo que sucede con las especies biológicas, una lengua muere mucho antes que su último hablante, pues ésta sólo existe y vive cuando se usa en algún espacio de la vida cotidiana o ritual de un grupo de personas. Muchas de las palabras usadas para designar la acción de re-vitalizar o re-vivir prácticas culturales que ya no forman parte de la vida cotidiana de una sociedad, en este caso, a través de la creación e implementación de Proyectos Educativos Comunitarios, son producto de procesos de derivación a través del prefijo [re-], “prefijo latino que significa repetición, reelaborar, movimiento hacia atrás” (Seco, 2001: 321). El uso de estas metáforas está relacionado con cierta forma de entender la revitalización lingüística, como el regreso a una forma de vida anterior, ubicada en un pasado idealizado, en el cual la lengua era hablada (Costa, 2010:56). Los Proyectos Educativos Comunitarios son en cierto sentido un museo de prácticas culturales y circunscribir el uso de la lengua indígena a las estrategias didácticas propias la convierte en un artefacto más de este museo.

Si el objetivo es restablecer el uso y las funciones de la lengua en la vida cotidiana y finalmente que el *nam trik* vuelva a ser la lengua materna y de socialización de los niños, esta situación va en detrimento

de este propósito y es necesario replantearse este camino pues es precisamente en los espacios de la vida cotidiana donde se aprende una lengua materna. No obstante, puede que este no sea el objetivo que se desea o se pueda alcanzar y si este es el caso, la lengua *nam trik* podría asumir otros usos y otras funciones diferentes.

Cuando se suspende la transmisión intergeneracional, el uso del idioma puede seguir haciéndose en espacios donde se recrean situaciones de comunicación que no son totalmente artificiales pero tampoco son espontáneas (Pivot, 2011), se podría pensar en la escuela como una de estas situaciones. Si las estrategias didácticas propias así como la lengua *nam trik* llegasen a ser “revividas” o “revitalizadas” en la escuela, no regresarían a los totoroos a la forma de vida de sus antepasados, como se espera suceda con la implementación de los PEC, estas serían reincorporadas a sus prácticas culturales de una manera casi totalmente diferente e impredecible. No obstante esta situación no tiene que ser interpretada necesariamente como una pérdida.

Todas las lenguas ganan y pierden usos y funciones en una sociedad a lo largo de su historia, hoy el *nam trik* tiene usos en la escuela y la alfabetización que no tenía antes, los mayores hablantes de *nam trik* van a las escuelas, son apreciados, valorados y participan en la educación de los niños quienes hoy saben que en su resguardo existe una lengua diferente al castellano, conocen su escritura, algunas palabras, saludos y oraciones.

La creación de nuevos usos de la lengua *nam trik*, contruidos para la introducción de la enseñanza de ésta en la escuela, separados de las prácticas culturales y de la cotidianidad de la vida de los habitantes del resguardo y vinculados a la invención de una tradición y de una ancestralidad no hace que éstos sean “ficticios” o “menos reales”. Todos estamos inventando, todo el tiempo la tradición de nuestras sociedades desde una visión presentista, lo cual no representa un problema es sí mismo.

El problema, más bien, es quiénes serán los sujetos capaces de incidir y tomar en sus manos esa decisión [...] Cuando las disyuntivas se plantean en términos de tradición versus modernidad [...], esencia versus mestizaje, o cualquiera de las nuevas mercancías intelectuales producidas por la máquina de la competencia de la innovación de ideas simplistas, la posibilidad de esa autonomía se clausura (Grimson, 2011: 15).

En diciembre de 1985 las comunidades reunidas en el Segundo Foro de Indígenas del Suroccidente, decidieron pronunciarse a propósito de la posición que algunos investigadores sostenían acerca de ellos y sus

territorios, la cual afirmaba que varias comunidades indígenas en Nariño, al perder su lengua y costumbres, habían entrado en un proceso de “campesinización” (Gobernadores Indígenas en Marcha 1985), razón por la cual la institución del resguardo era obsoleta en estos territorios, cuyos habitantes debían asimilarse a la vida nacional.

El segundo foro Indígena del Sur occidente colombiano, ante esta posición, plantea lo siguiente: 1. Considerar la lengua y las costumbres como los elementos principales de ser indígena es falso. Porque ningún pueblo indígena del mundo habla hoy en día como en los siglos pasados. Los guambianos y paeces aquí presentes sabemos bien que nuestra lengua y costumbres de hoy no son idénticas a las que tenían nuestros abuelos, porque en el mundo todo evoluciona y está bien que sea así, porque no somos guacas [...] Por eso nosotros afirmamos que lo principal está en el pensamiento que nos diferencia de los demás. En que pensamos que la tierra es común para todos, que la vida tiene que ser en comunidad, que tenemos que seguir manteniendo y desarrollando nuestras formas de gobierno propio, para tratar de construir un futuro diferente al de la explotación, basado en lo propio y lo ajeno. Afirmamos también que las posiciones que defienden esos asesores [...] lo que hacen es desconocer la capacidad del pueblo de construir y dirigir su propio camino. Porque buscan afirmar solo la capacidad de algunos intelectuales y técnicos para fabricarnos destinos según sus intereses (Gobernadores Indígenas en Marcha, 1985).

Este pronunciamiento fue una reacción ante la indianidad y la interculturalidad recreada hoy en la etnoeducación en Colombia, la cual “promueve una formación centrada en un conjunto de aspectos definidos principalmente por la antropología [...] que se supone encarnan las culturas de indígenas y afrodescendientes; [...] en un proyecto ambiguo que, al tiempo que produce la alteridad, busca integrarla” (Rojas, 2011: 192).

El antecedente de los Proyectos Educativos Comunitarios son los Planes de Vida. Con la creación y reglamentación a partir de la constitución de 1991 de las Entidades Territoriales, “los planes de desarrollo se vuelven una necesidad, que luego, en el caso de las comunidades y pueblos indígenas, han sido llamados Planes Integrales de Vida” (Rojas, 2002: 341). Estos textos, disfrazados con un “traje culturalista” para adaptarse a las nuevas condiciones del Estado colombiano, se convirtieron en documentos de referencia en los planes de desarrollo departamentales, municipales y nacionales, en las políticas educativas y de atención a la primera infancia, de seguridad

alimentaria y en las relaciones entre las autoridades de los pueblos indígenas y los entes estatales.

Antes de que existieran los planes de vida, la Constitución de 1991, las transferencias y las Entidades Territoriales, los pueblos indígenas habían tenido sus propios proyectos de vida, “sus estrategias para relacionarse con la sociedad mayoritaria [...] dado que estos planes no están escritos, ni pueden consultarse en archivos ni en las oficinas de los funcionarios, muchos dirán que no existen” (Rojas 2002: 346). Es similar lo que sucede actualmente con los Proyectos Educativos Comunitarios, los pueblos indígenas siempre han tenido sus formas de transmitir sus conocimientos y lenguas, así como también de aprender los conocimientos necesarios para relacionarse con la sociedad colombiana, aunque estas no estuvieran escritas en ningún documento; prueba de ello es su supervivencia como pueblos y la existencia hasta el día de hoy de muchas de sus lenguas.

El multiculturalismo ha propiciado diversos programas que impulsan el fortalecimiento de las lenguas indígenas, por razones relacionadas con la necesidad de demostrar el uso de una lengua indígena a cambio de beneficios políticos y económicos. El otorgamiento diferencial de recursos económicos por parte del Estado, ha sido una de las armas más eficaces para evitar la articulación de sectores que desean lograr cambios estructurales profundos en estas sociedades.

Cuando se creó el Programa de Educación Bilingüe e Intercultural del CRIC, en 1979, se contó “con la colaboración de antiguos profesores, que por su propia cuenta estaban enseñando lengua, se comenzó a trabajar” (Cartilla Historia del CRIC). Después de casi tres décadas de institucionalización de la revitalización y la enseñanza de las lenguas indígenas del Cauca en los espacios escolares, la escuela y los programas de educación se convirtieron en rígidas estructuras, manejadas por una nueva clase de burocracia encargada de administrar e implementar las políticas estatales en los territorios indígenas. Esta estructura burocrática en muchos casos se convierte en un obstáculo a la hora de pensar en opciones, alternativas y relaciones que no dependan del dinero del Estado sin el cual estas lenguas sobrevivieron, se hablaron y transmitieron por siglos.

Como plantea Rojas (2002) “si al elaborar o ejecutar los planes no se analizan estos, y otros muchos elementos, entonces el Plan, aunque sea elaborado por los mismos indígenas no será un plan que fortalezca el desarrollo autónomo sino la dependencia” (Rojas, 2002: 348). En el caso de los Proyectos Educativos Comunitarios y la enseñanza de las lenguas indígenas en la escuela, se crea dependencia tanto de los recursos económicos de las entidades estatales como del acompañamiento de personas externas a la comunidad.

CONCLUSIONES

Hoy cada vez más los lingüistas se ven enfrentados a la descripción de lenguas en peligro de desaparecer y en la situación de retribuir a las comunidades, donde realizan sus investigaciones, contribuciones y apoyo en sus procesos de fortalecimiento educativo o lingüístico. Esta situación nos pone en la necesidad de repensar el rol de los lingüistas frente a estos procesos. No obstante la revitalización lingüística aún continúa considerándose una práctica por un lado marginal, que no amerita demasiada reflexión dentro de la disciplina y por otro lado inherentemente ligada a la escuela y los contextos escolarizados.

Es necesario llevar la enseñanza y la revitalización de las lenguas indígenas a los ámbitos familiares y comunitarios: la casa, la familia, el barrio, la cancha de fútbol, el parque, donde están las cosas queridas y cercanas para los niños, no sólo porque es precisamente en estos espacios, en los cuales se ha perdido, “donde se genera la lengua sobre una base intergeneracional” (Sichra 2005: 173), sino también porque estos espacios permiten pensar en alternativas y acciones que no requieran grandes sumas de dinero ni dependan de proyectos financiados a través de recursos estatales, lo cual compromete su sostenibilidad a largo plazo.

Es necesario pensar en otras alternativas para recuperar el uso de las lenguas indígenas, las cuales probablemente deberán llevarse a cabo sin financiación del Estado pero también sin informes, sin justificaciones de presupuestos, sin plazos ni cronogramas impuestos “desde afuera”, sin la necesidad de inventar fábulas sobre etnias “puras”, con cosmovisiones “únicas” e “inmutables”. Hoy muchos pensamos que este tal vez sea un camino, construir una posibilidad de ser escuchados sin depender del lenguaje creado por el culturalismo de Estado.

Tal como se enunció al inicio de este texto, plantear conclusiones o cerrar el debate en torno a la interculturalidad como categoría de análisis o de acción política no es el propósito de este texto sino por el contrario plantear otras rutas de debate y reflexión. ¿Para qué ha servido la noción de interculturalidad? ¿Cuáles son sus limitaciones y alcances conceptuales y políticos? ¿Qué desafíos nos plantea en términos del estudio de las lenguas y sus procesos de revitalización? Estas son algunas preguntas abiertas y líneas de reflexión que ameritan discusión y debates futuros.

BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Batalla, Guillermo 1970 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en *De eso que llaman antropología mexicana* (México: Nuestro Tiempo).

- _____ 1972 “El concepto de indio en América” en *Anales de antropología*. (9): 105-124 (México: publicaciones CIESAS).
- Castillo, Guzmán Elizabeth; Triviño, Garzón Lilia; Cerón, Carmen Patricia 2007 *Maestros Indígenas Indígenas Maestros. Prácticas, saberes y culturas pedagógicas* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Cabildo Indígena del Pueblo Totoroez 2011 “Informe final Proyecto Educativo Comunitario Unirikmera pesenamuntrap tap kosrekun pe tap markun”.
- Cameron, Deborah 2007 “Language endangerment and verbal hygiene: History, morality and politics” en *Discourses of endangerment. Interest and ideology in the defense of languages* (London: Continuum).
- Costa, James 2010 “Revitalisation linguistique discours, mythes et idéologies. Approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Écosse” en *Thèse présentée en vue de l’obtention d’un doctorat de sciences du langage Université Stendhal–Grenoble III*.
- Gudynas, Eduardo 2011 “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo” en *América Latina en Movimiento* (462): 1-20.
- Grimson, Alejandro 2011 *Los límites de la cultura crítica de las teorías de la identidad*. (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Hall, Stuart 2007 “Epilogue: through the prism of an intellectual life” en Brian Meeks (ed.) *Culture, Politics, Race and Diaspora* (Kingston: Ian Randle Publishers).
- _____ [1986] 2010 “Sobre postmodernismo y articulación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- Hale, Charles 2007 “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala” en María Lagos y Pamela Calla (eds.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (La Paz: PNUD).
- Mufwene, S Salikoko 2004 “Language Birth and Death” en *Annual Review of Anthropology*. (33): 201-222.
- Pineda, Camacho Roberto 2012 “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940: una nueva apertura en la política indigenista de las Américas” en *Revista Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la*

- antropología en América Latina*. Pp. 10-28 (Bogotá) julio-diciembre.
- Pivot, Bénédicte 2011 “Didáctica para una lengua tesoro”. Ponencia Symposium on Teaching and Learning Indigenous Languages of Latin America.
- Queixalós, Francisco 1988 “El papel de la lingüística en la etnoeducación” en *Lingüística y Etnoeducación*. Memorias mesa redonda. (Bogotá: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes CCLA).
- Restrepo, Eduardo 2013 “Seminario Stuart Hall y los estudios culturales en América Latina y el Caribe”. Red de Estudios y Políticas Culturales (CLACSO-OEI).
- _____ 2012 *Intervenciones en teoría cultural* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Reygadas, Luis 2007 “La desigualdad después del (multi)culturalismo” en Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.) *¿A dónde va la antropología?* (México: UAM/Iztapalapa).
- Rojas, Curieux Tulio 2002 En “Plan de vida” en Serje de la Ossa, Margarita Rosa; Suaza, Vargas María Cristina; Pineda, Camacho Roberto (eds.) *Palabras para desarmar. Una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- Rojas, Axel 2011 “Gobernarse en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia” en *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 173-198.
- Seco, Manuel 2001 *Diccionario de dudas de Manuel Seco de la Real Academia Española* (Madrid: Espasa Plus).
- Sichra, Inge 2005 “¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de planificación lingüística” en *Quinasay revista de educación intercultural bilingüe* (3): 81-161.
- Uribe, Rafael 1907 *Reducción de salvajes* (Cúcuta: El Trabajo).
- Walsh, Catherine 2009 “Hacia una comprensión de la Interculturalidad” en *Revista Tukari* (septiembre-octubre): 6-9.

SER JÓVENES TIERRA ADENTRO

Aymar Barés

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un intento por entrever —a la luz de los conceptos y aportes de Stuart Hall— las realidades de las que formamos parte y que, a su vez, nos conforman. La problemática aquí planteada es el puntapié inicial de un proyecto de investigación que se encuentra en sus comienzos, y las preguntas que desplegamos son las que nos incitan a andar. El contexto que deseamos esbozar se ubica al sur de la Argentina, en lo que hoy se conoce como Patagonia, pero que también forma parte de la *wallmapu*, para las comunidades tehuelche-mapuche, originarias de este territorio. En el límite que divide las provincias de Río Negro y Chubut, al lado de la cordillera, en un ambiente de transición entre el bosque y la estepa, se asentaron a principios del siglo XX reservas y colonias indígenas creadas por el gobierno de Julio Argentino Roca, luego de que este encabezara la feroz campa militar, como parte de la política genocida del Estado emprendida contra los pueblos originarios. De esa forma se crearon los que hoy se convirtieron en diferentes poblados. Entre ellos puntualmente, plantearmos la situación de la localidad de orquinco.¹

¹ “La localidad de Ñorquinco se encuentra ubicada en el Departamento de Ñorquinco, de la provincia de Río Negro. A 30 km del límite provincial con Chubut fue fundada, aproximadamente, en el primer lustro del 1900, producto de la creación de una Reserva mapuche durante la presidencia de Julio Argentino Roca, como consecuencia de la radi-

Las familias que componían estos grupos provenían de lo que hoy es el sur de la provincia de Buenos Aires, una zona sumamente fértil, que fueron desplazadas violentamente en largas marchas —sobre las que aún hoy circulan historias— hasta esta zona de clima hostil. Al llegar, se encontraron con otras familias tehuelche –mapuche que históricamente transitaban este territorio. Se dedicaron, desde los comienzos, principalmente a actividades ligadas a la economía de subsistencia, primeramente caza y recolección, posteriormente cría de yeguarizos, ovinos y caprinos, teniendo varios de ellos zonas de veranada e internada. Más tarde, promediando la segunda década del siglo XX, se van a sumar a esta zona grupos de migrantes de países como España, Siria o Líbano, que se dedicaron principalmente a la actividad comercial y, como actividad secundaria o complementaria, al trabajo en chacras. Conviven hoy en el territorio grandes latifundios y pequeños productores ganaderos, mayoritariamente descendientes de los pueblos originarios.

Es aquí entonces en donde haremos foco, en esta inmensidad sureña, para poder ir *tierra adentro*.²

Las preguntas que nos convocan las formularon los jóvenes sin proponérselo³, pues sus actos emergen como interrogantes que toman

cación de contingentes indígenas años después de la mal llamada conquista del desierto. Con una superficie aproximada de 1000 has., alberga a los 500 habitantes que allí residen más los pobladores de los parajes aledaños, mayormente de la “reserva Ancalao”, Río Chico, Costa Ñorquinco, Estación Ñorquinco, Fitamiche, Fitatimen, Arroyo Las Minas, Chacay Huarruca, quienes concurren con frecuencia y mantienen un fluido intercambio con la localidad. Los pobladores trabajan en instituciones públicas como las educativas, de salud, municipio, transporte escolar, policía etc. Sólo un 2% de los trabajadores de Ñorquinco lo hacen por fuera del sistema público provincial o municipal. El 40% de la población económicamente activa de Ñorquinco se encuentra desocupada. La escuela primaria tiene un total de 130 alumnos y 100 en la secundaria. Las actividades productivas de los pobladores están básicamente relacionadas a la ganadería ovina y caprina. Se estima que en la localidad hay un total de 150 jóvenes, contando los que vienen de los parajes aledaños a realizar sus estudios”, Diagnóstico del Proyecto ‘Integración Juvenil’, desarrollado por el Centro de Referencia de Bariloche, del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina, 2008.

2 Así se titula la película dirigida por Ulises de la Orden, en el año 2011. “Tierra Adentro cuenta la historia de la Conquista del Desierto y la guerra en la frontera sur de los Estados argentino y chileno contra los habitantes originarios de Pampa y Patagonia” <http://www.cinefis.com.ar/tierra-adentro/pelicula/57227>.

3 “Durante el año 2007 el equipo capacitador del proyecto de Promoción del Liderazgo Juvenil de la localidad de Pilcaniyeu, fue convocado por el técnico territorial del Ministerio y referentes de todas las Instituciones educativas de Ñorquinco. En el encuentro que se realizara en la localidad se trabajó junto a docentes, directivos y referentes de otras instituciones sobre la situación que están atravesando los jóvenes. La comunidad se encontraba especialmente sensibilizada por el suicidio de un joven de 17 años, hecho que se había producido unas semanas antes de esa visita [...] A través de una dinámica grupal,

formas diferentes, algunas veces explícitas heridas, otras, sutiles silencios, pero que siempre nos reclaman pensar en presentes urgentes. Suicidios juveniles, homicidios entre jóvenes, encuentros violentos, historias hechas y deshechas, y como un hilo invisible las migraciones, las búsquedas incansables, los desplazamientos, que son hoy, nuestros propios interrogantes.

¿Son libres estos jóvenes de transitar cualquier camino? ¿De qué forma sus trayectorias están atravesadas por determinaciones de índole económica, política, social, cultural? ¿Cómo se conjugan en las trayectorias de estos jóvenes las historias de sus ancestros y sus propios presentes? ¿Qué cartografías se delinean como posibles de acuerdo a la tensión entre la agencia y la estructura? ¿A través de que miradas se miran? ¿Qué discursos se entreveran en sus propios discursos? ¿En su forma de pensarse, de ser? ¿Qué tensiones, disputas y adscripciones se despliegan de acuerdo a los lugares asignados? ¿Qué hay en los pliegues, en los intersticios, de la violencia hacia ellos, de ellos hacia otros, de ellos hacia ellos mismos?

En estas preguntas subyacen algunas certezas que es necesario subrayar: consideramos que existen determinaciones que dan forma a estos contextos, pero la relación —como dice Hall— no es lineal ni unívoca, “Uno necesita volver entonces al problema que realmente quería resolver, pero entendiendo ahora que es el producto de ‘muchas determinaciones’, y no de una: no de un único desdoblamiento lógico a través de la historia; no de una teleología, un círculo determinista que ya tiene su propio fin inscrito desde el principio” (Hall 2007: 278). Lo que nos lleva a interrogarnos acerca de la articulación de estas problemáticas con otras, a preguntarnos por los condicionantes y por las articulaciones que dan estructura a estos contextos (Hall [1973] 2010). Contextos que a la vez hacen posibles ciertas articulaciones y no otras, entendiendo junto con Hall que las articulaciones son la unión de dos elementos que

se realizó un diagnóstico participativo sobre la percepción que tienen los jóvenes sobre la localidad y el lugar que ocupan ellos dentro de ella. Del diagnóstico realizado, el grupo concluyó que el pueblo ha crecido durante los últimos años gracias a la creación de la escuela secundaria, hecho que facilitó que varios jóvenes se quedaran estudiando en el pueblo, y que otros que se habían ido regresaran. Por otra parte el grupo alegaba a la falta de propuestas para los jóvenes “el pueblo crece gracias a nosotros, pero no hace nada para nosotros”. Los participantes argumentaron que carecen de actividades para realizar, espacios para reunirse, talleres y fundamentalmente momentos de encuentro y reflexión. Entre varias de las cuestiones que se trabajaron surge la urgencia de abordar la Integración de los Jóvenes, principalmente la integración entre ellos y el resto de su comunidad. Los chicos ven a su pueblo dividido, donde algunos están dentro y no dejan que otros entren, lo ven chiquito y aislado. Pero dentro de ese aislamiento no logran integrar a los jóvenes. Se sienten fuera”. Diagnóstico del Proyecto ‘Integración Juvenil’, desarrollado por el Centro de Referencia de Bariloche, del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina, 2008.

no necesariamente guardan una relación entre sí, y que estas uniones no son esenciales, absolutas, inmutables.

Como dice Hall, el mundo se resiste a ser pensado. Analizar la realidad nos exige la autoreflexión como intelectuales, “el mundo se presenta a sí mismo en el caos de las apariencias y la única manera por la cual se puede entender, descomponer, analizar, asir, para hacer algo acerca de la coyuntura actual con la que uno está confrontado, es forzar la entrada a esa serie de apariencias congeladas y opacas con las únicas herramientas que se tienen: los conceptos, las ideas y los pensamientos” (Hall 2007: 269). Y, en contextos como estos, Hall nos convoca a aportar herramientas, decir las verdades que subyacen a los hechos, que emergen fruto del trabajo intelectual, decirlas a quienes detentan el poder y decirlas, en definitiva, a los interesados, para que puedan entender esos hechos en su complejidad.

Convivir con estas problemáticas y mantenernos indiferentes, no pensar en nuestro rol como actores sociales inmersos en ellas, sería colaborar para que sigan reproduciéndose en el tiempo. Hacernos cargo como trabajadores intelectuales nos obliga a buscar las herramientas conceptuales *para penetrar la superficie desordenada de cosas hacia otro nivel de entendimiento*, buscar, construir, pensamientos *sin garantías*, sin noches tranquilas, para ver si es posible aportar a la modificación de estas realidades.

DISCURSOS CONSTITUYENTES

“Entramos en la cultura, y al hacerlo, nos apropiamos un idioma, una cultura, los cuales alguien más — muchas otras personas— han creado para nosotros, y sólo de esa manera gradualmente nos hacemos sujetos. Los hombres y mujeres hacen la historia, no en condiciones fabricadas por ellos mismos, sino con elementos proporcionados desde el pasado y los cuales en algún sentido son sus condiciones de existencia, y van moldeando maneras de vivir subjetivamente pero por las cuales no pueden ser directamente responsables.

Esta una de las más grandes perspicacias de Michel Foucault que para hacernos ‘sujetos’ debemos ser ‘sujetados’ a discursos que nos hablan, y sin los cuales no podemos hablar”.

Stuart Hall (2007: 274).

Las sociedades, a lo largo de sus diferentes etapas, han pensado y actuado de formas diversas con respecto a los jóvenes. La transmisión de la

cultura, la relación de las generaciones adultas en los procesos de iniciación de las nuevas generaciones, están en juego en esta etapa de la vida.

Estos jóvenes sureños, éstos, los que ejercen antes que nada el silencio como herramienta, los que migran de pequeños de sus tierras porque deben ir a estudiar al pueblo y viven desde los 5 años en instituciones escolares. Éstos, los que son del pueblo pero que llegado el momento deben partir a buscar trabajo, a estudiar, a empezar a ser adultos, a mantenerse por sus propios medios. Éstos, los que se instalan en las zonas marginales de las grandes ciudades, los que empuñan las armas para defender los intereses del Estado, de un Estado que en su albor los despropió de todo o casi todo. Estos jóvenes, los que escucharon de sus abuelos historias del despojo imposibles de tristes, o que no escucharon más que silencio y un claro ‘es necesario ser otro para sobrevivir’, los que se olvidaron de su lengua, de su origen, para no padecer el tormento. Estos jóvenes, ¿cómo fueron y son pensados por los adultos, cómo son interpelados por sus familias, la escuela, el hospital, la policía, los medios? Pensamos, junto a Hall, que estos discursos adultos que los hablan, los constituyen, forman parte de cómo ellos se consideran a sí mismos, y de cómo piensan en sus posibilidades de presente y de futuro. Estos discursos performan de alguna forma la práctica. Como plantea Eduardo Restrepo, “Las formaciones discursivas son tan reales y con efectos tan materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social. Más aún, dado que los seres humanos habitamos el lenguaje, de que somos sujetos atravesados por el significante (o por lo simbólico, si se prefiere este modelo teórico), la ‘dimensión discursiva’ es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social” (Restrepo 2007). Aunque, como afirma Restrepo, la dimensión discursiva es sólo una entre otras, las identidades no son meros discursos a los que los individuos adhieren libremente. En este mismo sentido Restrepo, en línea con el pensamiento de Hall, dice “una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las locaciones sociales o posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas locaciones o posicionamiento de sujeto” (Restrepo 2007).

Pensamos, nos preguntamos, junto a Hall, acerca de los discursos hegemónicos que circulan y dan forma a los caminos de estos jóvenes y también nos preguntamos acerca de otros muchos jóvenes que disputan con estos discursos porque los encuadran, fijan y confinan a ser algo que no pueden, no alcanzan, no quieren ser.

Como plantea Hall, la identidad no es algo estático; ‘esto que soy’ es una construcción colectiva, no está fija en el pasado se mueve hacia

adelante. ¿Cómo se piensan estos jóvenes? ¿Cómo se proyectan? ¿Cuáles son sus horizontes posibles, los que se trazan para ellos y los que ellos imaginan? Ciertos hechos nos preguntan, nos convocan a pensar la problemática de los embarazos adolescentes, parejas jóvenes o chicas solas que deciden tener un hijo, que lo deciden tal vez no utilizando los métodos anticonceptivos, no siempre por desconocimiento o falta de acceso a los mismos, sino porque muchas veces sienten deseos de ser madres, padres, a los 15, 16 o 17 años. O la situación de repitencia escolar, cursos enteros conformados por chicos y chicas que es el segundo o tercer año, que cursan ese nivel, sin vivirlo muchas veces ni ellos ni sus padres, ni siquiera los docentes, como una problemática a atender. Las relaciones de parejas entre jóvenes, en donde el otro es todo, y sin ese otro no hay vida posible. La problemática del suicidio adolescente, que en todos los casos acaecidos en la zona, aparecieron motivos amorosos, así como el hecho de que eran jóvenes que habían migrado a ciudades más grandes en búsqueda de trabajo, algunos volviendo a su lugar de origen y otros suicidándose en las ciudades albergue. La violencia familiar, en sus familias de origen y en sus propias relaciones amorosas. Qué dicen los jóvenes sobre estas realidades, cómo se piensan en ellas, y qué dice la sociedad, el Estado, en sus diversas formas y representado por actores diferentes. Qué discursos delinear estos contextos, qué sentidos están en juego, cómo se configuran éstos.

En este sentido, el proceso de representación mencionado por Hall referente a la estereotipación nos parece pertinente y enriquecedor del análisis. La estereotipación, dice Hall, tiende a ocurrir cuando hay grandes desigualdades de poder, actúa como un mecanismo de violencia simbólica, produciendo una hendidura que excluye lo que no cuadra, aislándolo y posicionándolo en un círculo en el que el sujeto estereotipado se reconoce inconscientemente con su estereotipo reproduciéndolo en sus prácticas (Hall, [1997] 2010).

También es fundamental indagar en las determinaciones que establecen estos caminos, esas que constituyen estructuras, que se han ido construyendo a lo largo de la historia y que dan forma a las relaciones de poder y a las posibilidades de agencia. Para poder pensar en las posibilidades de agencia y en el vínculo intergeneracional, así como la relación entre el pasado y el presente, pensamos que es prioritaria la noción de cultura trabajada por Hall, para quien la cultura es dinámica, cambiante, fluctuante, lejos de poder ser encerrada en un molde o museo. Profundizando esta forma de pensar la cultura, Hall suma el concepto de 'diáspora', "la experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de 'identidad' que vive con y a través de la diferencia, y no a

pesar de ella; por la hibridez” (Hall, [1990] 2010). Coincidiendo con esta visión que él llama ‘la naturaleza diaspórica de la cultura’ (Hall, [1990] 2010) es necesario reflexionar que lo que pasa con estos jóvenes de hoy, tiene que ver con la historia de su comunidad, con la historia del Estado en estos territorios, al fin y al cabo ellos se introducen, se inician en un mundo ya comenzado, con una historia de despojos a sus espaldas de la que poco saben y de la que muchos escapan.

Aunque también es necesario agregar que la historia de su comunidad ancestral no se reduce a un sólo momento histórico, que las comunidades mapuche tienen miles de años de andares y que no hay sólo tristeza y abatimiento en ellos, que hay resistencias, luchas inteligentemente ganadas, centenas de años impidiendo el paso del español, relatos y personajes que dan cuenta de valores sociales, de búsqueda y armonía con la naturaleza. El borramiento de estas historias y la circunscripción de lo mapuche a la derrota en la ‘conquista del desierto’ llevada a cabo por J. A. Roca, produce un distanciamiento en la gran mayoría de los integrantes de las generaciones venideras. Pero como afirma Hall, la cultura es producción, siempre está en proceso, y produce en cada generación discursos contrahegemónicos. Desde hace años, comunidades mapuches, investigadores, periodistas, medios de comunicación, docentes, movimientos sociales trabajan por la diversidad de voces en la historia, la reivindicación y la lucha por la verdad para el pueblo mapuche, estas prácticas sociales que van agrietando y debilitando las estructuras de poder que aún rigen y determinan destinos sociales.

SOBRE CONTEXTOS Y COYUNTURAS

“No creo que la historia ya esté determinada, pero creo que todas las fuerzas que están en juego en una coyuntura histórica particular o en una situación que uno está intentando analizar, o en una fase de historia o desarrollo que uno está intentando desenredar, son determinados. No surgen de cualquier parte. Tienen sus propias condiciones específicas de existencia. El problema conceptual es entonces, si hay una manera de pensar la determinación [determinateness] que no sea como una determinancia [determinacy] cerrada. Y la contingencia es el signo de este esfuerzo de pensar la determinación [determinacy] sin una forma cerrada de determinación”.

Stuart Hall (2007: 280).

Como mencionamos anteriormente el contexto es para Hall constitutivo de aquello que analizamos y que es mediante el análisis de las articulaciones que podemos entender cómo se configuran las estructuras que determinan los acontecimientos (Hall [1988] 20109). Aquello que sucedió apenas hace un poco más de cien años pega su coletazo en la actualidad. Las condiciones no son las mismas, el Estado, las culturas, los sujetos ya no son los mismos, pero hay algo que pervive y algo que muta; eso que fue sigue siendo, diseminado (Hall 2011), transformado, sigue aun latiendo. Actualmente hay jóvenes que se reconocen como descendientes de mapuches, otros no quieren ser encuadrados bajo ninguna denominación. Hay, es necesario decirlo, una suerte de intentos desde diferentes ángulos y espacios, entre ellos la escuela, de trabajar la identidad ancestral. Dependiendo de las formas de abordar la temática, hay quienes se asumen y quienes se sienten aún más alejados, por parte de los adultos; hay quienes participan de estos procesos de reconocimiento y quienes prefieren que ‘la escuela no se meta en asuntos íntimos’, o quienes prefieren que se les de herramientas a los jóvenes para insertarse en el ámbito laboral.

Estos reconocimientos u ocultamientos tienen todo que ver con la historia reciente, con el papel del Estado, con la idea aún persistente de una ‘Argentina bajada de los barcos’ y, notoriamente, en esta parte del territorio —al sur de la provincia de Buenos Aires—, con la reivindicación de muchos sectores, de sectores de poder, de las políticas del exterminio, y la creencia —nada inocente— por parte de estos sectores de que el pueblo mapuche es chileno⁴.

Hall nos recuerda que el racismo es un tipo particular de discurso ideológico que se inscribe en y es producido por las prácticas sociales (Hall [1988] 2010), que tiene efecto en las personas, y que tiene una intención, la expulsión del Otro, la marginalización. Encontramos que los efectos del racismo como ideología dominante en un contexto dado tiene efectos materiales en nuevos contextos, dando forma a ciertas prácticas sociales e influyendo en la constitución de los sujetos, continuidades y rupturas se visualizan a su vez en los discursos hegemónicos, muchas veces expuestos por los discursos contrahegemónicos. Tal

4 El pueblo mapuche —de acuerdo a registros arqueológicos y estudios etnográficos— habita lo que hoy es territorio chileno-argentino desde el siglo V aproximadamente, a uno y otro lado de la Cordillera de los Andes. El avance de los Estados nacionales generó un largo período de lucha y resistencia que los replegó al sur del territorio y los obligó, mediante una feroz guerra, a la convivencia dentro de los Estados y bajo sus condiciones. Los sectores hegemónicos de Argentina a través del discurso científico clasificaron a los mapuches como chilenos vs los tehuelches como argentinos, dejando la vía libre para que en la actualidad se desconozcan sus derechos como pueblos ancestrales más allá de las fronteras nacionales trazadas posteriormente. Véase para la profundización de esta temática en la zona Tozzini (2010).

como plantea Hall, la sociedad civil tiene mucho que ver en cómo se han ido configurando las estructuras racializantes (Hall [1986] 2010), que hacen posibles las políticas públicas de la mano dura, la baja en la imputabilidad, la criminalización de la pobreza, la marginalización y culpabilización del inmigrante, el gatillo f cil⁵, entre otras lecturas.

De estas afirmaciones surgen obligados interrogantes  A través de qué prácticas esta sociedad ejerce el racismo?  Qu  estructuras racializantes pueden advertirse?  Qu  efectos concretos provocan?  C mo atraviesa el racismo los discursos existentes?

Y por último, si por coyuntura entendemos aquellos contextos en los que se concentran procesos de tensión y lucha en las estructuras de poder, es necesario describir, aunque sea sucintamente, la coyuntura actual de confrontación de intereses políticos, económicos y culturales que atraviesan las problemáticas planteadas. Muchos de estos jóvenes provienen de zonas rurales en las que la falta de infraestructura en caminos, comunicaciones, viviendas, servicios básicos como luz, agua, calefacción. Esto constituye su escenario cotidiano, aunque existan en el territorio políticas públicas y prácticas de apoyo al desarrollo rural y mejoramiento de la calidad de vida de las familias ‘campesinas’. A su vez, este escenario est  atravesado por una disputa histórica en relación a la tierra —situación que se da en otros lugares de nuestro país, así como también en otras partes del continente—. Es de mencionar que la mayoría de los descendientes de pueblos originarios no cuentan con títulos de propiedad de sus tierras, algunos de ellos cuentan con un permiso precario, otorgado por el Estado hace más de una centena de a os⁶. La lucha por la aceptación por parte del Estado de las culturas ancestrales, la lucha por el reconocimiento de la preexistencia en el territorio, y sobre todo de lucha por la tenencia de la tierra, se tensiona aún más por el interés de privados en desarrollar actividades como el turismo, la megaminería, la extracción de hidrocarburos o la extensión de la frontera agrícola. Esta tensión ha ido in crescendo, generando represión, persecución y, en algunos casos, asesinatos de referentes indígenas y campesinos.

CONCLUSIONES

Hemos dejado expuestas en este texto las preguntas a las que por un lado la realidad de los jóvenes nos empuja, y por otro lado las herra-

⁵ En Argentina se denomina popularmente ‘gatillo fácil’ al uso de la fuerza letal por parte de la policía, siendo mayormente jóvenes y pobres las víctimas.

⁶ Si bien en nuestro país est  en marcha la ley 26.160 que promueve el reordenamiento territorial se ha demorado más de lo previsto por la misma ley en su aplicación y, en ciertos lugares, se lleva adelante mediante organismos muchas veces cuestionados por las mismas comunidades originarias.

mientas conceptuales con las que pretendemos ir buscando las respuestas. Este camino que recién empezamos a andar se pregunta por los jóvenes, por sus trayectos, por sus posibilidades e imposibilidades, por sus adscripciones y disputas, y se pregunta también acerca de las determinaciones que atraviesan los escenarios planteados. Como mencionamos, hay algunas certezas, producto de las lecturas, el análisis, la discusión y el posicionamiento intelectual, que nos sugieren hacer foco en ciertos aspectos. Creemos que es necesario, casi fundamental, poder pensarnos, para poder transformarnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Busso, M., I. Gindín y M. L. Schaufler 2013 “La identidad en el discurso. Reflexiones teóricas sobre investigaciones empíricas” en *La Trama de la Comunicación* (17): 345- 358.
- Briones, Claudia. (ed.) 2005 *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Editorial Antropofagia).
- _____ 2007 “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa* (6): 55-83.
- _____ 2004 “Construcciones de aboriginalidad en Argentina” en *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft. Bulletin* (68): 73-90.
- Equipo de técnicos de Pilcaniyeu, CDR Bariloche, Ministerio de Desarrollo Social 2008 “Proyecto ‘Integración Juvenil’”. Argentina.
- Hall, Stuart 2011 *Cultura y poder. Entrevista con Miguel Mellino* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- _____ 2007 “Through the prism of an intellectual life” en Brian Meeks (ed.) *Culture, Politics, Race and Diaspora* (Kingston: Ian Randle Publishers).
- _____ 2010 [1997] “El espectáculo del ‘Otro’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2003 [1996] “¿Quién necesita ‘identidad’?” en Stuart Hall y Paul du Gay (ed.) *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).

- _____ 2010 [1990] “Identidad cultural y diáspora” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1988] 2010 “Nuevas etnicidades” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1986] 2010 “La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ [1973] 2010 “Notas de Marx sobre el método: una “lectura” de la Introducción de 1857”. En Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- Moyano, Adrián 2007 “*Crónicas de la resistencia mapuche*” Edición del autor. San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina.
- Ramos, Ana y Walter Delro 2011 “Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia” en *Antteses*, 4 (8): 515-532.
- Restrepo, Eduardo 2007 “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio” en Revista *Janwa Pana* (5): 24-35.
- Tozzini, M. A. 2010 “ ‘Patear el tablero’. Procesos indentitarios actuales subvirtiendo alterizaciones históricas. Un análisis desde Lago Puelo, Chubut”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN DE ESTUDIANTES DE ORIGEN RURAL EN LA UNIVERSIDAD PÚBLICA DE COCHABAMBA, EN EL CONTEXTO DESCOLONIZACIÓN DEL ESTADO PLURINACIONAL BOLIVIANO

Mónica Navarro Vásquez

LA INVESTIGACIÓN

En las siguientes páginas presentamos un avance de la investigación cualitativa que pretende recoger tanto los aportes teóricos como metodológicos de Stuart Hall en el estudio de las identificaciones de estudiantes universitarios en la ciudad de Cochabamba¹.

Una vez logrado el acceso de las poblaciones indígenas de Bolivia a la educación primaria y posteriormente secundaria, las organizaciones campesinas originarias indígenas del país han elaborado propuestas y gestionado una educación primaria pertinente cultural y lingüísticamente. Pese a los avances previstos en la actual ley educacional para desarrollar una educación intracultural, intercultural, comunitaria, productiva y plurilingüe, este desafío no se acaba de cumplir en la educación primaria y tiene aún más limitaciones en la

¹ Es necesario advertir que se ha optado por no mantener los nombres de los entrevistados cuyos testimonios se citan en este artículo, porque durante la realización de la presente investigación se ha promulgado la ley contra el racismo y toda forma de discriminación en Bolivia, de manera que algunos de los testimonios podrían ser comprometedores para quienes los emitieron. Tampoco se menciona directamente a la universidad donde se recogieron los datos, ya que no se trata de una investigación sobre esa universidad como institución, ni sobre su actividad principal que es la educación superior, sino sobre los procesos de identificación que se dan en ese espacio. Finalmente, hemos optado por no utilizar el “[sic]” en la transcripción de testimonios orales o la cita de textos producidos por aquellos entrevistados que manejan una variedad popular del castellano.

educación secundaria. Entre tanto, los jóvenes provenientes de áreas rurales, hijos o nietos de campesinos, indígenas y originarios, han ingresado masivamente a las universidades públicas del país. De hecho, a partir de 2009, gran parte del estudiantado de la universidad pública de Cochabamba es de origen quechua o aymara². El problema ya no es entonces el acceso de esta población a la educación superior; el problema, en términos de Don Walter Gutiérrez³ es que “entramos indios y salimos blancos”. ¿Qué proyecto identitario explícito e implícito tienen las universidades? ¿Cuáles son los perfiles identitarios de los estudiantes y su proyecto al ingresar a la universidad? ¿Cómo se vive la etnicidad en la universidad urbana? Estos son los temas sobre los que se hace necesaria la discusión, el análisis y la transformación de la educación superior boliviana.

En ese sentido, es de nuestro interés explicar el valor que tiene la pertenencia étnica en la procesos de identificación por parte de estudiantes de la universidad pública de la ciudad de Cochabamba, en el contexto de descolonización del Estado plurinacional de Bolivia. Para lograrlo, describiremos sus estrategias de negociación de identidades y las analizaremos en la coyuntura del proceso de descolonización y construcción del Estado Plurinacional de Bolivia. Para esto nos serviremos de herramientas teóricas y metodológicas desarrolladas por Stuart Hall como la opción por el contextualismo metodológico, la contingencia, y los procesos de identificación.

Una repercusión de la opción por la contingencia en la presente investigación, es el contextualismo metodológico. La presente es una investigación cualitativa etnográfica, centrada en las relaciones al interior de la universidad elegida, lo que nos ha permitido ver cómo éstas son constitutivas de procesos de identificación y de representaciones sociales sobre las mismas. En ese entendido el trabajo de campo implicó estadías de diferente duración totalizando 12 meses entre 2010 y 2013 y comprendió la aplicación de las siguientes técnicas de recojo de datos: la observación etnográfica de las actividades en las que se involucran los universitarios (clases, grupos de estudio, fiestas, bailes, procesos electorales, conciertos, exámenes orales, seminarios y otros); 3 historias de vida de profesionales de los 3 pueblos indígenas más numerosos de Bolivia (*quechua, aymara,*

2 Según datos oficiales, la universidad de nuestro interés contaba con 65 mil estudiantes inscritos en 2011.

3 Don Walter Gutiérrez es exdirigente del Consejo Educativo Aymara y Presidente de Comité de Coordinación Nacional de los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios de Bolivia y exasambleísta constitucional. Actualmente es Director de la Unidad de Políticas de Educación Intra-Intercultural y Plurilingüe del Ministerio de Educación de Bolivia.

guaraní); 3 historias de vida de nuevos profesionales que trabajan en la universidad en puestos administrativos; 3 historias de vida de docentes universitarios recientemente egresados y migrantes rurales, 2 historias de vida de docentes con varios años de experiencia; 30 autobiografías escritas por estudiantes de Psicología y Ciencias de la Educación; 30 grupos focales con 157 estudiantes de 23 carreras; 157 formularios descriptivos personales y familiares llenados por los participantes de los grupos focales; 2 grupos focales con miembros de una organización de estudiantes; 1 grupo focal con estudiantes, administrativos y docentes, miembros de la Comisión de Rediseño Curricular de la carrera de Ciencias de la Educación; 40 entrevistas individuales con estudiantes de diferentes niveles y facultades de la universidad; 10 entrevistas con líderes y exlíderes de organizaciones estudiantiles (centros de estudiantes, federación universitaria, consejeros estudiantiles); 8 entrevistas individuales con docentes; 3 entrevistas individuales con directores de Carrera; 3 entrevistas con autoridades universitarias; entrevista al Viceministro de educación superior; revisión hemerográfica de todo lo que el periódico local con mayor circulación publica sobre la universidad y sus actores; y finalmente la revisión de afiches, volantes y revistas publicadas por los estudiantes. A continuación desarrollamos brevemente la problemática de investigación en términos de la coyuntura en la que se enmarca y el contextualismo como repercusión metodológica de esta opción teórica.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA COMO COYUNTURA

Pensar coyunturalmente, en términos de Hall, implica proponerse ver las cosas como son en la situación que uno está estudiando y no como una generalización o como resultado de una ley de la historia. En ese sentido, por ejemplo, a Hall no le interesa ver al racismo como fenómeno que camina inalterado, sino conocer los diferentes racismos en circunstancias históricas específicas, su efectividad y su forma de funcionar (Hall, 2007: 11). Asumiendo que la coyuntura está dada por las articulaciones relevantes que orientan las disputas por el poder para mantener o transformar una formación social, consideramos que la construcción del Estado plurinacional boliviano —a partir de la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en 2009— es la coyuntura de análisis pertinente a nuestro trabajo. Dos artículos del nuevo texto constitucional reflejan la nueva narrativa del país.

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente,

soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley (Nueva Constitución Política del Estado, 2009).

En esta nueva coyuntura, el gobierno de Evo Morales pretende —no sin contradicciones— constituir a Bolivia como una alternativa local (articulada regionalmente) viable frente al capitalismo globalizador vigente. El rol de la universidad pública en la construcción de ese Estado es el de constituirse en un escenario de identificaciones y ser un actor central de la formación de determinadas identidades.

Para Hall, la coyuntura es una configuración particular que condensa diversas corrientes de larga y corta duración y tiene un equilibrio de fuerzas. Cada coyuntura implica un grado de apertura, si no fuera así no tendría sentido la política, ni la lucha de clases. La historia no está infinitamente abierta ni es aleatoria, se forma de manera procesual; y si bien no está determinada, las fuerzas que están en juego en una coyuntura son determinadas y tienen sus propias condiciones de existencia (Hall, 2007: 11-13).

La problemática de las identidades étnicas en la educación pública en Cochabamba, en el marco de la construcción del Estado plurinacional, articula tres ejes. Primero, el de la vigencia de la etnicidad que se vive en Bolivia a pesar de la herencia colonial y de las políticas liberales individualizadoras que se han desarrollado a lo largo de su historia. Un segundo eje es el de la constatación del rol de la educación como mecanismo de construcción y negociación de identidades entre el Estado y los pueblos indígenas. Y finalmente, el hecho de que el acceso a la educación secundaria y superior para campesinos y miembros de pueblos indígenas articula la territorialidad y las trayectorias migratorias de los estudiantes y sus familias. Estos elementos hacen de la educación superior un espacio diverso por excelencia, en el cual la diferenciación, exacerbada en forma de discriminación, puede convertirla en escenario de una etnicidad urbana renovada.

PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN ENTRE UNIVERSITARIOS DE COCHABAMBA

A continuación desarrollaremos algunas hipótesis interpretativas de los datos recogidos en campo. El trabajo empírico muestra que la validez de la propuesta de Hall de pensar a la identidad como sutura, como un proceso inconcluso, como parte del discurso y como un fenómeno posicional.

En las últimas décadas se ha teorizado e investigado empíricamente sobre la identidad en casi todas las disciplinas de las ciencias sociales. El concepto de identidad es central en el pensamiento de Hall. Su importancia en el mundo actual está ligada al pluralismo y la diversidad reinantes; reconocer quién es uno permite construir proyectos junto a otros. En ese sentido, la identidad

es una fuente de agencia en la acción. Es imposible para las personas trabajar, moverse, luchar y sobrevivir sin invertir algo de ellos mismos, de quién ellos son, en sus prácticas y actividades, y construir algún proyecto compartido con otros, alrededor del cual las identidades sociales colectivas puedan unirse. Esto es precisamente porque históricamente ha habido un decrecimiento y debilitamiento enorme en las identidades colectivas existentes en el pasado, —de clase y tribu y raza y grupo étnico y así sucesivamente— precisamente por lo que el mundo se ha vuelto más pluralista, más abierto (Hall 2007: 12).

Esta visión de la identidad es postulada gracias a una serie de descentramientos teóricos.

DEL INDIVIDUO CENTRADO Y UNIFICADO A LA IDENTIFICACIÓN COMO POSICIONAMIENTO RELACIONAL

Coherente con la comprensión posicional de los discursos, para establecer su conceptualización de identidad, Hall traza la trayectoria del concepto, situando en la modernidad el origen de la concepción del individuo como racional, autónomo y soberano (Hall [1991] 2010). Hall pone en evidencia tres conceptos de identidad que van a marcar las corrientes teóricas en torno a este concepto:

1. El sujeto de la Ilustración, concebido como un individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo “centro” consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual — continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo (Hall [1991] 2010: 364).

Hall observa el carácter individualista y masculinizado de esta concepción.

2. El sujeto sociológico asume la complejización creciente del mundo moderno y el reconocimiento – principalmente por los interaccionistas simbólicos —de que los sujetos se forman con relación a otros sujetos. La identidad une “al sujeto y la estructura. Estabiliza tanto a los sujetos como a los mundos culturales que ellos habitan, volviendo más unidos y predecibles a los dos, recíprocamente” (Hall [1991] 2010: 365).

3. El sujeto postmoderno. La fragmentación de esa identidad compuesta va a dar lugar al sujeto postmoderno

conceptualizado como carente de una identidad fija, esencial o permanente. La identidad se convierte en una ‘fiesta móvil’, pues es formada y transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean. Está definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente (Hall, [1991] 2010: 365).

Lo único que constituiría la una unidad unificada es la narrativa del yo que hace cada uno.

En su análisis sobre el proceso de transición de la identidad individual fija y terminada a la identidad postmoderna, Hall identifica los grandes argumentos teóricos que van a contribuir al descentramiento de la conceptualización del individuo moderno. Es el caso de Marx, quien centra su construcción teórica en la historización de las relaciones sociales; por su parte, con la conceptualización del inconsciente, Freud aporta la idea de que la identidad se forma a lo largo del tiempo por procesos inconscientes en relación con los otros. Saussure constata que el lenguaje es un proceso social que precede a las personas individuales. Trabajando sobre el mismo principio, Derrida añadirá la noción de que el significado de los enunciados está siempre en construcción, afectado por una corriente de significados anteriores; para Derrida los enunciados tienen un después y además un margen en el que todos pueden interpretar. Hall recoge de Foucault la noción del rol del poder en la producción de significado; para él, el sujeto moderno es efecto de las tecnologías de poder disciplinarias que producen individuos como cuerpos dóciles, lejos de las narrativas del sujeto estable, soberano y transparente; la identidad es producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, los deseos, etc. Finalmente, cita el impacto de las críticas formuladas por el feminismo, las mismas que van a modificar la lectura social en diferentes campos (Hall, [1992] 2010: 340-378).

Resultado de estos descentramientos, Hall propone una lectura posicional de la identidad. Para la presente investigación, asumimos con él que la identidad es producto de tomar una posición, de jugarse un lugar en un cierto discurso o práctica:

Esta noción posicional de la identidad permite entonces que uno hable desde ese lugar, actúe desde ese lugar, así algún día en el futuro, desde otras condiciones, uno pueda querer modificarse a sí mismo o la persona que está hablando. En ese sentido, la identidad no es más un libro cerrado [...] Siempre está, como se dice, en proceso. Se está haciendo. Se mueve de un determinado pasado hacia el horizonte de un posible futuro que no es todavía totalmente conocido (Hall 2007: 12-13).

Desde esta perspectiva, asumimos que las identidades son relacionales y se producen a través de la diferencia y no al margen de ella. “La identidad es posible en tanto establece actos de distinción entre un orden interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión” (Restrepo 2007: 25). El desafío para la presente investigación no pasa entonces por describir el contenido de las etiquetas sociales que designan articulaciones identitarias como interioridades o exterioridades en la universidad, sino más bien por identificar cuáles son los criterios diferenciadores movilizados por los actores sociales (estudiantes, docentes y administrativos) para constituirlos.

El Estado plurinacional de Bolivia es uno de los países con mayor población indígena de América Latina. A partir de la década de 2000, indígenas, campesinos, afrodescendientes y clases populares de Bolivia han adquirido nuevos derechos legales y ocupan más que nunca puestos en la burocracia gubernamental; sin embargo, paradójicamente, en este mismo periodo, se ha despertado y fortalecido la discriminación y el racismo en el país. Las diferencias étnicas y culturales fueron utilizadas durante la Colonia para establecer derechos diferenciados entre indios, blancos y criollos. A partir del ascenso a la presidencia por parte de Evo Morales, en 2006, —reconocido como el primer presidente indígena del país— persiste la utilización de la diferencia étnica y cultural como argumento para la dominación, para la resistencia y para la resignificación, ahora también por parte de algunos sectores que antes fueron subordinados. La realización de la investigación en una universidad urbana que recibe estudiantes de la ciudad y de comunidades rurales es el escenario social ideal para el estudio de estos procesos. La población estudiantil de la universidad estudiada es heterogénea por excelencia. No obstante, como se verá en el siguiente acápite, la universidad es, al mismo tiempo, escenario de la intolerancia y la discriminación cotidiana dentro y fuera de las aulas.

CRITERIOS DE DIFERENCIACIÓN E IDENTIFICACIÓN EN LA UNIVERSIDAD

Las relaciones sociales al interior de la universidad producen una serie de posiciones que articulan determinados rasgos diferenciadores, estos espacios posicionales se expresan y constituyen mediante los discursos socializados. Al mismo tiempo, dichas posiciones serán asumidas de manera práctica, construidas, desde las subjetividades personales configuradas por las historias y narrativas individuales así como por las interacciones prácticas cotidianas y los discursos propios.

Las identidades no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación. Las identidades se

ligan con la conservación o confrontación de jerarquías económicas, sociales y políticas concretas. [...] En términos de Stuart Hall, las identidades [...] emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida' [...] Así las identidades no sólo están ligadas a *principios clasificatorios*, sino también a prácticas de explotación y dominio (Restrepo, 2007: 27).

Los factores de diferenciación que son articulados y funcionan como distintivos posicionales más fuertes identificados en el trabajo de campo son cuatro: el nivel socioeconómico (percibido/exhibido), características étnicas, la forma de ingreso a la universidad y el desempeño académico. Los dos primeros funcionan también en la ciudad de Cochabamba y en el país en general. Su poder clasificatorio es sustentado sobre todo por los estudiantes, tanto en la asignación de posiciones como en el ejercicio de estrategias para poder ascender o salir de las mismas. Los dos otros, la forma de ingreso a la universidad y el desempeño académico, son factores de diferenciación exclusivos de las interacciones propias de este espacio académico. La participación de los adultos (administrativos, dirigentes de organizaciones, padres de familia y docentes) es más intensa en la constitución de estos factores de diferenciación, aunque una vez instaurados, son los estudiantes los encargados de su evolución.

A continuación se presenta una breve descripción de dichos criterios posicionales, construida a partir de los datos empíricos:

El *nivel socioeconómico percibido/exhibido* se define, para los entrevistados, en gran medida por los siguientes elementos: a. El nivel de ingresos de la familia,⁴ el mismo que los jóvenes deducen principalmente

⁴ Se podría más bien hablar de un nivel de ingresos relativo, ya que existen familias con más de 6 hijos que si bien tienen elevados niveles de ingresos, los distribuyen entre todos sus miembros, llegando a condiciones precarias.

a partir de la observación de la capacidad de gasto del estudiante en su alimentación diaria y en sus actividades de esparcimiento, su material de estudio (fotocopias, cuadernos, etc.) y su ropa⁵. b. La ropa. Este indicador requiere un tratamiento aparte por todos los significados simbólicos que comunica, tanto de parte de la persona presente en el escenario público, como de parte de sus interlocutores. Cuatro elementos han sido mencionados en torno a la vestimenta como indicador que permite asignar y reivindicar un cierto nivel socioeconómico. Estos son: la marca y la calidad de la prenda, si se acoge a la moda estándar de la globalización occidental, el estado de la prenda de vestir, así como si la ropa está limpia y planchada. c. el tipo y la zona de residencia, es decir, si el estudiante vive en casa de sus padres o familiares cercanos o en una habitación generalmente alquilada; si vive en el centro o en la zona norte de la ciudad, en el caso de quienes se considera tienen mejores condiciones y en el sud, las periferias e incluso ciudades de la periferia, para los que no. c. Finalmente, haciendo una retrospectiva, el nivel socioeconómico se deduce también por el colegio donde el estudiante ha hecho su bachillerato, sea un colegio privado o un colegio público gratuito.

Los *elementos étnicos*. Se refiere a las características del fenotipo —reducido a la tonalidad del color de la piel, forma de los ojos, estatura— construidas socialmente como elementos raciales que distinguen a los indios de *q'aras*⁶ (“los blancos”) y “mestizos”. Los elementos que se conjugan para configurar este criterio posicional son, en orden de importancia e incidencia: a. El fenotipo indígena. Es necesario señalar que a simple vista la población estudiantil es homogénea en cuanto a sus rasgos físicos, se trata de un escenario donde las diferencias son efectivamente construidas socialmente. La tonalidad del color de la piel concentra la mayor cantidad de representaciones que constituyen diferenciaciones. Se asume que a más oscuro el color de la piel más indígena es su portador, no obstante, un tono de piel más claro no constituye en sí un capital que se pueda movilizar para un mejor posicionamiento; sin embargo, también se mencionaron la estatura baja y los ojos rasgados como indicadores del origen indígena. La apariencia física cuenta mucho entre los jóvenes, se asocia la belleza con los rasgos físicos más cercanos a los de las personas blancas; b. La interferencia de lenguas indígenas al hablar el

5 Este indicador es especialmente fuerte en los primeros semestres; a medida que los estudios avanzan la ropa como indicador de ingresos se va debilitando, ya que varios entrevistados indican que incluso estudiantes de escasos recursos hacen importantes esfuerzos económicos para “vestirse bien” y estar a la moda.

6 En quechua “*q'ara*” significa cuero pelado. Es un vocablo bastante expandido para designar peyorativamente al blanco, el mestizo y el criollo. Hace referencia a los colonizadores que llegaron “pelados” y dispuestos a explotar todas las riquezas locales.

castellano es interpretada como evidencia del origen rural —y por tanto indígena— del estudiante, aun si éste tiene como primera lengua el español (la variedad popular del español aprendida de sus padres de lengua materna quechua); c. Finalmente, también se encuentra la vestimenta de *chola*⁷, como un marcador étnico. Algunas estudiantes no abandonan este atuendo al ingresar a la universidad donde todavía es inesperado, y por tanto, se hace más notoria. El discurso dominante desde la Colonia, construye a las personas “de pollera” en la ciudad como inferiores. La mayoría de las personas de pollera que se ven en la Universidad son personal de limpieza o vendedoras informales de golosinas.

Para Hall, la identidad es parte de un “pensamiento sin garantías”. Así, “[...] la identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades con cualquiera de la cuales nos podríamos identificar al menos temporalmente” (Hall [1991] 2010: 366). Hall afirma que si bien no existe una identidad fija, la identidad tampoco es un horizonte abierto del cual uno simplemente puede escoger. Cuatro elementos nutren esta afirmación: la historización radical, la construcción permanente y múltiple, el hecho de que la identidad está dentro de la representación, ella constituye sujetos, los sitúa y posiciona su discurso; y finalmente, el reconocimiento de la identidad como parte de la representación históricamente determinada. Esto nos conduce a situar los estudios sobre la identidad en el ámbito de la producción de la diferencia y las relaciones de poder.

Para Hall, la identidad no es solamente las posiciones del sujeto, ni solamente las subjetividades producidas a propósito, sino justamente la articulación de ambas en un momento dado.

Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas [...]. Son el resultado de una articulación o encadenamiento exitoso del sujeto en el flujo del discurso (Hall, [1996] 2003: 20).

7 Constituida de una blusa, una pollera, una chompa de lana, una mantilla y un sombrero, esta vestimenta marca una autoidentificación ligada a lo indígena por parte de las mujeres.

Hall rechaza la idea de asociar una identidad a una política particular, la identidad es más bien el resultado de un proceso de identificación. Diferentes articulaciones de los criterios arriba descritos a partir de los datos empíricos son utilizadas para construir momentáneamente una jerarquía social, donde cada posición requiere de una inferior para sustentarse y permitir a sus miembros de marcar su ascenso. Con el fin de ilustrar algunas de estas posiciones que articulan dichos factores de diferenciación, a continuación caracterizamos dos categorías sociales que resultan de la clasificación hecha cotidianamente por los actores sociales de la universidad.

Los “jailones”⁸. Para los estudiantes, los jailones tienen la piel clara (aunque esa es más una lectura social no siempre constatable); en el imaginario local, los jailones son lindos, provienen de colegios privados, cuentan con más recursos económicos y han accedido a un capital cultural similar al promovido por el capitalismo global occidental. “Jailones o jailas, son los que tienen dinero”.⁹ Muchos de estos jóvenes utilizan la ostentación del consumo como fuente de prestigio y son, en consecuencia, quienes imponen la moda en la ropa, los teléfonos celulares y sus formas de empleo, los centros de diversión, las formas de hablar, la música, los programas de televisión. Ellas y ellos se posicionan como ejemplares para los demás estudiantes, en términos de comportamientos cotidianos, refinamiento, desempeño académico y otros. Estos elementos se constituyen en fronteras casi infranqueables que los constituyen como grupos, en alguna medida, exclusivos e inaccesibles para la mayoría de los estudiantes. Esta distinción es, en gran medida, reforzada por la figura de poder que constituyen los docentes.

Algunos indígenas tienen buenos ingresos económicos —con mi enamorada hacíamos el análisis—. Unos son “los platudos” y otros son “los jailones”. Los platudos son los que tienen plata, los jailones son los que son lindos, los blancos pueden no tener plata. Los jailones pueden no tener plata pero son simpáticos y blancos, pero los platudos son los que son carita fea pero tienen plata [dinero].

[...] Si pues algunas jailonitas les dicen “fresas”. A veces por la piel blanca les dicen que son jailonas; no sé, aunque no

8 Jailón: Construida a partir de la voz inglesa ‘*high*’, es decir, ‘alto’ o ‘elevado’, en referencia a la posición social, y la terminación ‘-on’, como sufijo aumentativo de connotación despectiva y ridiculizante.

9 Estudiante, Grupo Focal Ciencias de la Educación No. 1. Cochabamba: 17-01-2011.

sean, porque a veces las cochabambinas son blanconas y son del campo.¹⁰

Los “pics”¹¹. Esta designación se aplica a los estudiantes que apoyados por organizaciones campesinas rurales y otras populares por sus méritos académicos en escuelas públicas gratuitas, ingresaron a la universidad gracias a un programa de admisión especial. Los beneficiarios de este programa son eximidos del examen de ingreso (diferenciado por facultad) y de la aprobación los cursos propedéuticos; acceden a privilegios como exención del pago de la matrícula,¹² tienen seguro de salud (igual que todos), acceden al comedor desde su ingreso a la universidad (siendo que los demás estudiantes pueden postular al comedor después de un año de estudios) y últimamente, acceden también a cursos de apoyo académico organizados por una fundación especializada en educación intercultural.¹³ Los demás estudiantes ingresan mediante la aprobación de los exámenes de ingreso o de los cursos propedéuticos; estas formas de ingreso no tienen un nombre específico que las marque. La creación de este programa responde a una demanda sentida de las organizaciones sociales que avalan a sus postulantes con el fin de permitir que los estudiantes de colegios desfavorecidos puedan acceder a la universidad. Sin embargo, la apropiación social de esta acción institucional ha constituido un nuevo marcador identitario que sirve de base para la discriminación. “Atacan al programa, dicen que los del programa son esas personas que quieren que todo les venga gratis a las manos”¹⁴. Así nace la categoría social del “pic”. Una representación social que, como se verá en los siguientes testimonios, sintetiza y actualiza los rasgos atribuidos a los indios, indígenas originarios y campesinos desde la colonia y reforzados por el autodesprecio promovido en la educación fiscal. De los “pics” se dice que son flojos, que saben menos,

10 Roger Siles, de Orinoca-Oruro. Egresado de Ciencias de la Educación. Cochabamba: 25-01-2011.

11 Hemos cambiado el nombre empleado para denominar a estos estudiantes para no contribuir a la estigmatización que trae consigo ese nombre.

12 A partir de 2009 se utilizan recursos del Impuesto Directo a los Hidrocarburos de manera que el costo de la matrícula se ha reducido a cero.

13 Los cursos de apoyo académico a los estudiantes ingresados por el Programa organizados por la Fundación PROEIB Andes han sufrido problemas en su convocatoria, ya que al inscribirse muchos estudiantes tendrían que admitir abiertamente su condición de pics. En la práctica esto se solucionó dando cabida también a estudiantes que no eran del Programa que apreciaban positivamente contar con dicho apoyo.

14 Clara. Estudiante de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas. Cochabamba: 17-12-2010.

que son políticamente manipulables y que por todo eso, representan un gasto para la universidad pública. Se los sitúa así como personas que no deberían estar en la universidad.

Los pics todo lo querían fácil. Esa es la dificultad de los pics, porque como han entrado fácil a la U... lo digo: “fácil”; porque han hecho paros y movilizaciones, no se han esforzado estudiando. ¡Quién sabe! No han hecho ese esfuerzo económico de gastar, el sacrificio de entrar a la universidad y entran nomás [...].

Al principio tú no te enteras que son pics. Yo tenía compañeros con los que he estado tres semestres seguidos y no me he enterado que eran pics; hasta que una vez hicimos grupos y bueno, en mi grupo de amigas —nosotros no hemos entrado con el Programa, hemos entrado con examen— entonces, hacemos un grupo, nos juntamos con ellas y ahí empezamos a hablar de los pics: “¡Ah! esos, los pics son así, son asá” y las chicas: “Nosotros somos pics y los pics no somos así” y trataron de defender a los pics. Entonces, desde eso no hicimos grupo con ellas nunca más.¹⁵

Entonces, hay ciertos tipos así pero... en el caso de los pics, ahí sí ha habido fuerte discriminación: te sacabas, “Eres pic”, digamos, aunque no hayas postulado por el pic, ya tenías una “etiqueta” digamos. Decías alguna cosa, ya: “Eres pic”, digamos. Los últimos pics que habían entrado después, digamos, de la ley que había emitido el gobierno, no han rendido, muchos han venido de provincias evidentemente y del 100%, el 5% ha empezado digamos a rendir, pero mucho se aplazaban. También ha sido un problema por la cuestión de que entraban [con retraso], ya casi [cuando estábamos] dando el primer parcial [...]. No estudiaban, directo entraban al examen y se empezaban a aplazar en las materias y es por eso que habido bastante aplazo.¹⁶

Esta distinción llega a ser tan fuerte que cuando preguntábamos a los estudiantes en general, sobre porqué ingresaron a la Universidad y si tuvieron alguna dificultad, varios hicieron énfasis en mencionar que

15 Silvia. Estudiante de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas. Cochabamba: 20-10-2010.

16 Mario Colque, de Calacala – Aroma – La Paz. Egresado de Ciencias Políticas. Cochabamba: 05-11-2011.

ellos ingresaron por “sus propios méritos” a diferencia de los pics. En el juego de posicionamientos, en realidad, los pics sirven a otros estudiantes de origen rural y popular para afirmarse como mejores o superiores en la escala imaginada del ascenso social que propicia el acceso a la educación superior.

Yo, dificultades en la universidad no he tenido. He entrado al propedéutico y entré [a la Universidad] con mis propios esfuerzos de estudio. Quería entrar por el Programa pero dije: “Sería mejor entrar por el propedéutico y así demostraría lo que puedo hacer”, porque los del Programa son muy criticados siempre y no me gustaría ser criticado así.¹⁷

Quería esforzarme, ver si el nivel que tenía podía servirme en el propedéutico para ver si aprobaba con mis propios méritos; porque muchos de los estudiantes utilizan el Programa para no pagar y no dar los exámenes respectivos. Entonces, decidí entrar por el propedéutico.¹⁸

Los de la ciudad tienen mayor probabilidad de que sean mejores, pero del campo esa probabilidad no es mayor porque no hay instituciones en el campo que no se pueden igualar a los de la ciudad, están un poco más atrasados en algunos temas en lo que es el colegio y la escuela y carecen de tecnología como el internet en banda ancha o para ver videos educativos. Es decir, que hay esa desigualdad. Estudiante, Grupo Focal Ciencias de la Educación No.2 01-2011.

Por último, algunos de los entrevistados añadieron que los pics estarían vinculados al partido político del gobierno actual. El partido los postularía vía organizaciones sociales favorables a él, para poder tomar espacios de poder en la Universidad (mediante la participación de sus becarios y docentes en las elecciones internas universitarias).

Los traen para usarlos en campañas electorales dentro de la universidad, si vienen directamente a ser manipulados y pre-dispuestos a una votación directa por un partido [...] están ligados al MAS.¹⁹

¹⁷ Estudiante, Grupo Focal de Comunicación Social No.2. Cochabamba: 18-12-2010.

¹⁸ Isabel Pérez, Egresada de Comunicación Social. Cochabamba: 18-10-2010.

¹⁹ Jorge, Estudiante Ciencias Políticas. Cochabamba: 05-01-2011.

De esta forma, los estudiantes originarios de áreas rurales (pics y no pics) son situados en una posición desprovista de las cualidades necesarias para ser parte de la universidad, constituyéndose en un “gasto” para el Estado.

Hasta los docentes dicen ¿no?: “En estos pics se gasta nomás, ni siquiera aprueban todas las materias de primer semestre, o sea, una o dos por semestre apenas están aprobando y después se van y es un gasto de dinero. QUITAN el espacio a otros estudiantes que quieren entrar”, dicen. Muchas veces no son empáticos, no se colocan en los zapatos de los otros.²⁰

Yo creo que la mayoría que estamos en la carrera somos chicas, no hay muchos varones; y que la mayoría viene de las provincias. Somos un poco más aislados que el resto de la carrera [facultad], tal vez porque nos menospreciamos con el resto de las carreras. No nos podemos comparar con Economía, esa es nuestra mentalidad.²¹

Inclusive vienen desde las provincias, digamos, de provincias bien alejados, compañeros que hablan sus propios idiomas. Hay otros que ni siquiera pueden pronunciar bien el castellano; entonces los mismos estudiantes se ríen, digamos.²²

No existe registro y aún ahora que sabemos que han cambiado la matrícula en la universidad, los profesores y la misma institución como institución no tiene una conciencia de esas identidades diferentes. Solamente sabe que ha bajado el nivel, que los chicos ya no hablan como hablaban antes, escriben poco, leen y no entienden; entonces, lo ha transformado en un problema cotidiano del aula. Tú le podías pedir hace 30 años a un estudiante que lea un libro y lo lea y lo podías discutir con él; o que tenía, por ejemplo, dirigentes universitarios que podían conversar contigo casi de igual a igual, con el nivel de crítica, de análisis y ahora eso no existe para nada. Solamente hay el nivel de la imposición, de las cosas hechas a la fuerza.²³

20 Soledad Pérez, Egresada de Comunicación Social. Cochabamba: 18-10-2010.

21 Estudiante de Comunicación Social. Cochabamba: 18-12-2010.

22 Nilse Claros, Estudiante Ciencias de la Educación. Cochabamba: 28-01-2011.

23 Marlene Quintanilla, Directora Dirección de Planificación Académica. Cochabamba: 26-11-2014.

Como todas las realidades sociales, las identidades tienen una dimensión discursiva constituyente, pero, ni las identidades son sólo discurso, ni los discursos son narraciones sobre el más allá. El discurso dominante construye a los estudiantes de origen rural como una identidad proscrita. Se los asocia con la colectividad indígena y campesina hasta ahora concebida como sucia, torpe, hablante de dialectos, manipulable y, sobre todo, ignorante. “Las formaciones discursivas son tan reales y con efectos tan materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social” (Restrepo 2007: 27). En ese sentido, se han registrado varios testimonios que relatan cómo algunos docentes invitan a los estudiantes con dicho perfil a retirarse, no solamente del aula sino de la universidad, y lo han hecho no solamente con palabras, sino también con actos.

La mayor parte de los estudiantes del pic ingresan a la carrera de Ciencias de la Educación y esa vez que ingresé yo, estaban dos compañeras de Morochata, de pollera las compañeras. Y bueno, hasta el comentario de los docentes de las compañeras que son del área rural: “No pueden porque son cholitas. No debían estudiar aquí”. Ese tipo de comentarios es común escuchar al principio, pero no de frente sino que se dan comentarios, rumores, bajito lo hablan.²⁴

A veces, los pics no traen su tarea: “¡No quiero flojos!”. Ella era de pollera, entonces ha abandonado la materia porque el docente le ha retado, porque le ha dicho “¡Esta no es La Cancha, no es cualquier mercado!”.²⁵

Mi compañera no había sacado las fotocopias y la licenciada, le acusa el texto en la clase; pero mi compañera había leído el texto y la licenciada le había pedido: “¿Dónde está tu texto? Y ¿Dónde está tu cuestionario?” Ella lo tenía hecho todo el cuestionario, pero no tenía el texto porque era de la compañera y la licenciada le había dicho: “¡Pero cómo no vas a tener dinero para sacar tu texto! ¡Andá a trabajar y recién vienes a estudiar!”.²⁶

Ahora, dentro la universidad en la parte política lo que hemos visto en temas de discriminación, tema racial, por lo menos he atendido bastantes casos, por ejemplo, una docente que no quería recibir a un grupo de estudiantes en su oficina porque supuestamente tenían mal aspecto. Me acuerdo de ese caso,

²⁴ David Gómez, Egresado de Ciencias de la Educación. Cochabamba: 19-12-2010.

²⁵ Estudiante, Grupo Focal Ciencias de la Educación No. 3. Cochabamba: 25-01-2011.

²⁶ Estudiante, Grupo Focal Ciencias de la Educación No. 1. Cochabamba: 17-01-2011.

fuimos a representar a esos amigos, fue un tema doloroso, porque se sintieron mal, discriminados.

Otro grupo discriminado siempre es la gente que entra por el programa pic a la universidad, son estrictamente del campo, son becas que les da la gobernación de las comunidades, de la comunidad dice: “Tú vas”; son gente del campo, entonces cuando a uno le preguntan si es del pic, uno responde: “No”, porque sabe que los van a discriminar. Entonces existe eso, ahí adentro eso²⁷.

A propósito, Hall señala que las complejidades de las culturas negras y criollas y las identidades híbridas de la migración global tienen mucho que enseñar sobre la dinámica de los nuevos procesos de formación de identidad.

Yo realmente creo que la fuerza del fundamentalismo y todos los tipos de identidades excluyentes son reacciones de quienes han sido marginalizados o dejados fuera del proceso de ‘modernización vernácula’ —la búsqueda en todas partes por todas las gentes a tener igual acceso a convertirse en ‘personas modernas’ y vivir las posibilidades tecnológicas de la vida moderna, de lleno, de su propia manera, desde adentro, lo cual pienso está poco a poco proliferando por el mundo— en la lucha misma del capital global que busca dominar y hegemonizar las diferencias constituidas históricamente (Hall 2007: 12).

Existen, por otro lado, docentes que se reconocen con el mismo perfil que los estudiantes y actúan frente a ellos con base en la empatía. Los docentes tienen entonces el rol de mediadores culturales que no siempre es asumido conscientemente.

La mayor parte de los docentes provenimos de clase media, es decir, un porcentaje muy elevado de la facultad somos... A ver, mi caso, yo soy hijo de maestro y los otros también son hijos de maestros. De los docentes que estaban aquí hace rato, de uno de ellos su papá es pintor, del otro es maestro también; por lo tanto, no tenemos nosotros esa formación discriminatoria, al contrario, felizmente entendemos y comprendemos todo lo que es dificultad y esfuerzo para estudiar, que es lo que nos interesa ¿no?.²⁸

27 Roberto Alvarez, Egresado de Ciencias de la Educación. Cochabamba: 30-08-2011.

28 Raúl, Docente Propedéutico Ciencias Agronómicas. Cochabamba: 19-01-2011.

Ante las diferentes formas de discriminación evidenciadas tanto en el discurso como en la práctica, los estudiantes de origen rural han generado estrategias como la segregación, la desetnización y la reetnización.

En la *segregación*, durante sus primeros años de estudio, los estudiantes forman grupos de estudio y convivencia solamente entre similares, sobre el principio de que personas con historias de vida similares se comprenden y conviven mejor. Estos grupos relativamente cerrados generan espacios para la vivencia de símbolos étnicos en la clandestinidad, donde se puede hablar quechua o por lo menos asumir que se conoce frente a algunos compañeros y también se puede llevar a los amigos a visitar sus pueblos de origen en fechas festivas. Por otro lado, se han observado significativas y creativas formas de solidaridad entre estudiantes de origen quechua.

La *desetnización* es el proceso más generalizado entre los estudiantes a partir de su segundo año de estudio, cuando adecúan su forma de vestir, de hablar y sus formas de consumo cultural a aquellas establecidas por los jairones, para ser aceptados, no sólo por otros estudiantes sino por los docentes. Esto implica un alejamiento físico de sus lugares de origen, la negación de su conocimiento del quechua o bien el “olvido” de lo poco que sabían, el avergonzarse de sus papás y de toda la tradición que ellos representan, pero también el cambio de *look* (estar a la moda en el corte de pelo, maquillaje, vestimenta²⁹) y en algunos casos sobreexigirse en el estudio.

A veces... si eres cholita, digamos, entras a la universidad y hay otras personas de pantalón así, empiezan a sentirse mal y empiezan a convertirse en uno más de ellos. A veces tus papás quieren que seas superior a ellos. Si digamos eres de pollera, entras [a la universidad], te hacen cambiar. Entonces ven las cholitas que ser superior es vestirse así y van perdiendo su identidad poco a poco.³⁰

Entonces, René hace rato indicaba que, [la estudiante cholita] deja la pollera y se pone la falda por no sentirse discriminada, es seguramente por eso, pero también creo que es porque le gusta ponerse la falda antes que la pollera, realmente le gusta; no necesariamente porque se sienta discriminada, también creo que hay esos elementos.³¹

29 Analizamos los temas de género, ecología de saberes y mestizaje presentes en estos procesos, en otros artículos.

30 Estudiante, Grupo Focal Comunicación Social No. 2. Cochabamba: 18-12-2010.

31 Saúl Suárez, Docente Comisión Rediseño Curricular Ciencias de la Educación. Cochabamba: 01-12-2010.

Mariela: Hay otros que con sus mismos hijos a sus papás los excluyen, o a veces veo aquí: viene el papá del campo a hablar o averiguar [y los estudiantes es dicen]: “¿A qué has venido?” o “¿Para qué has venido?”

Entrevistadora: ¿Y por qué es eso?

Mariela: No se tendrá un poco de rencor. A veces yo digo la misma crianza de los padres, porque si le has inculcado desde sus 13 años que no..., la chiquita de niña que usaba pollerita, linda, para ella lindo, pero un tiempo su mamá dice: “Mi hija ya tiene que ir a tal parte”. Uno siempre piensa en el hijo o en la hija que tiene, por el futuro de ella y dice: “No” entonces la chiquita ya ve eso y le dice: “Mami están yendo a tal parte. Estoy yendo a comprar ropa.” “No, tienes que salir de esto” le dicen. Sus papás mismos le inculcan a la chiquita para que sea un poquito más y se crea más³².

Wilder: A mi manera de ver, creo que todo al extremo es malo, si una persona viene del campo y ya no es esa persona que ha venido del campo: están con arete, pintado su cabello diferente, es malo; y una persona que en el campo no quiere superarse, estudiar, que no quiere ser alguien en la vida, es malo. Para mí tiene que haber un equilibrio, si una persona viene del campo y estudia y se supera, pero que quiera su identidad... Es verdad lo que dice Ruth, muchos hijos van a la ciudad estudian, tiene plata y a sus papás les dicen que se tienen que ir porque les da vergüenza, o a su mamá, les avergüenza la pollera. Creo que es muy malo que un hijo diga eso a sus papás, gracias a sus papás tienen educación y existen, todo lo que tienen, deben ser agradecidos.

Ruth: Sí, mayormente cuando viene del exterior te dice: “Tienes que ser así, te tienes que vestir así”. La gente cambia, uno espera que vuelva igual, pero ya no, hay chicas que si hasta discriminan a los padres, porque tiene a buenas amigas y a tu casa les invitas y a tu papá le dices que salga o vas a decir: “Es mi jardinero” o “mi empleada”.³³ He visto así en varios casos y es doloroso eso³⁴.

Es que la universidad es eso, para eso se ha formado. La univer-

³² Mariela, Estudiante Ciencias Jurídicas. Cochabamba: 02-12-2010.

³³ Empleada doméstica, persona contratada para hacer el servicio doméstico.

³⁴ Estudiantes, Grupo Focal Trabajo Social No.3. Cochabamba: 27-01-2011.

alidad viene de 1873, tiene, creo que 180 años la universidad. En realidad, sus orígenes se deben a eso, a occidentalizarse, para eso es la universidad. Entonces, yo creo que cualquier persona del campo sabe que su hijo está yendo a la universidad es para no ser indígena ya. Eso nadie nos va a mentir ¿no ve? Es para eso, es para desindigenizarse.³⁵

Yo nací en un centro minero y voy a trabajar cada vacaciones ahí en los socavones, me doy cuenta que yo hablo diferente, hablo castellano “*k’ochalo*”³⁶ se podría decir. Pero lo que hablan allá, que es más cercano a La Paz, hablan diferente [...] pero la misma gente cuando hablas así te ve diferente, o sea, esa es su opinión y bueno tienen razón, piensan: “Se está volviendo de otra clase social”. Y a veces es así, cuando vienes a la ciudad la sociedad te arrastra, tienes que ser superior y si estás en tu pueblo puedes ser como ellos. Es mejor vivir en el pueblo que a veces venir a vivir a la ciudad, porque en la ciudad simplemente pierdes tu cultura, tu identidad, sí te “blanqueas” como dicen. Hay más influencia de lo que podría ser bonito, norteamericano a lo que conocías en otros tiempos, si uno se “blanquea” —se puede decir— a esa sociedad³⁷.

Este proceso de blanqueamiento o refinamiento es analizado negativamente por los estudiantes quienes, al mismo tiempo, la justifican como una estrategia de sobrevivencia en la universidad. A este proceso se asocia la individualización promovida por la competencia por las buenas calificaciones y el aprendizaje entendido como el consumo —y no la producción— de teorías como procesos de neocolonización.

La *reetnización* testimoniada por varios estudiantes de los últimos semestres o recién egresados, demuestra que la Universidad también puede ser el origen de la afirmación étnica de una identidad quechua urbana.

En ciertos momentos estas identidades pueden ser objeto de resignificación positiva por parte de las colectividades estigmatizadas en un proceso de empoderamiento y confrontación de los imaginarios dominantes y hegemónicos. Las identidades proscritas siempre son marcadas, esto es, suponen una serie de diacríticos corporales o de comportamiento que son

³⁵ Jimmy Echevarría, Coordinador Académico, Economía. Cochabamba: 15-08-2013.

³⁶ Cochabambino.

³⁷ Grupo Focal Comunicación Social No. 1. Cochabamba: 18-12-2010.

explícitos y visibles que permiten a los miembros de una formación determinada determinar si alguien pertenece o no a una de estas identidades. (Restrepo 2007: 29)

Es pertinente recoger los aportes de Hall respecto a la identidad cultural comprendida a partir de su relación con el pasado. En ese sentido, Hall reconoce dos formas de concebir la identidad cultural: una esencialista que plantea la existencia de una cultura, un sí mismo verdadero colectivo, oculto, compartido por un pueblo que tiene una historia común. Si bien esta posición es esencialista, Hall le reconoce un rol histórico importante, ya que varias sociedades postcoloniales han utilizado este tipo de concepto para reivindicarse. La segunda visión de la identidad cultural la plantea como un “ser” y un “llegar a ser” al mismo tiempo. Hall enfatiza el carácter histórico de la identidad cultural, al reconocer su proceso de construcción en la historia pero también su proyección hacia el futuro. Para concluir, retoma un importante aporte de Benedict Anderson, quien afirma que las comunidades deben distinguirse no por su carácter genuino o falso, sino por cómo son imaginadas.

En la reetnización, los estudiantes hacen la transición de esa identidad sujeta a la posición que los otros les asignan y construyen su propia subjetividad y sus propios discursos, reivindicando estratégicamente justamente aquellos elementos por los que son discriminados y que no están dispuestos o no pueden cambiar: el fenotipo indio (indígena originario, campesino), la interferencia lingüística y el nivel económico. Así, algunos estudiantes asocian este fenotipo a todos los elementos que hoy son reivindicados positivamente por el Estado: la cultura, la cosmovisión, las lenguas. Otros, por su parte, intentan escapar al consumismo y reivindican su condición social.

Bueno, yo soy quechua. Yo hablo el quechua perfectamente. Mis papás son quechuas son indígenas, somos una familia del campo que ha inmigrado también a la ciudad. Bueno, la universidad, yo pienso que no te hace perder lo indígena o tu identidad. En sí los profesores o cualquier docente no te dice: “Deja de ser indígena”, no creo. Yo creo que pasa más bien pasa por cada uno por el sujeto que se va a ir formando. Por ejemplo, si... si yo estoy en la universidad [pero] hasta ahora mi papá me lleva al campo y me hace agarrar la picota, la pala o me hace sembrar, o me hace aporcar maíz, o sacar papa, yo también te lo hago; pero tal vez otras personas amigos dicen que vienen a la universidad “te olvidas de esas cosas, te haces al de clase superior que, que nos puedes pisotear a nosotros

¿no?”. Yo creo que las personas ahí se equivocan los que te emiten ese juicio ¿no? [...] [N]o creo que la Universidad te haga perder lo que eres, sólo te formará académicamente, te dará tu título todo eso pero lo indígena, tu raíz de dónde has nacido, tu sangre todo eso no, no se olvida. Particularmente yo no, no creo porque hasta abarcas me pongo. Eso nunca, nunca me ha dado vergüenza porque en el campo te pones abarcas para ir a trabajar al campo, te pones el sombrero grande así trabajas, ¿no? Nunca me ha dado vergüenza ponerme esas cosas igual³⁸.

David: Bueno, que soy..., que tengo raíces culturales quechuas y también orígenes aimaras, la sangre de esas dos herencias culturales y me siento orgulloso de tener raíces culturales andinas. Bueno y espero, siempre lo que pensaba aprender el quechua y el aimara.

Entrevistadora: Bueno eso te iba a preguntar ¿En qué se notaría que tú tienes esas raíces aimaras? ¿Cómo crees que te puedan reconocer?

David: Por mi color, bueno piensan que soy de Oruro, de La Paz, bueno toditos mis hermanos no tienen ni un color, son más claritos. Soy el único moreno. Bueno mi mamá también es morena.

Entrevistadora: ¿Y alguna costumbre, alguna forma de ser?

David: Bueno, nos gusta sentarnos a compartir, por ejemplo, un viernes, un primer viernes y siempre tradicional *ch'allar* [...] con gente allegados, amigos que nos reunimos para hacer la *q'uwa*³⁹.

Entrevistadora: En el censo cuando te han preguntado si te identificas con algún pueblo indígena ¿Qué has respondido tú?

David: Quechua.

Entrevistadora: ¿Y tú podrías decir ahora que eres un indígena?

David: Soy.

Entrevistadora: ¿O dices que eres un mestizo con raíces indígenas?

38 Rubén Villanueva de Such'upampa - Punata. Grupo Qallariy Ciencias de la Educación. Cochabamba: 22-11-2012.

39 La *q'uwa* y la *ch'alla* son rituales andinos que establecen un diálogo con la Pachamama. Son rituales en los que se alimenta simbólicamente a la Pachamama, se pide permiso, se agradece, se piden buenos augurios para la familia, la casa, la cosecha, los viajes, etc.

David: No, soy indígena.

Entrevistadora: ¿Y tus hijos, tú crees que ellos van a ser indígenas o qué van a ser?

David: Bueno, me gustaría que sí, que sean indígenas, que se identifiquen con la cultura, que hablen la lengua y que practiquen los valores culturales, estén arraigados nuestros pueblos. Bueno, ese anhelo es mío. Bueno, intento con mis sobrinos, de alguna manera mostrarle estos valores que ya no se practican, como el saludo, el saludo entre personas.

Entrevistadora: ¿Qué otros valores por ejemplo?

David: Por ejemplo, hay otro, mi mamá reniega siempre de eso, cuando hacemos mate de *ch'alla* para agradecer a las plantas, con la mixturita, con la serpentina, la *q'uwa*, la *ch'alla*, y otras cosas.

Y tal vez recuperar lo que hacía mi mamá antes: antes de sacrificar un animal le pedía permiso hablándole de su nombre, y era bien humilde como le decía.

“Por favor” le hablaba bonito “Te voy a sacrificar porque necesitamos comer, vas a disculpar” y le hacía la seña de la cruz, lo mataba. Esas cosas de relación de respeto mutuo con la naturaleza y los animales⁴⁰.

Una anécdota: “A mí me gustaría venir un día con abarquitas todo hecho un *hippie* —les digo— así cochino, sin bañarme. A ver qué me van a decir”. Y las compañeras salen: “¡Ay no! ¿Cómo? ¿Por qué? ¡Ay qué cochino! Si vos no eres así, vos pareces de esos que tienen plata”. “Pero yo me considero indio —les he dicho—. Yo voy a cavar allá a los terrenos de los papás de mi enamorada. Me gusta vestirme así”. “No, pero vos no pareces así”. Eso es una identidad y estas otras personas, siendo ellas morenitas y todo y sabiendo que vienen de las provincias, no les gusta su propia vestimenta. Yo que me crié aquí en la ciudad, a mí me encanta vestirme así; y se por mí fuera yo me vengo así, si es posible me vengo con mi *ch'ulu*⁴¹ y mi poncho y ya, porque a mí me encanta. No me importaría qué me digan.⁴²

40 David Gómez, Egresado de Ciencias de la Educación. Cochabamba: 19-12-2010.

41 *Ch'ulu*, palabra quechua que designa a un gorro de lana con orejeras, tejido a mano con diseños y colores típicos de las comunidades.

42 Estudiante, Grupo Focal Ciencias de la Educación No. 4. Cochabamba: 24-01-2011.

Estamos aquí frente a estudiantes que nos dicen que no todos los estudiantes pasan por el proceso “normal” de blanqueamiento en la universidad, sino que ellos conservan y resignifican en la ciudad y entre la ciudad y las comunidades rurales, elementos de las culturas indígenas y campesinas. Así elementos como el idioma quechua, la pollera, las abarcas, el poncho, la educación recibida de los papás, se convierten en esencias culturales reivindicadas estratégicamente para posicionar una identidad étnica válida y respetable en la universidad. Los factores que contribuyen a esto son la discriminación descrita arriba, la coyuntura nacional de construcción del nuevo estado plurinacional boliviano basado en la descolonización, la madurez, pero también la lectura (asignada por docentes o no) de bibliografía sobre relativismo cultural, historia crítica de Bolivia y América Latina, desarrollo, interculturalidad, pluralismo cognitivo y otras que sirven de respaldo para despertar la estima por la lengua quechua y la formación recibida en la familia.

CONCLUSIONES

Al igual que en la sociedad boliviana, la diversidad es la principal característica de la población estudiantil de la Universidad. De la misma forma, la intolerancia y la discriminación también están vigentes. La discriminación de las personas individuales tiene base en características asignadas a la comunidad étnica de referencia, en este caso, los pueblos quechua y aymara.

En la universidad se articulan factores que combinados constituyen criterios identificación que configuran los principales grupos al interior de cada carrera universitaria. Los principales factores de la diferenciación son elementos socioeconómicos, étnicos y la forma de ingreso a la universidad, además de otros como de vestimenta y la actitud hacia el estudio. La articulación de estos factores en los procesos de identificación de los universitarios muestra la identidad como sutura, como proceso inconcluso, como parte del discurso y como un fenómeno posicional.

Los estudiantes actúan de manera diferente en la construcción de sus identidades como posicionamientos sociales. Se han identificado procesos de segregación entre grupos de diferentes; la desetnización, entendida como el blanqueamiento o refinamiento de los estudiantes gracias a sus paso por la universidad (vida en la ciudad, desarrollo de competencias comunicativas en castellano, conocimientos científicos adquiridos, modales y refinamiento, ropa, forma de trabajo) y la reetnización, entendida como la afirmación de identidades étnicas al interior de la universidad urbana, alegando el contacto físico con el territorio rural y la agricultura, el respeto al legado de los padres, hablar el idioma de los padres (quechua o aymara), la lectura de autores críticos

y de la descolonización, entre otros. Se trata de una esencialización estratégica de elementos culturales hasta entonces estigmatizados en el contexto universitario.

BIBLIOGRAFÍA

- Hall, Stuart 2007 “Through the prism of an intellectual life” en Brian Meeks (Ed.) *Culture, Politics, Race and Diaspora* (Kingston: Ian Randle Publishers).
- _____ 2003 [1996] “¿Quién necesita “identidad”?” en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).
- _____ 2010 [1992] “La cuestión de la identidad cultural” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1991] “Antiguas y nuevas etnicidades” en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- Fanon, Frantz 2009 [1951] *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Ediciones Akal).
- Honorable Congreso Nacional 2009 *Constitución Política del Estado* (La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia).
- Restrepo, Eduardo 2007 “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio” en *Jangwa Pana* (5): 24-35.

**HISTORIA, CONTINGENCIA Y POLÍTICA
EN STUART HALL
HERRAMIENTAS PARA PENSAR LA
TRANSFORMACIÓN Y REPARACIÓN EN
BELLAVISTA-BOJAYÁ, CHOCÓ**

Natalia Quiceno

*“In the name of crisis, one intimates the order for
arranging the cloakroom of the problems of our schools,
of urban life, of social changes, etc.”*

Felix Guattari

Bellavista un pueblo del Medio Atrato chocoano, cabecera municipal del municipio de Bojayá, es un pueblo con muchas historias, sin embargo una de ellas es la que ha llevado su nombre más allá de las fronteras de las selvas Chocoanas. Desde el 2007 su gente fue reubicada a un nuevo pueblo como parte de las estrategias de atención y reparación de los daños causados por la Masacre del año 2002, acontecimiento que dejó 79 muertos, más de la mitad de ellos menores de edad.

Este acontecimiento cambio la vida de muchos Bojayaceños, sin embargo, su historia no se define sólo desde ahí. Desactivar por un momento las aparentes “certezas” que circulan sobre los “daños”, “violaciones”, “derechos”, “transformaciones”, “necesidades”, “afecciones”, vividas por las comunidades negras de Bojayá y que todos los medios, especialistas y líderes constantemente enumeran, parece una tarea necesaria para ver aquello que el lente del “sufrimiento” no deja ver. Cómo la gente Bojayaceña reconstruye sus mundos posibles, quienes son los Bojayaceños, que formas de resistencia son activadas, son cuestiones que quedan en el aire, principalmente opacadas, por una historia, que

en tanto experiencia limite, se apoderaba como centro de todo la mirada hacia el pueblo Bojayaceño.

La historia de Bellavista en Bojayá, las experiencias de la gente y su forma de vivirlas, sobrevivirlas y resistirlas, son aspectos que proponen retos a nuestras ideas de cambio, transformación, diferencia, historia e identidad. Aquí me propongo pensar “con ellos” y con algunas de las ideas del intelectual Jamaicano Stuart Hall, para proponer lecturas no “verdaderas” ni “novedosas” de una realidad dada, sino más bien lecturas en colaboración y dialogo, que permitan poner en cuestión ideas presueltas como las de “progreso”, “bienestar”, “reparación” y “justicia”, algunas de las banderas “en nombre” de las cuales se instituye un “régimen de verdad” sobre lo que paso en Bojayá “después” de la masacre.

Llegar por primera vez a Bellavista impacta de varias maneras: la magia del imponente Atrato en un alto nivel de inundación, la selva con sus sonidos y el contraste marcado entre las ruinas del antiguo pueblo y el nuevo pueblo. Cuando el río está inundado, en el pueblo viejo es posible navegar rodeando señales que insinúan un pueblo abandonado en la profundidad del rio, la cancha al lado de la ruina de la escuela, el centro de salud y la iglesia con el símbolo de “prohibido armas” en su puerta, ese lugar donde sucedió la masacre y que hoy parece testigo mudo de la nueva vida. El nuevo Bellavista, pueblo donde fueron reubicados en el año 2007, es un lugar extraño donde el concreto de las calles, la distancia entre los espacios y los lugares vacíos esperando alguna construcción a futuro, contrastan con el paisaje selvático y rural.

La gente en Bojayá habla de Bellavista como un pueblo con dos caras, o tal vez, dos historias. El pueblo nuevo y el pueblo viejo. En el momento de construcción, al pueblo nuevo se le bautizo, informalmente, como Severá, haciendo referencia a la frase “se verá” que refleja la poca confianza que la gente tiene en el Estado y sus promesas. Sin embargo, después del 2007, cuando ya la gente se mudó de pueblo, este nombre cayó en desuso y se mantuvo la distinción entre el pueblo nuevo y el viejo. Una distinción que remite a profundas tensiones con la historia, las formas de vida y los acontecimientos que han marcado sus cotidianidades, entre ellas las más citadas por la gente del pueblo hacen referencia a la transformación de su relación con el río y el monte y a la mudanza en las relaciones de vecindad entre los habitantes del pueblo.

Vivir en Bellavista nuevo es vivir en medio de paradojas y contradicciones, de transformaciones y reacomodamientos que todavía están tomando forma. Escuchando un día a los mayores del pueblo en una reunión donde hablaban de los cambios que habían vivido y seguían experimentando al trasladarse del pueblo viejo al nuevo, las personas manifestaban que los principales cambios a partir de la reubicación están relacionados con la alimentación. *“Aquí, encontrar la comida ha*

sido lo más difícil. Si usted no tiene 6 mil pesos no come pescado, antes usted dejaba el plátano cocinando y salía al río y algo pescaba, ahora no”.

En el nuevo pueblo no hay fuentes de trabajo “*si hubieran fuentes de trabajo no nos sentiríamos tristes aquí enmontados*”. El plátano es escaso “*no lo vemos y las fincas se han muerto*”. Pero no sólo las formas de subsistir han cambiado, algunos abuelos manifestaban que la relación entre vecinos también es diferente, “*ya uno no se siente como familiar, aquí uno se siente como extraño*”. La tensión es fuerte y mientras unos constantemente señalan las dificultades, otros, casi siempre más jóvenes, afirman que existen muchas ventajas en el nuevo pueblo: las viviendas, el estudio, hay (aunque sea a medias) un poco de servicios públicos. Ya no está el caño que dividía el pueblo y dificultaba el paso de los niños a la escuela. “Tenemos que hacernos a la idea de lo nuevo. Los sentimientos se superan con el pensamiento” dijo al final una mujer adulta intentando conciliar la visión de los abuelos con la de los que resaltan los beneficios del pueblo nuevo.

En los pueblos ribereños del Atrato los hombres casi siempre están en el monte o el río buscando alimentos, sembrando, pescando o cazando y si bien algunas labores agrícolas como el acompañamiento en la siembra del arroz o el maíz, también son labor femenina, en el nuevo pueblo de Bellavista las mujeres casi siempre están en casa. Esto obedece, tal vez, a esas transformaciones de las prácticas cotidianas que se dieron con la reconstrucción del nuevo pueblo. En lugar de madrugar al río o al monte, ahora muchos madrugan a la tienda o la legumbrería a *comprar* lo que les hace falta para su desayuno. El dinero es uno de los principales protagonistas a la hora de hablar de los cambios del pueblo nuevo. Todas las mañanas pasa Matías vendiendo el bocachico fresco, la ensarta de pescado a \$6000, como si se tratara de una ciudad tipo Quibdó, donde las mercancías se pregonan en los barrios y se vende puerta a puerta.

Para los Bojayaceños y en particular para los Bellavisteños la reubicación del pueblo es un evento crucial para pensar su historia y los efectos de encuentros con los armados y el estado. La gente en Bellavista está experimentando otras materialidades, reinventando sus prácticas de subsistencia, de vecindad, otra materialidad que da lugar a nuevas relaciones con el monte, el río y con la gente misma.

HISTORIA Y CONTINGENCIA

La idea de Stuart Hall de pensar la identidad desde la imagen de la ruta antes que desde la imagen de la raíz, es una idea inspiradora que proporciona elementos claves para pensar las formas de transformación y permanencia en contextos como el que aquí describo. Un contexto donde un pueblo reconocido como “pueblo tradicional” con sus propias formas de vida creadas y heredadas de una historia de desarraigo como

fue la experiencia de la esclavitud, hoy se enfrenta nuevamente a acontecimientos que han impactado y transformado fuertemente sus vidas.

La historia de las comunidades negras del medio Atrato ha sido pensada de diversas maneras, la formas como estas sociedades se fueron constituyendo en contacto con los pueblos indígenas de la región y en interacción con las diferentes fuerzas que han hecho presencia en su territorio. La perspectiva de Stuart Hall sobre concepto de diáspora en términos de ruptura y continuidad, operando el concepto de posición para pensar la diferencia y la identidad son claves para acercarnos a contextos donde la permanencia y el cambio están en constante dialogo y van configurando sociedades singulares. Hall está interesado, entonces, en la forma como se constituyen los sujetos y en este sentido su preocupación es por una “política de la posición” y no por una “política informada por categorías fijas” o esencias que definen un pueblo (Hall, [2000] 2010: 576). Esta perspectiva nos permite pensar la singularidad de una sociedad como proceso, como práctica, acción siempre en marcha y no como una marca, un sello o un rasgo que define y delimita fronteras fijas de lo que puede ser o no ser un pueblo.

Aquí el argumento de Hall se conecta, como él mismo lo hace explícito, con la idea de Foucault sobre la necesidad de crear “una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son hechos sujetos” (Foucault citado en Hall, 2010: 494). Se trata por tanto de comprender las formas como el poder en la multiplicidad de sus formas captura y crea estrategias de sujeción. De que saberes y poderes somos sujetos, como las diferentes posiciones y formas de representarnos y ser representados nos constituyen. Estas serían las preguntas que Hall, a su vez inspirado en Foucault, nos invita a plantearnos cuando hablamos de identidades, de continuidades y transformaciones. Para Hall teorizar la diferencia implica “el reconocimiento de que hay diferentes contradicciones sociales con orígenes diferentes; que las contradicciones que mueven el proceso histórico no siempre aparecen en el mismo lugar, y no siempre tendrán los mismos efectos históricos” ([1985] 2010: 194).

Las formas de representación para Hall son siempre posiciones, “posiciones de enunciación”, de donde se deriva un concepto de identidad nunca acabado, sino más bien como “producción” siempre incompleta. Esta noción de posicionalidad es clave para comprender la idea de diáspora y por tanto las de diferencia e identidad. Así, la noción de posición y de coyuntura, hacen énfasis en la singularidad de las relaciones y las conexiones, hace énfasis en la singularidad del tiempo y el espacio, de la producción de contextos. A partir de esta perspectiva no existe un único punto de vista, o un punto de vista totalizante para algo. Como dice Hall no existe un único “principio rector” y tampoco una única “correspondencia”.

Esa tensión entre continuidad y ruptura nos permite pensar las formas de resistencia de los pueblos afro como formas de creatividad, desde las capacidades y potencias propias para reactivar y reconstruir la vida. En este sentido las pistas que nos da Hall, son importantes para el caso que aquí nos interesa, poner en diálogo esta concepción de la identidad de Hall, con las formas como la gente Bellavisteña ha enfrentado las rupturas recientes de sus formas de vida, nos coloca ante todo frente a la necesidad de proponer análisis que tomen en cuenta las perspectivas propias de transformación, de continuidad y ruptura, y no quedarnos en una narrativa fija de causas y consecuencias únicas, que producen víctimas sin historia y desactivan, en muchos casos la posibilidad de la acción política.

El interés de Hall por políticas culturales que crean diferencias también nos da pistas. Esta perspectiva ofrece una lente interesante para pensar en políticas que a pesar de no ser dirigidas a la acción afirmativa de ciertas identidades, en el proceso mismo de su implementación tienen efectos en este campo. En el caso de las poblaciones negras víctimas de las dinámicas contemporáneas del conflicto armado y las políticas de reparación y atención a las víctimas es necesario pensar, cómo se construye en una población particular esa categoría, como interactúa con otras identificaciones, cómo ahí se entrecruzan historias, espacialidades y temporalidades diferentes. La emergencia de las identidades “afro” y su genealogía (Restrepo, 2004) da cuenta de unas luchas y procesos históricos y políticos que no pueden ser esencializados. Hoy esta reflexión puede ser igualmente aplicada a la emergencia de la noción de “víctima”, lo cual nos pone ante los retos y nos invita a seguir la pista propuesta por Hall para pensar sobre las múltiples determinaciones, desde contextos particulares y desde la misma contingencia las formas y sentidos que estas categorías pueden adquirir.

Como también lo muestra la gente de Bellavista, las formas como han sido representados como víctimas en diferentes momentos de su historia posterior a la masacre ha promovido y autorizado intervenciones sobre sus formas de vida y sus cotidianidades que antes que “mejorar” su calidad de vida, ha debilitado muchas de sus grandes fuerzas y fuentes de vitalidad y bienestar. Como lo narran los mayores, vivir en el pueblo nuevo es vivir *montados*, una forma como es descrita la quietud, la falta de movimiento que para la gente negra de esta región es uno de los principales elementos asociados a la vitalidad, a través del cual se gestiona el contacto con los parientes, con el monte, el río, las plantas, los santos y los muertos. La imposibilidad o la reducción de ese movimiento que actualiza constantemente las relaciones sociales es entonces una de las formas como los Bellavisteños describen la falta de ánimo y fuerza que tiene su nuevo pueblo. Desde el discurso o el régimen de saber asociado a

la Justicia Transicional, a la idea de Reparación se producen otras lógicas disciplinarias y de gobierno de los cuerpos en este pueblo. Es claro que la gente interactúa con esas nuevas representaciones de lo que es un “bienestar” “desarrollo” “servicio público” “presencia del estado”. Así nuevas prácticas, nuevos cuerpos, nuevos hábitos y nuevas disciplinas hacen parte del paisaje y las cotidianidades en el pueblo nuevo. Esas interacciones y prácticas serían un campo interesante para futuras etnografías.

Las herramientas que proporciona Hall para pensar la transformación desde la noción de contingencia y no determinismo, nos permite abrir campos para continuar este camino de investigación donde se involucran diversas formas de sujeción que producen nuevas formas de relacionarse entre la gente del pueblo de Bellavista, nuevas corporatividades y territorialidades. Desde aquí la tarea es entonces desactivar explicaciones que “nos dejan dormir tranquilos” y que van convirtiéndose en clichés tales como la idea corriente de la “presencia vs ausencia del estado” en estos territorios. Vale la pena, como nos invita Hall, recurrir a un contextualismo radical, donde los funcionamientos de esas presencias y ausencias sean seguidos desde las propias temporalidades y experiencias de la gente afrotrataña.

BIBLIOGRAFÍA

Guattari, Felix 1996 *A Guattari reader* (Oxford: Blackwell Readers).

Hall, Stuart 2010 [1990] “Identidad cultural y diáspora” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).

_____ 2010 [1985] “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas” en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).

_____ 1994 “Some Incorrect Paths Through Political Correctness” en Sarah Dunant (ed.) *The War of Words* (London: Virago).

_____ 1996 “The meaning of new times” en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.) *Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies* (New York/London: Routledge).

Restrepo, Eduardo 2004 “Ethnicization of blackness in Colombia: Toward de-racializing theoretical and political imagination” en *Cultural Studies* (18): 5: 298-715.

LA FAMILIA ÑANCO: UNA TRAYECTORIA DE CONSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDADES MAPUCHE-TEHUELCHES EN EL ESCENARIO HEGEMÓNICO DE LA LOCALIDAD DE PUERTO MADRYN (CHUBUT, ARGENTINA)

Valentina Stella

INTRODUCCIÓN

Este trabajo indaga sobre la trayectoria de constitución y reconstitución de las subjetividades aborígenes de una familia mapuche-tehuelche en el escenario político y social de la localidad de Puerto Madryn.¹ A través de las memorias, de las experiencias de luchas familiares y colectivas, de sus prácticas sociales y de sus reflexiones discursivas analizo brevemente las formas en las cuales estas subjetividades se inscriben en procesos más amplios de hegemonía. Para el análisis de la misma, retomo algunos conceptos de diversos autores y, específicamente, los aportes de Stuart Hall.

Puesto que esta trayectoria familiar está atravesada por los eventos, las relaciones sociales y los discursos que definen las alteridades en espacios nacionales (e internacionales), provinciales y municipales, es analizada teniendo en cuenta sus reconfiguraciones hegemónicas en el contexto de Puerto Madryn. Este escenario —en el que circulan, construyen y disputan lugares sociales las personas mapuche-tehuelches con quienes trabajé— ha circunscrito al “indio permitido” (Hale 2004) como un tehuelche —no mapuche y “casi extinto”— cuya legitimidad reside en las buenas relaciones mantenidas con los colonos galeses (Coronato, 2008, Gavirati, 2008).

¹ Ciudad ubicada en la costa de la provincia de Chubut, sur de la Argentina; sobre el mar Atlántico.

Para entender la noción de “hegemonía” me baso en los planteos teóricos de Raymond Williams (1997) quien define a este concepto como un proceso siempre activo y en interconexión con significados, prácticas y valores cotidianos e informales. Para el autor, la hegemonía actúa sobre el sentido común imponiendo modelos de experiencia autorizados y naturalizando las diferencias entre las personas. Por su parte, Stuart Hall (1997a, 1997b) señala que lo hegemónico se basa en un consentimiento en permanente desplazamiento e inestabilidad, es la lucha por definir el acuerdo sobre quiénes y en qué términos se establece el liderazgo. La hegemonía debe ser pensada como un proceso constante de múltiples luchas, la configuración de un bloque histórico de liderazgo moral, político, económico y cultural. Para ambos autores, en la lucha por el consentimiento hegemónico no se intenta borrar el contexto complejo de diferencias sino de reorganizarlas en una nueva unidad diferenciada. Aquí las diferencias no desaparecen, sino que se articulan.

En los contextos hegemónicos, las identidades nacionales son formadas y reformadas dentro y a través de la representación. En la Argentina, como en la mayor parte de los nacionalismos, la comunidad nacional suele ser entendida como el efecto de totalización y homogeneización producido por el proyecto de formación estatal. Un proyecto que buscó crear un sentido imaginado de comunidad política como la conjunción de pueblo, territorio y estado. El discurso nacionalista y las rutinas estatales generan categorías de un “nosotros” y de “otros” y, con ellas, homogeneiza al mismo tiempo que crea heterogeneidad en sus diversas interpelaciones a los sujetos (ver en: Briones, 1998 y Delrio, 2005).

En la conformación de los estados-nación operan diferentes mecanismos particularizantes y homogeneizantes. En el caso de la Argentina, por un lado, se ha llamado como “argentinos” a aquellos sujetos nacidos en el territorio, imponiendo así la imagen de una nación como una comunidad homogéneamente imaginada. Por el otro, se ha impuesto un lugar distinto para los “otros” indígenas luego de su sometimiento. Como señala Walter Delrio (2005), estos “otros indígenas” han sido marcados (—y excluyéndolos a la vez—) a lo largo de la historia como los “ciudadanos indígenas”, lugar en el cual han tenido que articular sus subjetividades políticas y afectivas. Así, por ejemplo, se les reservaría espacios territoriales específicos para la concentración a aquellos indígenas que reclamasen sus derechos como “ciudadanos indígenas”.

A través de la metáfora del crisol de razas, la cual se puede entender como una estrategia de “tradición selectiva” (Alonso, 1994; Williams, 1997), se terminaría de formar la identidad nacional argentina con la combinación de la población criolla y los contingentes de inmi-

grantes, mientras que la presencia de los indígenas constituye una cuestión del pasado o una cuestión foránea. Para que la figura genérica de este “otro aborigen” sea incorporada a la ciudadanía, requería, primero, de un disciplinamiento. Así, por ejemplo, existía la idea de que entre los indígenas debía operarse el “olvido” de sus tradiciones para que se desarrolle el aprendizaje de las costumbres civilizadas. Todo esto llevó a diferentes debates de propuestas de acción estatal, siendo la escuela una de las herramientas destinadas a asegurar este pasaje (Ramos, 2005).

El estado ha actuado como árbitro neutro —es decir, como lugar de enunciación desmarcado culturalmente— frente a la sociedad civil y ha generado, por un lado, leyes, disposiciones y decretos especiales; y por el otro, negado la posibilidad de acceso a la justicia a los pueblos originarios. Así, estos “otros indígenas”, quedaron neutralizados militarmente y fueron incorporados a la nación como potenciales ciudadanos sin tener garantizados los derechos como al resto de la población (Carrasco, 1997).

Por otro lado, las diferencias provinciales influyeron en la configuración de formas de organización indígena (Briones 2007). Por lo tanto, y siguiendo a Claudia Briones (2007), si la “nación-como-estado” trabaja como territorio simbólico en el cual se recortan y por el cual circulan distintos tipos de “otros internos”, las geografías estatales de inclusión/exclusión señalan la cartografía hegemónica que fija altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación. Existen diferentes percepciones que se atribuyen a los diversos pueblos indígenas en el país² que dieron como resultado estas diferentes geografías estatales de inclusión/exclusión. Por ejemplo, la implementación de prácticas de radicación como ser el arraigamiento de los indígenas a través de la figura de misiones religiosas, como la negación explícita de los permisos de ocupación a ciertos grupos de Pampa y Patagonia, la colocación de algunos grupos en colonias agropastoriles o la extensión de permisos precarios, lotes que nunca dejan de ser del estado, para otros. Este tratamiento diferencial sobre distintos pueblos o segmentos de un mismo pueblo fueron llevando a una diversidad de trayectorias que influyeron en la auto-organización y en la definición de estrategias de comunalización para mantener límites grupales (Briones, 2007).

Por su parte, Diana Lenton (1998) señala que es necesario asociar la construcción simbólica de la categoría “indígena” con el proceso de construcción de la nación. Así, para el caso del pueblo mapuche, las características que se asocian a los pobladores de Pampa y Patagonia en momentos de la conformación estatal se corresponden con la figura

² Percepciones basadas en el supuesto potencial de conversión/civilización atribuido a los distintos pueblos indígenas.

discursiva que se contrapuso a otra del colectivo de identificación nacional. En este punto, resulta sugerente la noción de “montajes”³ como es utilizada por Ana Ramos (2005). La autora habla de diferentes montajes de nación que surgen y surgieron de los distintos lugares sociales que el estado fue imponiendo a los grupos indígenas. Tantos lugares de subalternidad y marginación, como espacios que los mapuches supieron modificar y habilitar.

En este sentido, la noción de “indio hiperreal” propuesta por Alcida Ramos (1998) nos sirve para comprender cómo los discursos y agencias hegemónicas van marcando los criterios por los cuales determinadas personas pueden ser consideradas como indígenas y otras no, en determinados momentos históricos. Así, el modelo estereotipado del “indio hiperreal” es aquel que se basa en ideas de perfección, exotismo y honorabilidad típicamente occidentales. En este sentido, coincido con Marisol De la Cadena y Orin Starn (2009) en que las experiencias indígenas contemporáneas están marcadas por criterios fantásticos que definen a los indígenas y sus prácticas. Por ejemplo, quienes eligen pintarse la cara, usar “ropas indígenas”, realizar prácticas determinadas como “aborígenes”—sobre todo aquellas que se relacionan con el cuidado o conservación de recursos naturales—o utilizar públicamente de alguna manera sus tradiciones—la realización de ceremonias—se arriesgan a quedar encasillados en la imagen del “indio hiperreal”. Ahora, aquellas personas que no parecen ajustarse a las expectativas y características estereotipadas de lo que sería un “verdadero indígena”—la utilización de determinadas ropas o la realización de determinadas prácticas— corren el riesgo de ser marcados como “mestizos”, “asimilados” o “impostores”.

Entonces, mientras el nacionalismo se basa principalmente en la retórica de la homogeneidad y la igualdad, la etnicidad recorta formas jerárquicas sobre la comunidad imaginada a las cuales asigna variedad de grados. Coincido con Stuart Hall (1978) quien señala que es necesario pensar la raza y la etnicidad como fenómenos cuya especificidad es histórica y en las que existen diferentes formaciones racializadas concretas.

La etnicidad es una de las dimensiones de la identidad que construye y negocia el status y el poder en las sociedades estatales (Alonso, 1994). La etnicidad es utilizada para nombrar y marcar ciertas prácticas y personas como culturales mientras otras son catalogadas como raciales, distribuyendo así a los sujetos en una gama de lugares de espacio y tiempo con posibilidades diferenciales de desmarcación (Briones,

3 Montaje entendido como gramática de cine, permite hacer foco en la creación final del tiempo cinematográfico y de la obra resultante como unidad semántica (Ramos 2005).

2004). Dentro de los procesos de hegemonía, la raza y la cultura se juntan, puesto que la “sangre” y los “fenotipos” operan como el criterio-substancia para el establecimiento de legitimidades. De este modo, el estado se convierte en un híbrido con reglas propias que construyen comunidad. En palabras de Hall:

El estado condensa muchas prácticas sociales diferentes y las transforma en la operación de gobierno y dominación sobre clases particulares y otros grupos sociales. La manera de alcanzar tal conceptualización no es sustituyendo la diferencia por su reflejo inverso, la unidad, sino repensando ambos en términos de un nuevo concepto: la articulación ([1985] 2010: 195).

Así, raza y etnicidad son sistemas de clasificación social de la diferencia. La especificidad del sistema de clasificación de la raza es su fijación esencializada que se impone mediante marcadores corporales visualmente evidenciables e incuestionables que logran legitimar relaciones de poder (Hall, 1978). Dentro de estos procesos, ciertas prácticas sociales serán descritas como residuales o arcaicas, vestigios de los orígenes comunes y longevos de nación, y pasarán al presente a través de la tradicionalización y/o folklorización. Esta dinámica de particularización consiste en volver estéticas e ideales algunas de las prácticas sociales de los grupos alterizados—como los indígenas en este caso—, con el fin de crear temporalidad y, con ello, distancia entre la legitimidad de las contribuciones de estos grupos folklorizados a la construcción de nación y sus agencias de denuncia y reclamo en el presente.

Específicamente en la provincia de Chubut, provincia donde se encuentra ubicada la localidad de Puerto Madryn, la narrativa histórica se encuentra enmarcada dentro de un discurso multicultural. Este se basa en el relato de una relación interétnica oficial: aquella que se dio entre aborígenes “tehuelches” y colonos galeses. Aquí, la inmigración galesa inaugura la historia del progreso en la localidad y la conformación del hito central provincial a partir de una denominada relación interétnica.

Apoyándome en Stuart Hall ([2000] 2010) entiendo al multiculturalismo como aquellas estrategias y políticas adoptadas para gobernar y administrar la multiculturalidad. Se trata de un proceso político —y no un estado acabado— cuyas formas de asumir e intervenir en la heterogeneidad cultural son diversas. Como se remarcó al inicio del trabajo, en este escenario hegemónico se ha circunscrito al “indio permitido” (Hale 2004) como un tehuelche —no mapuche y “casi extinto”— cuya legitimidad reside en las buenas relaciones mantenidas con los colonos galeses (Coronato 2008, Gavirati 2008). Este discurso oficial es parte

del proceso de “tradición selectiva” que nos propone Raymond Williams (1997). En los procesos hegemónicos de “tradición selectiva”, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados, mientras que otros rechazados o excluidos. De este modo, esta selección es presentada y habitualmente admitida con éxito como el “pasado significativo”. Según Williams es una versión del pasado que se pretende conectar con el presente y, al mismo tiempo, lo ratifica. En el caso de la historia oficial de Madryn, esta tradición selectiva se conforma con la historia del desembarco galés y el encuentro armonioso con los indígenas como fundacional de la localidad.

En el siguiente apartado, analizó brevemente la trayectoria de la familia Ñanco. Esta familia forma parte de la comunidad mapuche-tehuelche *Pu fotum Mapu* (Los hijos de la tierra) que se encuentra ubicada en la localidad de Puerto Madryn. Esta trayectoria familiar será trabajada a partir de fragmentos de diferentes relatos de los integrantes sobre cómo fueron sus procesos de conformación de su subjetividades políticas mapuche-tehuelche y sus procesos de lucha enmarcados en los mapas hegemónicos locales, provinciales y nacionales.

LA TRAYECTORIA DE LA FAMILIA ÑANCO

La Familia Ñanco inicia su trayectoria de pertenencia como mapuche tehuelche a partir de sus experiencias de militancia social en la localidad de Puerto Madryn. Una de las integrantes de la familia recuerda el contexto en el que se fueron dando los cambios en sus posicionamientos políticos, y así lo explica:

Con el gordo siempre estábamos ayudando a alguien que necesitaba ayuda... así media paisana venía a... porque no tenía para un ataúd, o para esto o para lo otro. Hasta ahí todavía como que no sabíamos esto de reconocernos como mapuche o tehuelche o al pueblo al cual pertenecemos.⁴

Dentro de estas actividades, los Ñanco comenzaron a ayudar a los “abuelos” que vivían en los centros de ancianos de la localidad, realizando con ellos distintas actividades, así como organizando encuentros y salidas. En una de estas salidas, en razón de una invitación a concurrir a la inauguración de un centro de jubilados en un pueblo ubicado al norte de la provincia, Ángel —el padre de la familia Ñanco—, junto con sus allegados, participaron de una rogativa⁵ mapuche, siendo ésta la

⁴ Entrevista a G.Ñ en Puerto Madryn, diciembre 2011.

⁵ Ceremonia religiosa perteneciente al pueblo mapuche. Según lo explica una integrante de la comunidad, una rogativa es :”una ceremonia ancestral nuestra, perteneciente a

instancia que dio lugar a lo que luego ellos mismos denominarían como el proceso de construcción de nuevos afectos y compromisos. Ángel selecciona esta experiencia para reorganizar su relato autobiográfico en la trama de su propio proceso de autoafirmación como mapuche-tehuelche. Sentidos de pertenencia que, aun incipientes, comenzaron a orientar de modos diferentes las decisiones y acciones conjuntas de la familia en general. A partir de entonces, comenzaron a transitar el espacio social de Puerto Madryn como una comunidad indígena, perteneciente al pueblo mapuche y tehuelche: “Y ahí fue que se desató todo lo nuestro no? que realmente descubrimos quiénes éramos realmente nosotros...”⁶

Las motivaciones de la familia Ñanco para su reposicionamiento político tuvieron más que ver, en este caso, con experiencias rituales y de transmisión de conocimiento que, progresivamente, conectaron con las condiciones de vida urbanas tanto de ellos mismos como de su entorno más próximo:

Unos hermanos hacían rogativa y nos empezaron a invitar... y yo embarazada, sacábamos a los chicos como a las tres de la mañana y envueltas en frazadas en el auto, todos amontonados y llegábamos a Trelew⁷ a la rogativa. Y después empezamos a preguntar qué ropa tenían que usar la nenas, yo, él... y bueno, fuimos a muchas rogativas hasta que Ángel dijo que ahora nos tocaba a nosotros acá en Madryn... 'vamos a tener que armar un grupo' y así empezó a hinchar y joder... esta casa ya no era una casa, era la casa de todos los paisanos que venían para acá.⁸

A partir de entonces, aproximadamente en el año 1998, los Ñanco empezaron a reorientar el sentido de sus vínculos con otras personas que

nuestro pueblo, donde ahí nosotros agradecemos porque las fuerzas de la naturaleza nos permiten estar realizando la ceremonia, que nos dan las fuerza para prepararnos, pedimos, agradecemos por lo que tenemos, por lo que nos hace falta. Es el estar antes de que amanezca, porque se supone que con la salida del sol se despierta todo, que con la salida del sol también se despiertan las *nwen*, que son las fuerzas de las que creemos, las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas de todo... todo se despierta. Entonces uno cuando hace la rogativa se despierta antes de que salga el sol y cuando está saliendo empieza su ceremonia. A pedir por lo que se necesite, agradecer por lo que le haya sucedido y haya obtenido, uno agradece y pide en su rogativa...” (Entrevista a LÑ en la localidad de Puerto Madryn, julio del 2010).

⁶ Entrevista a G.Ñ en Puerto Madryn, diciembre 2011.

⁷ Ciudad ubicada a 60 km de la localidad de Puerto Madryn.

⁸ Entrevista a G.Ñ en Puerto Madryn, diciembre 2011.

se reconocían como indígenas de la localidad y formaron un centro mapuche-tehuelche en Puerto Madryn. Unos años más tarde decidieron conformarse como comunidad *Pu Fotum Mapu*. Esta decisión colectiva era entonces desafiante para las matrices hegemónicas de diversidad, puesto que, en la ciudad de Madryn, el imaginario social excluía la existencia de los indígenas en sus procesos formativos e identitarios. *Pu Fotum Mapu* no sólo fue la primera comunidad indígena que se conformó en la ciudad, sino que también significó, con el tiempo, una reorganización de las inclusiones y exclusiones sociales en el espacio social urbano.

Hasta aquí me resulta útil para entender este proceso transcurrido por la familia, el concepto de identidad que nos propone Hall, ([1990] 2010, [1992] 2010). Las personas articulamos diferentes clivajes (clase social, género, grupo étnico), pero —según lo explica Hall— sólo podremos dar sentido a esas posiciones en el momento en que nos volvamos sujetos de poder/saber, es decir en el momento en que nos hayamos identificado con las mismas posiciones que el discurso construye, sujetándonos a sus reglas. Así, y siguiendo a Foucault, el discurso produce sujetos en dos diferentes sentidos. El primero, es la construcción de sujetos que personifican las formas particulares de conocimiento que el discurso crea en determinados regímenes de verdad y períodos históricos particulares. Y el segundo, es la construcción del lugar para el sujeto desde el cual se constituye un conocimiento y sentido particular. Las identidades están siempre en proceso de formación, aun cuando por momentos aparezcan como si fueran terminadas y estables.

Este proceso de identificación como mapuche-tehuelche es el que transitó —y continúan transitando— la familia Ñanco. Esta identificación debe entenderse como una articulación entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Es decir, la identidad articula, por un lado, los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.), y por el otro, los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto. Esto mismo le sucedió a Ángel y a su familia, fue a partir de participar de una ceremonia ancestral que comenzaron a cambiar los sentidos de sus propias subjetividades. En palabras de una de las hijas de la familia: “vio algo que él, de alguna manera, ya sabía... porque él ya sabía que era mapuche, pero nada más”.⁹ Esta identificación con una subjetividad mapuche-tehuelche expone el momento en el que una persona y una comunidad comienzan a experimentar ciertos espacios sociales y rituales (rogativas, encuentros, conversaciones, escenas) como un punto de inflexión en su subjetividad (tanto individual

⁹ Entrevista a L.Ñ en Puerto Madryn, julio 2010.

como de grupo) a través de la actualización de memorias personales (Ramos 2005).

A la par de su trayectoria de conformación de su subjetividad como mapuche-tehuelche, también la familia relata los procesos de lucha que fueron llevando a cabo. Ellos contextualizaron sus “luchas” en dos ejes diferentes. Por un lado, el fortalecimiento “espiritual” que, a partir de entonces, comenzaría a ser progresivamente entendido como la búsqueda de conocimientos y la actualización de los afectos que tanto motivan como orientan las acciones políticas. Por el otro, la puesta en escena o en “visibilidad” ante la sociedad del proceso que habían emprendido. Así lo describe Ángel, hoy el *longko* (autoridad política) de la comunidad:

El tema de la rogativa, el hecho de preparar bien la rogativa, de poder fortalecernos espiritualmente, bueno ese es el trabajo de nuestra comunidad. El hecho de rescatar o de dar conocimiento ponéle en las escuelas sobre nuestro pueblo, contar la historia de nuestro pueblo, esa es la parte con la que tiene más afinidad nuestra comunidad.¹⁰

En el año 2000, y como resultado de aquellas prácticas, la municipalidad de Puerto Madryn, junto con la secretaría de turismo, invitan a la comunidad a participar del acto del aniversario de la localidad. Este último conmemora la llegada del primer grupo de colonos galeses a la costa de la ciudad, calificando este acontecimiento como el hito del primer asentamiento. La colonización galesa —evaluada como una “gesta”— es el punto de partida histórico en el relato oficial así como el acontecimiento a partir del cual se distribuyen las legitimidades sociales en la localidad en particular y en la provincia de Chubut en general. Como lo adelantamos anteriormente, en este discurso histórico oficial la matriz de alteridades que rige los reconocimientos locales se enmarca en relatos que ponen en primer plano las “buenas relaciones” que se habrían dado entre el pueblo galés y los tehuelches, caracterizando a éstas como “armoniosas”. Los tehuelches “extintos” —y no los mapuches “extranjeros venidos de Chile”— son parte de la “tradicción selectiva” de la historia fundacional de la ciudad como correlato de su exclusión como sujetos concretos de derecho.

Antes de que se invitara a participar a la comunidad en este acto aniversario, el festejo giraba únicamente en torno a la llegada de los galeses y a la fundación de la localidad. Así, parte de la lucha del *lof* (comunidad) fue y es participar de este acto público y oficial como ins-

¹⁰ Entrevista a A.Ñ en Puerto Madryn, febrero 2010.

talación estratégica para disputar su propia visibilidad actual e histórica como mapuches y como tehuelches. Una de las jóvenes de *Pu Fotum Mapu* lo explica con sus palabras:

Y para mí ahora, digamos participo por como diciendo ¡acá estamos! Por el reconocimiento y porque hemos ganado el lugar hace, digamos un par de años y que la gente de Madryn sepa. Porque hay gente grande que ya está, la tiene clara pero hay niños, hay gente nueva. Gente que llega de afuera. Y sino ¿qué parte van a ver? llegaron los galeses y fundaron la ciudad de Madryn y ahora estamos acá gracias a ellos.¹¹

El proceso de visibilización, como objetivo de la lucha política, puso en relieve los techos hegemónicos de la inclusión. Los mapuche-tehuelches podían ser incorporados en una historia común, y entonces ser incluidos como parte de la diversidad social y cultural de la ciudad, ocupando un lugar marcado hegemónicamente como folklórico (con sus connotaciones oficiales de apolítico) y como una grupalidad que, junto a otras como la galesa, conforman el conjunto de “colectividades” en un espacio social multicultural. La historia indígena es oída como una “particularidad cultural” pero negada como fundamento de preexistencia en el territorio y como resultado de las desigualdades sociales generadas a partir del contexto asimétrico de la colonización. En sus inversiones hegemónicas, las elites locales entienden que desplazar en la historia los límites de la inclusión más allá de las categorías de “creencias”, “costumbres” y “folklore” amenaza el *estatus quo* vigente desde el cual ciertos reclamos en torno a los derechos indígenas pueden aún ser desoídos en Puerto Madryn.

Este “ganar el lugar”, al que refiere la cita anterior, es parte de una lucha por hacerse ver y hacer oír sus reclamos. Aun cuando este lugar fue dispuesto por el municipio y subordinado a sus formaciones hegemónicas de alteridad, los modos indígenas de moverse, ocuparlo y habilitarlo en el transcurso de estos últimos años lograron instalar una nueva forma de pensar el aniversario de la ciudad. En la actualidad, el núcleo significativo del aniversario consiste en rememorar “un encuentro pacífico entre dos culturas”. A pesar de que esta expresión formulaica está impregnada del sesgo del multiculturalismo que caracteriza a la localidad (donde se considera a la comunidad como una más de las colectividades de la ciudad) los pueblos originarios ya no podrán dejar de ser parte de la historia de Puerto Madryn.

11 Entrevista a S.Ñ en Puerto Madryn, febrero 2010.

TRANSFORMANDO LUGARES IMPUESTOS: LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA MAPUCHE-TEHUELCHÉ

Desde entonces, el aniversario fue cobrando otro sentido, otro significado para la familia Ñanco y las personas allegadas a la nueva comunidad. El hecho de participar en él les dio la posibilidad de impugnar algunos de los estereotipos dominantes con los cuales los discursos oficiales y de sentido común definían y evaluaban sus agencias en la historia de la ciudad. Ellos entienden la participación como una forma de lucha, donde la visibilización ante la sociedad y el control sobre los modos de ser vistos son un objetivo fundamental.

Luego de haber participado por primera vez en el aniversario, la comunidad logró que el municipio les concediera aproximadamente unas seis hectáreas de tierras para que tuvieran un espacio propio. Estas tierras fueron denominadas “El campito” y también se volvieron parte fundamental de la lucha de la familia: “después conseguimos las tierras y empezamos a descubrir muchas cosas. Fue como un tiempo de descubrirnos a nosotros mismo, de ver realmente qué pasaba con lo nuestro, quiénes éramos.”

Las luchas que giran en torno al “campito” adquieren, desde sus protagonistas, dos sentidos diferenciados. El primero de ellos es el que enfatiza el esfuerzo que les lleva a los Ñanco poder levantar una *ruka* (casa mapuche), tener plantas y mantener el lugar para las actividades y ceremonias que realizan durante todo el año. Esto último es experimentado como un gran esfuerzo colectivo debido a que el predio se encuentra ubicado en una zona muy árida, castigada por el viento y sin ningún servicio.

En segundo lugar, está el sentido que emerge de la misma elección del predio. En su momento, la municipalidad les dio a elegir entre dos terrenos. Uno ubicado en la zona sur, una zona de clubes y colectividades que cuenta con todos los servicios y es caracterizada como “residencial”. La otra opción fueron las tierras que eligieron, una zona donde no hay servicios y lindante con el basural.

Una de las razones por la cual eligieron ese lugar—lindante al basural y sin ningún servicio público— fue porque ellos no quieren ser considerados como una colectividad ni como un club de recreación, sino como una comunidad mapuche-tehuelche. Ellos evaluaron que elegir la opción de la zona donde se encuentra, por ejemplo, el club de rugby—zona residencial—, reproducía la caracterización oficial desde la cual son pensados como una colectividad más entre otras de la localidad—como la galesa, la boliviana, la italiana, etc.

De este modo la familia fue enmarcando sus propias luchas. Además de las instancias de participación en el aniversario y la realización de charlas en escuelas para la semana del aborigen—instancias

orientadas a la visibilización—, también emprendieron, entonces, aquellas otras actividades como el trabajar las tierras, realizar rogativas y “aprender sobre su cultura” —experimentadas como luchas cotidianas por el fortalecimiento espiritual—. Sin embargo, las experiencias de lucha —así como las mismas prácticas orientadas a la visibilidad y al fortalecimiento espiritual— fueron adquiriendo sentidos políticos más amplios cuando la familia fue recorriendo, paralelamente, otros espacios sociales. Ellos fueron relacionándose con otros *lof* (comunidades) y organizaciones de la provincia de Chubut al ser invitados a participar de camarucos¹² y de parlamentos. En estas instancias colectivas, los lugares y las acciones hegemónicamente disponibles (como folklóricos y apolíticos) comienzan a ser reevaluados como participaciones en la lógica policial del orden establecido¹³ (Rancièrre, 1996). Esta resignificación trajo aparejadas tanto la necesidad de habilitar lugares sociales desde los cuales la desigualdad pueda ser proclamada como la certeza de que la subjetividad política debía, inevitablemente, anclarse en el litigio y el conflicto (cuestionando de este modo las ideas hegemónicas centradas en las relaciones armoniosas).

Aquí, la noción de “articulación” planteada por Hall, ([1990] 2010) nos ayuda a comprender cómo se vinculan los diferentes elementos de una formación social determinada. Esta articulación de distintos elementos que son diferentes pueden ser rearticulados de diversas formas porque no tienen una necesaria pertenencia. Esto permite pensar en una variedad de posibilidades de articulaciones entre grupos sociales, prácticas políticas y formaciones ideológicas. De este modo, los Ñanco en un determinado momento histórico, en una coyuntura particular, conectaron con otras colectividades y con el municipio para llevar a cabo un acto oficial como es el aniversario de la ciudad, sin tener una necesaria correspondencia ideológica y los mismos intereses. Fue necesario un contexto particular del cual emergió esa articulación y que luego pasó a producir ese mismo escenario¹⁴. En otro marco de acción,

12 Ceremonia comunitaria amplia.

13 La noción de “la policía” de Rancièrre es aquella lógica que busca el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes y la distribución de los lugares y las funciones. Es definida tanto como un disciplinamiento de los cuerpos como una regla de su aparecer. Es una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen. “La política” para Rancièrre es la otra lógica que muestra las contradicciones entre la presunta igualdad y la desigualdad vivida. Es aquella que pone en suspenso aquel orden establecido y apunta a actualizar la contingencia y la modificabilidad de los acuerdos. Es decir, por ejemplo, aquellas actividades que manifiestan la pura contingencia del orden policial, introduciendo la necesidad de replantear la aparente igualdad hasta entonces propuesta pero no efectivizada.

14 Es necesario aclarar que la presencia de ciertas condiciones no es garantía suficiente

la articulación se dio entre la familia y otras organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche. En este sentido, unos años después de la primera invitación a participar en el aniversario de la ciudad la agenda de los Ñanco ya no sólo giraba en torno a la rememoración del “encuentro entre dos culturas” sino, fundamentalmente, en torno a la participación en parlamentos, al acompañamiento de otras comunidades y familias en la recuperación de territorios, a la participación en las marchas en contra de la megaminería y, como sucedió últimamente, a la gestión en la restitución de los restos de sus antepasados. La trayectoria de la comunidad *Pu fotum mapu* muestra cómo la familia —en sentido amplio puesto que incorpora personas afines— transitó por diferentes instancias de lucha recreando los diferentes posicionamientos— tanto estrategias de acción como lugares de apego— para operar tanto desde la lógica de la política hegemónica como desde la lógica que instaura un desacuerdo en torno a la igualdad acordada hegemónicamente (respectivamente, “policía” y “política” desde la terminología de Rancière). En palabras de Hall, sería pensar coyunturalmente, es decir desde una pregunta por la posicionalidad y no hacer énfasis en las singulares relaciones que en un momento dado se dan entre los diferentes aspectos de una formación social. Pensar coyunturalmente permite comprender por qué lo que puede ser oposicional en una coyuntura no necesariamente lo es en otra.

PALABRAS FINALES

Coincido con la postura de Stuart Hall ([1985] 2010) de pensar que, aun cuando existen condicionamientos históricos y estructurales, es la contingencia la que posibilita la historia y la política. En este sentido, no todo es contingencia ni todo es determinación. Las prácticas hegemónicas mediante diferentes dispositivos como ser las políticas indígenas por parte del estado, la conformación de relatos fundacionales, la imposición de “tradiciones selectivas” y la estructuración de una memoria local, fueron construyendo el mapa por donde las personas mapuche-tehuelches de Puerto Madryn transitan sus vidas y construyen su subjetividad. Esta configuración de este mapa hegemónico produce lo que Lawrence Grossberg (1992) denomina “movilidad estructurada”. Es decir que, al circular por estos espacios, las personas van modelando sus formas de ser, hacer y pensar. Las diferentes posibilidades que tienen los sujetos para habilitar o no estos lugares disponibles van a depender de los modos en que en cada uno de ellos se relacione con las condi-

para la producción de una articulación. Las articulaciones son históricas y forman parte del contexto del cual emergen, es decir que pasan a configurar ese contexto una vez que son producidas.

ciones impuestas, las trayectorias sociales y los afectos. Por lo tanto, la utilidad del concepto de “movilidad estructurada” reside en poder atender no sólo a los aspectos dominantes que definen una trayectoria, sino además a los aspectos habilitadores.

Es en la habilitación de ciertos lugares que los agentes indígenas pueden aceptar, complementar o rechazar aquellos discursos que los interpelan o aquellos lugares que les fueron asignados. Es en esta habilitación de los lugares disponibles que las personas recrean sus sentidos de pertenencia y la orientación para la acción (Ramos, 2005). En resumen, las identidades de los sujetos se componen por diversas narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales se representan a sí mismos y sus propias experiencias adquieren sentido.

De este modo, no se puede pensar a los sujetos con una identidad definida por un lugar demarcado de antemano (Hall, [1985] 2010). Si así fuera el caso, deshabilitaría toda trayectoria de reconocimiento como mapuche-tehuelche a la familia Ñanco por, por ejemplo, venir de una zona urbana y “sin indios vivos”. Por el contrario, entiendo que es necesario analizar los procesos de subjetivación que llevan a que los individuos asuman o confronten (total o parcialmente, temporal o permanentemente) esas locaciones. A pesar de que esta configuración hegemónica impone, selecciona e invisibiliza criterios para recordar y para “ser indígena”, los agentes mapuche-tehuelche de la localidad de Puerto Madryn construyen su propia memoria y su subjetividad a partir de los pensamientos y de las reflexiones sobre el conocimiento del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Ana María 1994 “The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity” en *Annual Review of Anthropology* (23): 379-405.
- Briones, Claudia 2007 “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*. (6): 55-83.
- _____ 2004 “Construcciones de Aboriginalidad en Argentina” en *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-gesellschaft* (68): 73-90.
- _____ 1998 *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Carrasco, Morita 1997 “La juridización de ‘lo indígena o la conveniencia estratégica de utilizar las leyes para defenderse’. Desarrollo

- Agroforestal y Comunidad Campesina” en *Revista del Proyecto Agroforestal en Comunidades Rurales del NOA*. 7 (33):18-25.
- Coronato, Fernando 2008 “Las cuevas de los Galeses en Puerto Madryn: las huellas de los que hicieron punta” en *Cuadernos de Historia Patagónica* (2): 43-70.
- De La Cadena, Marisol y Orin Starn 2009 “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio” en *Tabula Rasa* (10):191-224.
- Delrio, Walter 2005 *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes).
- Gavirati, Marcelo 2008 “Galeses, Pampas y Tehuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central” en *Cuadernos de Historia Patagónica* (2): 21-42.
- Grossberg, Lawrence 1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture* (New York: Routledge).
- Hale, Charles 2004 “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’” en *NACLA Report on the Americas* (38):16-21.
- Hall, Stuart 2010 [2000] “La cuestión multicultural” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1997a] “El espectáculo del ‘Otro’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1997b] “El trabajo de la representación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1992] “La cuestión de la identidad cultural” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1990] “Identidad cultural y diáspora” en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*

(Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).

_____ 2010 [1985] “Significación, representación, ideología: Alhusser y los debates postestructuralistas” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).

_____ 1978 “Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe” en *Raza y clase en la sociedad postcolonial. Un estudio de las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua Inglesa, Bolivia, Chile y México* (Madrid: Tecnigraf).

Lenton, Diana 1998 “Los Araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista”. Trabajo presentando en el *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco, Chile.

Ramos, Alcida 1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil* (Madison: The University of Wisconsin Press).

Ramos, Ana 2005 “Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del “noroeste de Chubut (1990-2003)”. Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

Rancière, Jaques 1996 *El Desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Williams, Raymond 1997 [1977] *Marxismo y literatura* (Barcelona: Ediciones Península).

COMUNIDAD MAPUCHE-TEWELCHE “VALENTÍN SAYHUEQUE”: REFLEXIONES EN TORNO A PROCESOS DE MEMORIA Y OLVIDO

Fabiana Nahuelquir

En el presente artículo se pretende explicitar una problemática que se desarrolla a luz de los aportes teóricos de la obra de Stuart Hall, gira en torno a identificar operaciones de sentido a través de la memoria entre familias indígenas de la comunidad mapuche tewelche Valentín Sayhueque¹, residentes en el pueblo de Gobernado Costa, Provincia de

¹ Las familias de la Gente de Sayhueque, residente en la provincia de Chubut, con las que venimos manteniendo diferentes diálogos e intercambios fueron re-localizadas desde el año 1895 al interior de la Colonia Pastoral José de San Martín, como parte de la política al indígena de tribalización (Delrio 2005) que el gobierno nacional implementó después de finalizada la denominada Campaña al Desierto, que dirigió Julio Argentino Roca. Anteriormente al avance militar el colectivo poseía autoridad reconocida en un territorio más extenso que el que se los radicó, cuya dinámica de organización se legitimaba en alianzas y solidaridades que funcionaban a partir de relaciones de parentesco, políticas y económicas entre distintos caciques y capitanejos. Hasta el avance del Ejército argentino sobre territorio indígena, esa autoridad se construía por medio de redes de alianza y afinidad reconocidas, difundidas ó consumadas entre familias que articulaban territorialidad en un espacio que comprendió más allá de la hoy denominada región patagónica (Vezub 2009). Producido el avance militar, los grupos, evitando el sometimiento, enfrentaron a las tropas del estado argentino. Finalmente culminan siendo sometidos y empiezan los largos peregrinajes. Fueron llevados a pie a Carmen de Patagones, Chichinales o Valcheta, encerrados en estos campos de concentración (Delrio 2005, Mases 2002, Ramos 2010), de ahí eran repartidos como mano de obra ó incorporados al mismo ejército en Mendoza, Buenos, Aires Tucumán ó Entre Ríos y prisioneros en la Isla Martín García (Papazian y Nagy 2010). En síntesis, desencadenados los procesos de radicación (Delrio 2004, Delrio y Briones 2002) la historia de la gente, de ahí en más, fue el reflejo de los objetivos que

Chubut, Argentina. Cómo opera la memoria en la construcción de sentidos de pertenencia grupal es la pregunta que orienta nuestra búsqueda. En los planteos siguientes se atiende a la tensión entre memoria y olvido en procesos sociales donde ambas prácticas entran en relación de oposición, no obstante el trabajo de análisis etnográfico no pretende resolverla disgregando un proceso en otro.

La producción de sentidos de pertenencia en, y a través, de la memoria social procede formando parte de determinadas formaciones sociales; en el caso de los indígenas de la Patagonia argentina dichas estructuras en dominación (Hall [1985] 2010) revisten de ciertas particularidades, tales como: la posición asimétrica del grupo al interior de tendencias hegemónicas donde las memorias indígenas aparecen configurando mapas de sentidos construidos en interacción con las narrativas de la historia oficial, cuyas movilidades han operado de modos visible como invisible para las trayectorias de vida de los indígenas.

Al interior de las formaciones sociales que articulan la nación argentina se establecen relaciones que son de conexión y efectividad entre la memoria de los grupos subalternos y su historia oficial. Al observar esta relación se retoma cómo Hall ([1992] 2010) concibe la etnicidad y, en dicha concepción, que la conexión historia-memoria opera como práctica de marcación (y desmarcación) de la diferencia de los Mapuche-Tewelche en Patagonia; por ende, aquellos aspectos históricos, culturales y lingüísticos que son identificados o no como étnicos se producen relacionamente. En consecuencia, sus posicionamientos y localizaciones de visibilidad/invisibilidad, decibilidad/silenciamiento son producto de una relación histórica y plural entre grupos indígenas y el resto de la sociedad desde los que, a través de sistemas de diferencias y equivalencias, les asignan a las familias indígenas un lugar en la historia y un valor a sus memorias. Así, las relaciones entre historia y memoria al interior de la formación “estado-nación-argentino” son constitutivas y constituyentes de los grupos con los que dialogamos. Es por las razones hasta aquí aludidas que hay que rastrear la historicidad, relacionalidad y posicionalidad de la inscripción y adscripción mapuche-tewelche para comprender los procesos particulares de pro-

tenía el Estado de fragmentar a todas las familias indígenas, incorporarlas a degradantes sistemas de trabajo y expropiar sus tierras. A algunos caciques como a Don Valentín Sayhueque se lo re-localizó, con un reducido grupo de su familia, en 30.000 hectáreas de tierras que pierden por engaños sucesivos y sistemáticos, debiendo migrar a los pueblos. Fue en ese contexto que en el año 1944 parte de la familia que venía logrado permanecer en esas tierras, fueron desalojadas por Gendarmería Nacional (Bandieri 2005). En el pueblo de Gobernador Costa fueron dejados debajo de un risco y pasaron unos años viviendo en campamentos precarios. Son ellos quienes actualmente se conforman como “*comunidad Mapuche Tewelche Valentín Sayhueque*”.

ducción de regímenes de metamemoria, en tanto prácticas —resultado de procesos históricos— de producción de sentidos verdaderos para un colectivo, tal como se intentan etnografiarlos en nuestra investigación.

La singularización de las memorias de la comunidad Mapuche Tewelche Valentín Sayhueque se localiza en ciertos mapas conceptuales y maneras de interpretar sus experiencias de vida dentro de esos mapas. En la elaboración de sentidos de pertenencia se entrecruzan entre sí representaciones de mapas hegemónicos y subalternos, situación que desafía cómo teorizar la diferencia indígena desde la producción de su memoria colectiva. Pensar la especificidad y la diferencia en, y a través de estas memorias, conllevaría examinar múltiples determinaciones en un análisis concreto de formaciones lingüísticas, culturales y otros aspectos que diferencian, a la vez, la producción de memoria de otros procesos de producción de sentidos. Desde otro ángulo, si los sujetos se constituyen en concordancia a cómo son interpelados, desde las memorias colectivas podemos reconstruir analíticamente cómo subjetividades concretas se articulan (o no) históricamente a dichas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujetos.

Analizando los conceptos sobre el trabajo de representación en Stuart Hall ([1997] 2010) se parte de que este se caracteriza por el establecimiento de ciertas correlaciones entre: experiencias de vida, la conceptualización/valoración de dichas experiencias y el lenguaje en el que, y mediante el cual, se construye sus sentidos para comunicarlas. En relación a las memorias de la comunidad Valentín Sayhueque estamos hablando de una realidad presente donde, por un lado, algunas generaciones evitan —desde su subjetividad— dar cuenta a otras generaciones de ciertas formas de correlaciones explícitas y, a la vez, ponerlas en discurso (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011). Por otro lado, también hablamos del constreñimiento que implica para los indígenas traducir esas experiencias en los códigos de una cultura hegemónica, dado que al interior de sus mapas las alojan en el sin sentido y se las banaliza (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2012).

El proceso de producción de sentidos de pertenencia, a través de la memoria colectiva, se asume como el medio y el fin para articular un nosotros comunitario abierto al devenir. Por un lado, se identifica que las memorias significan en, y a través de, una red de imágenes, experiencias y eventos que se enlazan dando entidad a un conjunto de referentes, conocimientos y procedimientos, indispensables para seguir produciéndose a sí misma. Por el otro, la articulación entre representación y modos de significar participa en la construcción de sentidos de pertenencia porque opera provyendo de moradas estratégicas (Grossberg 1992) a las personas. En consecuencia, en estos momentos de articulación las familias suelen detenerse en reflexionar

sentidos de quiénes fueron y son, interpolando de un modo contínuo su pasado y presente.

En relación a lo expuesto en el párrafo anterior, no se creen forzar los planteos de Hall si se vincula el evento/momento de reflexividad que se produce con la memoria (cuando las personas retoman su pasado para visualizar orientaciones en el devenir colectivo y analizan de dónde vienen y hacia dónde van) y se lo enmarca como un trabajo de configuración de coyunturas históricas por parte de las familias. Cada momento de reflexión con las memorias puede operar coyunturalmente y convertirse en una instancia de *lo político* (Rancière 1996) porque, para las familias, analizar cómo se ha constituido su historia presente les posibilita modificar su realidad y alterar su devenir.

Para anclar el recorrido teórico-metodológico que se viene explicitando a las situaciones de campo con las que se lo pone en diálogo, se propone atender a un intercambio conversacional registrado en ocasión de que la comunidad Valentín Sayhueque regresara a parte del territorio que le fuera expropiado décadas atrás. En estas circunstancias, se presenta en el lugar la intendente del pueblo de Gobernador Costa, donde residían estas familias y entre medio de su conversación con la lonko de la comunidad se dio este intercambio entre ellas:

I- Sí yo los vi un día antes de que ustedes se vinieran, así que pensé ¿cómo se las estarán arreglando?

L- Claro si capaz que no venía con la fiscal, venía y nos sacaba viste, pero el hijo también, el hijo estaba malo.

I Lo que es tuyo, es tuyo.

L- Ya a mí me corresponde por historia. ¿Viste lo que es la historia argentina? Bueno, esto a mí me corresponde por historia. Este lugar es mío, le digo, y no sería nada todo esto, sino todo aquello Laguna del Toro. De allá nos sacaron y nos dejaron en esta reserva. Y acá estoy y acá me voy a quedar le digo, yo y mis primos.

I- Claro, porque esto es algo que nunca tendrían que haber...

L-¿Dejado?

I- Dejado

L Pero no lo dejamos porque quisimos, sino porque mi mamá se quedó viuda y nosotros todos chicos; igual lo mismo le pasó a la tía. La tía quedó sola, y no ve que los chicos se fueron a trabajar y ella, pobre, llegó un momento que se tuvo que ir. Y yo le digo: ¿Y quién te vendió? A mí me vendió... como es...X dijo. Yo le digo:

*¿Y a dónde están los papeles de compra y venta? Se quedó él. Se quedó porque no tiene compra y venta.*²

En esta conversación interesa enfatizar las relaciones entre procesos de producción de subjetividad colectiva desde los sentidos asignados a los hechos históricos de expropiación de tierras a la familia que se refieren, sus modos de contarlos implicando el discurso de la historia para argumentar desde la memoria lo que se asevera y las evaluaciones metadiscursivas que ello habilita a la lonko de la comunidad en la medida que contextualizan prácticas habituales por las cuales algunas personas se han apropiado de las tierras de las familias de la comunidad.

En este intercambio son múltiples los poderes que operan y que históricamente han sido parte constitutiva de la subjetividad de estas personas, como de las reflexiones que con la memoria han producido retomando a las mismas. En efecto, cuando para el discurso hegemónico las familias dejaron o abandonaron sus tierras, la lonko, producto de reflexiones previas en la comunidad, se anticipa a esas representaciones con las que sabe que se los evalúa e introduce la condiciones materiales en las cuales sus antepasados vivieron ese período histórico y rectifica los sentidos hegemónicos diciendo: *“Pero no lo dejamos porque quisimos, sino porque mi mamá se quedó viuda y nosotros todos chicos; igual lo mismo le pasó a la tía”*.

Por otro lado, frente a las consideraciones que ha vertido el discurso de la historia oficial sobre la relación de los indígenas con el estado la lonko implícita y evalúa dicho discurso como verdad tácita para fundar su pre-existencia en el lugar; subraya que anteriormente ya eran reconocidos por las autoridades estatales que los confinaron el lugar. Para esta familias la historia presupone verdades que pretenden sean consideradas porque aún conservan la documentación procedente del estado narrador. Esos documentos registran que las tierras a las que regresaban constituían una donación de un compadre a su abuelo; posterior al desalojo de la reserva de 30.000 has. que Roca le cediera al cacique Valentín. Es en esta dirección que la lonko aclara cuáles son las dimensiones totales del territorio expropiado, aduce a las 30.000 hectáreas incautadas en primera instancia y por ello explicita que tienen derecho a más de las 50 has. a las que retornan. Con lo anterior, ella sienta posicionamiento y evaluaciones del accionar de diversos agentes y agencias en la historia de la comunidad.

Desde otro ángulo, las experiencias que la lonko comparte en su conversación están produciendo la memoria colectiva que incide en la constitución del nosotros comunitario. Las memorias de estas experien-

² Delia, Gobernador Costa, 2011.

cias y, más importante aún, el modo de evaluar el pasado colectivo que con ellas se produce, transmite y aprende es parte constitutiva y constituyente de la subjetividad colectiva que ellas entran. Estas memorias se producen y co-forman contextualizadas en el proceso de disputa por el territorio y, al mismo tiempo, entextualizan (Gumpertz 1991) ciertos momentos, eventos, períodos de la historia colectiva como: los desalojos, las expropiaciones, experiencias de carencias. En adelante, dichas vivencias serán identificadas desde la memoria porque ella proveerá índice para reconocer determinadas dinámicas de la estructura social, formas de contarlas con sentido y por los efectos materiales sobre las familias; por lo que hoy pretenden revertirlos.

Cuando el tópico de estas reflexiones suele ser la pérdida de tierras y los atropellos que las generaciones actuales sienten como afrenta a sus antepasados, las familias se preguntan cuáles fueron las circunstancias que llevaron a que se encuentren atravesando la situación actual y aspiran cambiar su historia. En efecto, en ocasión de un trawn se le decía a las autoridades: *¿A mi esto me corresponde por historia. Y no sería nada esto, sino todo aquello...* Ciertas memorias para las familias indígenas les son particulares porque habilitan a leer el pasado de un modo diferenciado, esto es, a través de sus experiencias propias efectúan una resignificación particular de un pasado compartido, en interacción y yuxtaposición, con el resto de la sociedad.

En aquel modo de operar —o construir sentidos— con y por intermedio de sus vivencias, imágenes y eventos colectivos la comunidad también actualiza y transmite competencias a cerca de los modos de entender dichas vivencias y cómo reflexionar desde los sentidos asociados a ellas. Estas competencias, a su vez, se emplean para pensar de sobre sí mismos como colectivo. Desde otro punto de vista, permiten a las personas ponderar como propios ciertos modos de producir y usar representaciones de su pasado a partir de las cuales los grupos actualizan sus identificaciones o sentidos de pertenencia colectiva en diferentes contextos históricos.

Pensada como momento de articulación de pertenencia colectiva, la memoria es el medio para entamar conexiones entre distintos grupos, diferentes temporalidades, como con localizaciones distantes entre sí, que se asumen como parte de un mismo colectivo. Al comparar distintas trayectorias históricas de comunalización (Brown 1990) con otras comunidades que los acompañaron al lote de tierra la unidad en la diferencia, en tanto desafío a explicitar en una etnografía, puede identificarse en varios sentidos. Esta unidad, desde las conexiones indígenas, suele remitir a un ancestro en común y, también, a trayectorias similares producto de procesos de territorialización/desterritorialización en el marco de formación del estado-nación. Así se advierte que

el empleo de marcos de referencia para conectar pasado y presente se organiza en torno a experiencias de despojos y/o desplazamientos que pueden entramarse con las experiencias de otras familias localizadas en diferentes puntos geográficos de la región y conformar una unidad amplia que, hacia su interior, contiene pero no subsume las diferencias entre sus trayectorias puntuales.

La producción de diferencias locales en las operaciones con la memoria, en la hipótesis expuesta, se asocia con lo que posibilita la articulación de determinados regímenes de metamemoria que de modos concretos, situados y constituidos históricamente cada grupo produce en virtud de lo que recuerda, lo que no, cómo lo hacen y en sus modos de reflexionar en torno al proceso de recordar/olvidar en sí mismo. Se pretende demostrar cómo la producción de la memoria colectiva, al mismo tiempo, va produciendo sus propias reglas para generar verdad (Briones 1998) con el fin de seguir entretejiendo pasado y presente colectivo y orientar, a las futuras generaciones, cómo ha de efectuarse dicho proceso para que su producto sea valorado como adecuado en la representación del grupo.

Así también, en la comunidad Valentín Sayhueque ciertos eventos se representan a partir de determinados discursos o expresan sus sentidos sin necesariamente ponerlos en palabras explícitas porque duelen o emocionan. Aquellas definiciones de lo que se pone o no en palabras conforman, se hipotetiza, una orientación interna que opera organizando su propio régimen o política de la verdad local. En estos registros así mismo se identifica un nivel *en estructuración* asociado a otras formaciones hegemónicas y es a partir de esta última conexión que la metamemoria conforma una totalidad más inclusiva que hace a la complejidad de la dinámica de sus operaciones de sentido en cada caso en particular.

Ciertos autores sostienen que lo que se transmite con la memoria social adquiere la forma/contenido a fin a las características de los canales/códigos/situaciones en los que ella es traspasada y puesta en circulación (Beliner 2005). En este sentido, se puede acordar que los espacios de circulación donde las memorias se corporizan y encarnan asignan a los procesos de significación el sello de sus contextos de producción, de los que son parte constitutiva en un trabajo de co-producción. Sin embargo, desde los planteos de Stuart Hall cabe preguntarse acerca de los supuestos con lo que se concibe lo que sucede en esos espacios. Se suele presuponer la transmisión con dos propiedades: de reproducción y fijación de sentidos. Aun cuando algo de esto suceda no es sólo esto lo que ocurre, ni siempre de la misma forma y menos aún co-produciendo los mismos contextos. En otras palabras, con Hall se podría decir que hay transmisión pero sin garantías en la significa-

ción de formas y contenidos que se transmite/produce la memoria. A consecuencia de lo anterior no se puede deducir de antemano cuáles memorias, en qué sentido, ni cuándo operarán articulando pertenencia colectiva. Para hacer inteligible este hecho social además de contextualizar históricamente, se propone reconstruir los procesos de regímenes de metamemoria al interior de los grupos.

Los aspectos de transmisión de la memoria que se subrayan, en párrafos anteriores, operan sin garantías para predecir en qué sentidos, formas o contenidos aparecerían sus efectos en la constitución de pertenencia grupal. En virtud de lo anterior, las operaciones con la memoria asumirían esa dinámica porque se las está vinculando teórica y metodológicamente con las implicancias del contextualismo radical. Este concepto postula que no pre-existen marcos de referencia fijos a partir de los cuales se podrían interpretar hechos sociales que garanticen una reproducción idéntica e intacta de los procesos de sistematización y representación que, presumimos, se efectúan con, y por intermedio de, la memoria social. Antes bien, lo que se transmite es parte constitutiva de la creación del contexto que le da sentido a las memorias y, en virtud de lo expuesto, importa analizar las re-acentuaciones y re-apropiaciones en su transmisión para comprender la complejidad de la dinámica que se pretende vislumbrar.

Si la eficacia de la memoria para articular sentidos de pertenencia colectivos residiría en sus modos de conexión, las familias Sayhueque con las que se viene dialogando apelan a su memoria colectiva para establecer conexiones de sentidos al interior de condiciones específicas y, desde las cuales, pueden efectuar un conjunto de distinciones que devienen socialmente pertinentes e históricamente activas para agregar, unir y agrupar al colectivo. Este proceso se puede ir reconstruyendo a partir de hacer observación con participación en diferentes instancias donde las familias asumieron la autodeterminación de reafirmar sus derechos ancestrales en parte de lo que les fuera expropiado cuarenta años atrás, es decir, un lote de sólo cincuenta hectáreas.

De la observación participante, se asume que la memoria también es el medio a través del cual las relaciones grupales son experimentadas, a través de ella la pertenencia es apropiada y disputada a otros. La producción de memoria social es una práctica social en la cual la pertenencia grupal es constantemente rearticulada. Así, las prácticas de memoria resultan un medio para disputar posiciones hegemónicas y, al mismo tiempo, un modo de producir conocimientos propios y alternativos a los impuestos. Las distinciones que la memoria produce son de conocimientos acerca de vínculos al interior del grupo, entre las personas con el territorio, con el estado nacional y con sus antepasados entre otros. Los aprendizajes de los modos de representar esos vínculos

se producen a partir de la transmisión de claves de lecturabilidad del pasado (Haverkamp 1996). Estas claves transmiten la capacidad de entendimiento para poder re-construir ciertas representaciones colectivas (aunque desplazadas), junto al fundamento y sentido que tienen para las familias indígenas seguirlas comunicando.

La relevancia de reconstruir empírica y analíticamente los regímenes de metamemoria de los grupos indígenas con los cuales dialogamos estriba en que, por este medio, se puede dar cuenta de cómo el sujeto indígena es fundado y vuelto a fundar una y otra vez. Parafraseando a Foucault (1980), la reconstrucción estriba en dar cuenta de los discursos que la memoria de un grupo escoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros, los modos o procedimientos valorizados para la obtención de la verdad y de quienes son los encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero al representar el pasado asumido como propio. Son los discursos narrativos que hemos empezado a denominar "*historias verdaderas*", asumiendo el status que le dan nuestros interlocutores cuando los comparten con nosotros.

La producción del significado de las representaciones con la memoria engendran/fecundan dominios de saber que hacen que aparezcan "otros" objetos, conceptos y medios en torno a los cuales articular mapas de representación que vinculan pasado, cultura y subjetividad para las personas. Desde los planteos teóricos de Hall, se asume que el proceso de memoria hace nacer nuevos sujetos y sujetos de conocimiento desde otros parámetros; se refiere con esto a las transformaciones subjetivas que pueden percibirse en algunas personas, sobre todo jóvenes, de la comunidad. La relación de las personas con esos nuevos dominios tiene una historia que es la que ellas analizan en términos personales y colectivos. En las implicancias de la reflexión de los jóvenes sobre la trayectoria colectiva residiría, por ejemplo, parte de la verdad que produce localmente la metamemoria.

Abordar el proceso de producción de metamemoria desde la conceptualización de *régimen* de Foucault (1980) permite reconstruir cómo las personas participan, a través de conocer y compenetrarse en el uso de dicho régimen, en la construcción de categorías conceptuales que evalúan las relaciones entre humanos entre sí y con entidades no humanas (territorio, ancestros, fuerzas, etc.) desde, y al, interior del grupo y en relación al devenir colectivo. En numerosas situaciones se ha participado de intercambios donde la memoria se ha vuelto criterio para evaluar cómo se procede al interior de un nosotros. Las familias retoman prácticas de metamemoria como tópico puntualmente localizado y enmarcado en estos encuentros cada vez que efectúan evaluaciones acerca de sí y, en estas instancias, las memorias suelen operar

al dirimir sus ponderaciones. Además de evaluarse cómo las memorias (consejos/experiencias) del pasado son retomadas, las personas también enfatizan porqué hay que aprehender las memorias de determinada manera y nos de otra.

Cuando se observan las prácticas mencionadas en el párrafo anterior, para inferir los sentidos de lo que se dice, porqué se dice y cómo al efectuar evaluaciones como observadores se está en obligación ponerlas en contexto y, al mismo tiempo, percatarse de los mismos contextos que esas prácticas producen/perforan para comprender la significación densa (Geertz 1986) de qué se dice, qué se hace con lo que se dice y qué interpretan las personas en ello. En síntesis, se trata de retomar metodológicamente los planteos de Hall respecto de advertir constantemente la posición de la teoría frente al trabajo de campo; de modo tal que, la teoría no opere en tanto pre-supuesto, preconcepto ó como teleología para explicar los procesos sociales.

Al observar los procesos e interacciones sociales desde las operaciones de sentidos con la memoria entre las familias de la comunidad indígena Valentín Sayhueque se comprende, siguiendo los planteos de Nicolás Rose (2003), cómo la dialéctica sujeción-subjetivación ha sido desplazada al interior de la trayectoria de algunos de sus integrantes. Si el sujeto-sujetado se funda con las prácticas, la interacción con determinadas prácticas puede hacer que las personas desplacen tanto los parámetros de su sujeción como los de su subjetivación. La transmisión/recepción de memorias acerca del pasado colectivo suele ser, según lo observado, uno de los caminos por los cuales las personas empiezan a circular por estos “otros” mapas que proveen de representaciones con otras temporalidades, con las que no interactuaban hasta el momento.

Existe en la práctica de la metamemoria la posibilidad, en cada grupo, de controlar la producción de la verdad para sí mismo al interior de su trayectoria histórica. Reconstruir los regimenes de producción de verdad que, acerca de su propio pasado, hacen las personas posibilita abordar el proceso de construcción de identificaciones que ellas mismas vivencian asumiendo que dicho proceso opera de un modo variable, abierto y problemático. Dado que la identidad cambia, según cómo se interpele o represente al sujeto, la identificación de las familias indígenas con sus memorias, siguiendo a Hall, no es automática: se gana, pierde, politiza y se vuelve parte de políticas de la diferencia. Se alude a un proceso cambiante, transitorio, incompleto e inacabable de desplazamientos donde las memorias operan trabajando para dar coherencia al proceso de elaboración de narrativas del yo en términos de completud y totalidad con las que se colma la identidad, en un trabajo que aunque intente cerrarse nunca se acaba.

Resulta pertinente, para finalizar, hacer unos comentarios en relación a los planteos de Hall y la relación que encontramos con ellos y la hipótesis de trabajo según la hemos expuesto. Particularmente reconstruir los regímenes de metamemoria de las, autodenominadas, comunidades³ da la posibilidad de teorizar desde las perspectivas indígenas y, en efecto, introducirse en esa relación entre teoría y política que encuadra el proyecto intelectual de Stuart Hall. Al mismo tiempo, se asume que los planteos teóricos aquí expuestos operan como instrumentos de comprensión sin atomizar lo que la gente hace en sus prácticas sociales y el sentido que le dan a ese hacer. Por otro lado, el resultado de estas búsquedas etnográficas nunca dejará de ser una experiencia de re-construcción de conocimiento siempre posicionado, aunque para las familias con las que compartimos tengan intrínsecamente un valor especial.

Es imprescindible recalcar, finalmente, que no se pretende con los planteos aquí expuestos referir a alguna verdad absoluta o sugerir que se habla con alguna verdad revelada para el campo de estudios sobre memorias. Simplemente, se presume que los planteos de Stuart Hall aplicados al análisis del problema de investigación (que es un compromiso ético y político para las personas involucradas y que excede ampliamente el interés académico) han de permitir situarnos a los investigadores sociales en la dialéctica de la producción de lo social (agencia/estructura; cambio/continuidad; subjetividad/sujeción, hegemonía/subalternidad), describir dicha dialéctica e intentar comprender qué ocurre hacia su interior en tanto desafío de las Ciencias Sociales en general. Esta perspectiva colaboró en dar cuenta de cómo los diferentes factores que intervienen en los procesos sociales no siempre operan juntos, ni menos de la misma forma sino que se van conjugando según específicas condiciones; por lo mismo se considera que lo que intentamos describir hasta aquí es un trabajo continuo, nunca acabado, según sean los contextos en que devengan las vidas de las personas con las que intentamos dialogar en nuestro trabajo de investigación.

3 Es pertinente aclarar que se emplea “comunidad” porque es el modo de designación de los colectivos indígenas por parte de estado, quien los reconoce burocráticamente asignándoles un número de indentificación en un registro; después de atravesar varios trámites. Para las familias de la provincia de Chubut este trámite es doble, porque esta exige otros trámites burocráticos para quedar asentados en sus propios registros. Así mismo, el término es también de uso entre las familias indígenas que deciden articularse colectivamente para visibilizar la demanda de algún derecho; independientemente que se tenga o no iniciado los mencionados mecanismos de control estatal. Es relevante esta aclaración para negar interpretaciones que asuman que con “comunidad” aludimos a alguna entidad coherente, discreta, perenne en el tiempo y demás atributos que puedan delimitarlos por fuera de la trayectoria histórica de las mismas familias indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bandieri, Susana 2005 *Historia de la Patagonia* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Beliner, David 2005 "An 'impossible' transmission: Youth religious in Guinea- Conakry" en *American Ethnologist*, Vol. 32, N° 4, pp. 576-592, ISSN 0094-0496, electronic ISSN 548-1425
- Briones, Claudia 2005 "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales" en Briones Claudia (ed.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia).
- _____ 1998 (*Meta*) *Cultura del Estado Nación y estado de la (Meta) Cultura: Repensando las Identidades Indígenas y Antropológicas en Tiempos de Post-estatalidad* (Brasilia: Departamento de Antropología).
- Briones, Claudia y Walter Delrio 2002 "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)" en A Teruel, M. Lacarriue y O. Jerez (Comps.) *Fronteras, ciudades y estados* (Córdoba: Alción Editora).
- Brown, James 1990 "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past" en *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.
- Delrio, Walter 2004 "Espacio e Identidad: la expropiación de la tribu Nahuelpan" en B. Dávila et al. (eds.) *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas* (Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora).
- Delrio, Walter 2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1973)* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes).
- Foucault, Michel 1980 *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta).
- Grossberg, Lawrence 1992 "Power and Daily Life" en *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture* (New York: Routledge).
- Geertz, Clifford 1986 *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Editorial Gedisa).
- Gumperz, John 1991 "Contextualization and Understanding" en A. Duranti y Ch. Goodwin (eds.) *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Hall, Stuart 2010 [1997] “El trabajo de la representación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Sim3n Bol3var).
- _____ 2010 [1992] “La cuesti3n de la identidad cultural” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Sim3n Bol3var).
- _____ 2010 [1985] “Significaci3n, representaci3n, ideolog3a: Althusser y los debates postestructuralistas” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envi3n Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Sim3n Bol3var).
- Haverkamp, Anselm 1996 “Notes on the ‘Dialectical Image’ (How Deconstructive Is It?)” *Diacritics*, 22 (3-4): 69-80.
- Mases, Enrique 2002 *Estado y cuesti3n ind3gena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878- 1910)* (Buenos Aires: Prometeo/Entrepasados).
- Nahuelquir, Fabiana, Emilia Sabatella y Valentina Stella 2011 “Analizando los ‘no saberes’. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento ind3gena” en *Revista Identidades* (Nº 1):21-47.
- _____ 2012 “La revoluci3n, los conquistadores y los ingleses: El aparente ‘sin sentido’ en las narrativas ind3genas” en *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropolog3a ALAS 2012*. Santiago de Chile, 5 al 10 de noviembre.
- Papazian, Alexis y Nagy Mariano 2010 “La Isla Mart3n Garc3a como campo de concentraci3n de ind3genas hacia fines del siglo XIX” en Osvaldo Bayer (ed.) *Historia de la crueldad argentina. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (Buenos Aires: Editorial El Tugurio).
- Ramos, Ana Margar3ta 2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y pol3ticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (Buenos Aires: Eudeba).
- Ranc3ere, Jacques 1996 *El desacuerdo. Filosof3a y pol3tica* (Buenos Aires: Nueva Visi3n).
- Restrepo, Eduardo 2013 “Seminario Stuart Hall y los estudios culturales en Am3rica Latina y el Caribe” en Red de Estudios y Pol3ticas Culturales (CLACSO-OEI).

Rose, Nicolás 2003 “Identidad, genealogía, historia” en Stuart Hall y Du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).

Vezub, Julio. E. 2009 *Valentín Saygüequé y la “Gobernación Indígena de las Manzanas”. Poder y etnicidad en la Patagonia Septentrional (1860-1881)* (Buenos Aires: Libros).

MUJERES “MARCADAS” EN LA ESCRITURA DE DULCE MARÍA LOYNAZ; O CÓMO *OCCIDENTE* MIRA AL *RESTO*

Roxana Juárez

“¿Cómo representamos gente y lugares que son significativamente diferentes de nosotros? [...] ¿Cuál es la fascinación secreta de la ‘otredad?’” son interrogantes con los que el intelectual jamaicano Stuart Hall inaugura su artículo “El espectáculo del Otro”. Con ellos nos pone de cara a la cuestión de la identidad, definida por él en otro texto como “una producción que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se construye dentro de la representación [...] a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito” (1990 [2010]: 349, 351).

Pese a este componente “representacional”, discursivo, que supone un grado importante de fantasía, Hall (1990 [2010]: 352) no deja de notar que la identidad tiene sus “efectos reales, materiales y simbólicos”; de allí que resulte interesante explorar cómo estos discursos identitarios se transcriben en producciones estéticas como el cine (tal como Hall lo hace respecto del nuevo cine caribeño en su artículo “Identidad cultural y diáspora”) y la fotografía (de la cual se ocupa a través del caso del artista visual Armes Francis en el mismo artículo). Este interés por los discursos estéticos como vehículos de la ideología nos habilita a pensar que el abordaje de otras formas de representación, tales como las que pone en juego el discurso literario, puede colaborar en el desmontaje de las voces, los silenciamientos, las operaciones de estereotipación y supresión que se entretajan en los textos a partir del anclaje enunciativo. Y es que como afirma Zulma Palermo respecto

de la construcción del imaginario, formalizada a través de prácticas mediadas por el lenguaje en tanto forma de interacción: “Una de [esas] formas [...] que participa más definidamente en tales constructos, es la operada por las retóricas propias de la literatura, en cuya trama juegan sustanciales formaciones sociodiscursivas, las que, revertidas hacia los lectores, convalidan o subversionan las estructuras institucionalizadas por una cultura particular” (Palermo 2009: 194).

Es por esos resortes de la representación que en esta oportunidad nos interesa fijar la mirada en la producción poética de Dulce María Loynaz (1902-1997), abogada y escritora cubana que en el año 1992 recibió el Premio Cervantes por su escritura lírica. Sobre ella podemos decir que como hija del general del Ejército Libertador, Enrique Loynaz del Castillo, héroe de la guerra de la Independencia cubana y por el galardón literario ya mencionado gozó de cierto respeto de parte de sectores incluso ideológicamente antagónicos¹, y fue una de las pocas ciudadanas de posición acomodada que, tras el triunfo revolucionario de 1959, pudo conservar sus propiedades. Además, se desempeñó hasta su muerte como miembro de la Academia Cubana de las Letras.

Los datos precedentes, más que destacar meras cuestiones biográficas, tienen por objeto presentar, aunque de manera en extremo acotada, una panorámica del perfil de esta escritora que la delinea como *agente social*,² es decir, como productora de discursos que, tanto por la posición heredada como por la “ganada” de acuerdo a su “trayectoria”, logró cierto reconocimiento social y, por tanto, la circulación de su producción literaria, tanto en su país como en otros, fundamentalmente de habla hispana.

Ya centrados en su escritura, podemos afirmar que Loynaz retrató en su lírica, narrativa y testimonios muchos perfiles femeninos. Desde figuras conocidas de la religión católica (vírgenes, santas, personajes bíblicos) hasta mujeres míticas (Bárbara de *Jardín*) o anónimas: ricas y pobres, enamoradas y defraudadas, creyentes y rebeladas contra Dios...

1 Así lo demuestra, entre otras voces, la de Miguel Barnet, que en un tomo de la revista *Antrophos* en homenaje a la autora decía: “heredera fiel de una dinastía mambisa, oyó las voces de los subversivos y les repartió hojas de papel [...] sobrevivió a su propio olvido anticipándose a él [...] Ahora la entendemos mejor, la queremos. Cuando alguien le susurró al oído el canto del exilio ella contestó: ‘La hija de un General de la Guerra de Independencia no abandona su país’ [...] Por eso reciba Ud. Dulce María Loynaz el abrazo de la poesía de su país, esa poesía a la cual ha rendido una lealtad ejemplar” (1993: 67).

2 Aquí estamos tomando, aunque de manera un tanto libre, la noción de *agente social* postulada por Ricardo Costa y Teresa Mozejko (2009) puesto que la estimamos en cierta medida compatible con los postulados de Hall respecto de las identidades, como instancias posicionales no determinadas de una vez y para siempre, sino siempre rearticulables.

Sin embargo, pareciera que esas figuras femeninas de Loynaz, caracterizadas fundamentalmente por las fuertes experiencias espirituales o corporales que les imprimen las relaciones eróticas con el *Otro* estuvieran signadas por una concepción homogénea de “mujer”. Es decir, pese a la condición cubana de la autora (lo que supone la experiencia de un contexto geocultural y racial³ múltiple) resulta difícil advertir en las mujeres de la escritura loynaciana rasgos distintos de los que, para la conciencia colonial, se han impuesto como norma, esto es, los de la mujer blanca. Para decirlo de otra manera, nos referimos a que —pese a ser coetánea de Nicolás Guillén, poeta de la “negritud”, de Lydia Cabrera, quien fue portavoz de la cultura afrocubana, y Emilio Ballagas, exponente de la “lírica negrista”— los textos de Loynaz presentan un significativo vacío al respecto.

Ese silencio quizás responde a un pincelamiento de la mirada que deja entrever —en la omisión— un rasgo de la colonialidad⁴: la invisibilización de la diferencia (Femenías, 2004). O, dicho en términos de Hall, podríamos entenderlo de acuerdo al funcionamiento del “sistema de representación” que constituye Occidente frente a todo lo que considera “otro” y que aparece delineado de forma homogeneizada como “el Resto”:

[...] representa[r] el mundo como dividido de acuerdo a una dicotomía simple [...] es lo que hace que el discurso de “Occidente y el Resto” sea tan destructivo – dibuja distinciones crudas y simples y construye una concepción de la diferencia sobresimplificada.

El ‘Otro’ era el lado ‘oscuro’ –olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad (Hall, 1992:6).

La diferencia es perceptible en los pocos poemas loynacianos que delinear la figura de una mujer descentrada respecto de lo que podríamos denominar el “molde racial hegemónico”. Aquellas féminas,

3 Usamos el término “raza” entendiéndolo desde los postulados de Hall como “una categoría *discursiva*, no biológica. Es decir, [...] categoría organizadora de aquellas maneras de hablar, de aquellos sistemas de representación y de las prácticas sociales (discursos) que utilizan un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias en las características físicas —el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.— como marcas simbólicas a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social” (Hall [1992] 2010: 386).

4 Entendemos por colonialidad mucho más que el tramo histórico que usualmente se señala, ya que aquí se atiende a un fenómeno más extenso, que se continúa hasta nuestros días mediante múltiples mecanismos de sujeción.

“rara avis” en la escritura de la poetisa, pueden ser interpretadas desde las disonancias que implican en la producción de la autora. En este sentido, en el trabajo crítico importa, tal como señala María Luisa Femenías:

[...] desarticular lo problemático y construir una lectura *sintomática*. Es decir, una lectura doble: se lee el texto manifiesto y a través de sus lapsos y ausencias se lee un texto latente, cuyo objetivo es la construcción de lo problemático [...] interrogar las tensiones, las distorsiones, las ausencias, los silencios. En síntesis, leer los “síntomas” de un problema que lucha por ser planteado, que aún no ha encontrado las formulaciones precisas [...] (2007: 239 -240).

Así, se propone como un campo interesante de indagación las posiciones que las distintas representaciones literarias de las mujeres loynacianas ocupan en su universo discursivo y los posibles lazos de poder que se tejen entre ellas, entendiendo que “más allá de la manera en que se construyen las imágenes de las mujeres, el poder se articula de manera análoga a las relaciones de género” y que por ello mismo resulta necesario “preguntarse de qué manera el poder se ejerce o se tolera, se sufre o se transgrede, en el espacio textual” (Araujo, 1997: 11).

Al recorrer la producción de la escritora, *Poemas náufragos* se presenta como una antología tardía (1991) que reúne textos de diferentes épocas. Muchos de ellos fueron la consecuencia de los variados viajes de la autora por distintas latitudes. De esta forma, “Dos nochebuenas” es un binomio de poemas en prosa que retrata, en contrapunto, cómo se desarrolla la festividad en Granada (España) y en la Paz (Bolivia), dejando entrever dos percepciones distintas para un mismo acontecimiento religioso y, asimismo, introduciendo una variable novedosa dentro de esta escritura para considerar a las mujeres: su pertenencia étnico-cultural. Resulta llamativo, además, que la diversidad sea puesta de relieve a partir de la percepción en contextos distintos del cubano.

La primera parte del poema, “Nochebuena en Granada”, retoma el aire morisco y gitano del lugar, contrastante con la impronta española, cristiana y severa. Una niña llama la atención del yo lírico —el cual identificamos por las marcas del poema como femenino—, que se erige a modo de una mirada antropológica frente a ese mundo distinto, múltiple y ruidoso:

Al pasar, una niña me ha dado una ramita de cantueso. (No sé si será ésta la misma niña que encontré ayer llorando en el umbral de una casucha sórdida; tenía los ojos muy abiertos y un manchón amoratado en la cara... Le pregunté si prefería

beso o una pesetilla...Dijo que la pesetilla y se la di sonriendo;
ella entonces también me sonreía...) (1993: 181).⁵

En el tono casi confesional que imprime el paréntesis retrospectivo aparece la anécdota de esa niña, cuya tristeza parece difuminarse con un poco de dinero. Se destacan las adjetivaciones (casucha sórdida/manchón amoratado), que son las que marcarían la distancia entre la realidad de la niña y la de la enunciativa, que se encuentra en posición de ver y remediar la sordidez de la pequeña.

Otra de las panorámicas que ofrece la mirada extrañada de la enunciativa está constituida por las poblaciones gitanas que se presentan al festejo:

La gitanería de la montaña ha bajado por la tarde y en el Alba-
yzín se alegra la zambra [...]

Las mujeres se retuercen epilépticamente y suenan sus ajorcas
y sus pendientes de oro macizo [...]

Ya las mujeres están sudadas y su respiración silbante se mez-
cla al ruido de las ajorcas; el viento arremolina las nubes arriba
y las mujeres siguen bailando jadeantes, desmadejadas, trági-
cas (1993: 182).

Aquellos “retorcimientos epilépticos”, el baile “jadeante, desmadejado y trágico” pintan un espectáculo de características exóticas, casi es-
perpénticas, así percibido por la mirada *normalizadora* de occidente que representa el punto de mira de la enunciativa del poema.⁶ Es una mirada y, por tanto, un sistema de valores lo que se revela en cada ex-
presión y en las referencias al ritual católico, teñido de lo morisco de Granada. Las gitanas, bajo los semas de la exageración, el gusto por el oro y el baile enajenado, son descritas de modo estereotipado, es decir, su configuración en el texto es reducida a unos pocos rasgos, comunes para todas ellas, que vuelven planas y fijas sus identidades. Pero más allá de resaltar esta manera de tipificar, es de relevancia recordar aquí las implicancias que estas formas de representar tienen por lo mismo

5 Corresponde a la edición de *Poesía Completa*, citada en bibliografía final. En adelante, las citas de este libro indicarán sólo el número de las páginas.

6 Acá resulta pertinente diferenciar lo que entendemos por enunciación “dentro” del universo del poema respecto de la enunciación aural. No confundir estos niveles, propios de las construcciones estéticas que plantean un sistema interno, ficcional, ahorrará a los lectores de esta comunicación identificar la voz a la que nos referimos, con la de la autora “de carne y hueso” y, por tanto, simplificar la compleja red de discursos que se “filtran” -consciente o inconscientemente- en la escritura, en este caso, lírica.

de operar sobre la percepción y el reconocimiento social. Para Hall, “la estereotipación es un elemento clave en [el] ejercicio de violencia simbólica [...]” (1997 [2010] 431) por cuanto: “[...] *despliega una estrategia de “hendimiento”*. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente” (1997 [2010]: 430).

En este sentido, los gitanos aparecen como los otros de Occidente, pese a vivir en el corazón de Europa, ya que esta nochebuena “acontece” en Granada, ciudad de profundas raíces árabes. La localización geográfica de esta navidad “extraña” en un país europeo nos permite notar la ruptura de Occidente como un todo homogéneo. Así mismo posibilita entenderlo no como mero lugar geográfico, sino profundamente unido a la idea de modernidad.

Extrañas para Occidente, estas imágenes deformadas, “primitivas” pueden, así, entenderse desde la idea de un *Otro interior*, concebido también como parte conformadora del “Resto”:

Occidente siempre ha contenido muchas diferencias internas, entre diferentes naciones, entre Europa oriental y occidental, entre las culturas nórdico germánicas y las sur latinoamericanas, entre las gentes nórdicas, ibéricas y mediterráneas, etc. Las actitudes hacia otras culturas dentro de Occidente varían ampliamente, así como lo hacen entre, por ejemplo, los británicos, los españoles, los franceses y los alemanes (Hall 1992: 5).

De esta forma aparece claro que es el influjo de las fronteras simbólicas lo que determina que una práctica —como la ceremonia religiosa católica a la manera gitana, referida⁷ en el poema— sea considerada parte de “lo normal” y “aceptable” o sea excluida por no encajar en las categorías que esa cultura codificó como normas no escritas.

Luego del ruido, los gritos, cantos y murmullos granadinos, la percepción se traslada hacia latitudes andinas. El poema “Nochebuena en la Paz” representa un salto hacia el abismo del silencio, ya que los panceños, al mirar de la voz enunciadora, “traen el silencio metido entre los huesos” (p. 184). En un juego de trastrocamientos y apropiaciones, quedan a la luz las diferencias en el rito y en las concepciones que demuestra esa mirada, siempre comparatista:

⁷ A riesgo de incurrir en una obviedad, resulta necesario señalar que el tipo de referencia a la que se alude aquí no debe entenderse en relación uno a uno con el contexto extra verbal. Los textos literarios refieren a la realidad refractándola a través de procedimientos estéticos, pero fundamentalmente por la misma mediación discursiva.

Nochebuena en La Paz... Los indios también celebran a su modo el Nacimiento del Niño Dios. Para ellos, el niño Jesús tiene la piel amarilla, el pelo negro y desflecado, la boca muda como sus hijos; por tanto eligen que sea en este día el Divino Recién Nacido, a uno de sus infantes, el que les parece el más sano y el más hermoso (p. 186).

Nótese la manera en que se nombra a los paceños participantes del rito conmemorativo. El término “indio” como categoría identitaria, deja en claro la alusión a cómo fueron concebidos los habitantes nativos con que se encontraron las hordas españolas de la conquista en el siglo XV, cuando creyeron estar en la Indias Occidentales. El término da cuenta no sólo de una diferencia radical, sino que convoca todas las connotaciones que históricamente se le atribuyeron a partir del llamado “Descubrimiento”. Decir “indios” implica marcar racial y culturalmente a un grupo, confinándolo al terreno de la naturaleza, de lo dado:

[...] los discursos raciales producen, marcan, y fijan las diferencias y la diversidad infinita de los seres humanos a través de una rígida codificación binaria. Esa lógica establece una cadena de correspondencias, tanto entre lo físico y lo cultural, entre las características intelectuales y cognitivas; ofrece la legibilidad de un sistema social en el que opera; nos permite descifrar significados diferentes desde la fijación racial del significante “raza”; y a través de esa lectura, organiza, regula y da sentido a las prácticas sociales a través de la distribución de los recursos materiales y simbólicos entre los diferentes grupos y el establecimiento de la jerarquía racial” (Hall 1998: 290).

Como pertenecientes a un paradigma de la hosquedad, los “indios” aparecen ante esta mirada con modales rudos, rompiendo la tradición de una noche sagrada con sus pasos desarmonizados:

... se arrodillan todos con sus cirios y van besando uno a uno, la estrella de oro bruñido, que se opaca levemente al soplo de tanto aliento humano... Un jefe indio, torpe todavía en la ceremonia, tropieza y cae, enganchado el manto en la espada de un alférez... Algunas damas se tapan el rostro con el abanico... (p. 185).

La constante alusión a la torpeza, la dureza gestual y a la inexpresividad va delineando las marcas étnicas atribuidas a todo el grupo de manera homogeneizante. La mirada de la enunciadora es el punto “neutro” que, no obstante, constituye el polo ausente de la comparación: “Los términos

marcados ‘significan’ por su posición en relación con lo que está ausente, lo no marcado, lo no hablado, lo indecible. El significado es relacional en un sistema ideológico de presencias y ausencias” (Hall, 1985: 109).

A semejanza de un episodio pagano, la celebración del nacimiento divino realiza por medio de bebidas de fermento y danzas. Así, el plano trascendente de la tradición judeo cristiana se corporiza y toma como centro al hombre en su materialidad:

Nochebuena en la Paz... El licor de la chicha —zumo de maíz fermentado, de sabor fresco y dulzón— va nublando el entendimiento y haciendo aun más rígidos los pasos de los indios que danzan y danzan infatigables en torno al Niño Dios, mudo también, inmóvil, inaccesible aún tan cercano, tal vez consciente inconscientemente de su tremendo papel... (pp. 186).

Sin embargo, este festejo dista del granadino en tanto no supone el mismo tipo de celebración. Esta segunda Nochebuena queda marcada por la durezas gestuales de los rostros inexpresivos, aún en la danza: “Cosa extraña, no ríen al bailar; sus caras permanecen con la misma expresión de siempre, o mejor dicho, sin ninguna expresión, apretados los labios, fijos los ojos” (p. 186).

Paulatinamente aparece, entonces, la diferencia en las concepciones y reapropiaciones del rito, un movimiento de transculturación religiosa que incrusta en el culto occidental la cosmovisión de los andes indígenas, como una lucha que, aunque subrepticia, mantiene vivas las tensiones del choque cultural:

Un sacerdote mestizo traza la cruz sobre las redes y las gotea con el hisopo de agua bendita. Ellos creen que esta bendición atraerá miradas de peces a sus redes en estos días de Pascua, y creen también que uno de ellos, el elegido por Dios, habrá de pescar en la suya el gran Sol de Oro hundido por los Incas en las profundidades del lago, para que no cayera en poder del Conquistador (p. 187).

Y es que queda en evidencia “[...] la opresión simbólica de la cultura ‘blanca’, hegemónica, autoinstituida en universal” (Femenías, 2008: 219), por la cual las culturas dominadas deben enmascarar sus prácticas de identificación tras una aparente actitud de obediencia sumisa. Tal puede advertirse en la arquitectura, descrita por la enunciativa a partir de sus contrastes:

Altarec barrococ doradoc al fuegoc, incrustadoc de espejoc, de plata, de cuarzo, de madreperla... Santoc oscuroc, martirioc

anónimos, cariátides semipaganas, de pechos desnudos sosteniendo las cornisas... (Femenías, 2008:188).

Aquí veo [...] un extraño retrato de la reina doña Margarita de Austria [...] Creo que [...] es la malograda esposa de Felipe III [...] A pesar de la inscripción latina, la obra debe ser de artista indígena, porque la rubia doña Margarita aparece con unos pómulos salientes y una mandíbula en triángulo, que le dan mucha semejanza con la mujer india [...] De todos modos, la cabeza tallada en la piedra asoma gallardamente por entre la rígida gola de encaje... (Femenías, 2008:184).

De esta manera, la identidad se manifiesta como “una práctica articuladora: un proceso de subjetividad que se deshace y rehace mediante identificaciones tácticas con diferentes ‘posiciones de sujeto’ móviles y cambiantes” (Richard, 2002: 100).

Si nos detenemos en la forma en que estos hechos son percibidos y expresados, resulta necesario notar cómo en la enunciación se pasa de un tono descriptivo a uno eminentemente axiológico, que señala la diferencia cultural en términos deficitarios respecto de una “norma”. En la cita precedente, expresiones como “malograda” y el contraste que se advierte entre la descripción del rostro casi indígena de la figura de la reina y su gallardía (explicitado por el conector “de todos modos”, con valor de oposición) muestran cómo la discursividad puede señalar “muy generalmente en el nivel no-consciente, [la] naturalización [de las representaciones sociales]” (Palermo, 2006: 248) y, a la vez, posibilitan leer en estas líneas el funcionamiento de lo que Patricio Noboa Viñán denominó *matriz colonial*. Ésta, según su propia definición

[...] aparece como un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y está directamente relacionada con las estructuras de poder. Se constituye a sí misma como el instrumento orientador de la colonialidad del poder y del poder de la colonialidad, desde supuestos epistemológicos e interpretaciones históricas que reafirman el dogma de las concepciones lineales del progreso universal y de un imaginario de desarrollo construido básicamente teniendo como referente a Europa [...]

Podemos entenderlo también como un mecanismo ideológico jerarquizador: en el ámbito social desde los ejes de clase, raza, género, lengua y religión (Noboa Viñán, 2005: 15).

Respecto de las figuraciones de mujer, cabe advertir cómo, en este poema, son acentuados los rasgos fisonómicos aborígenes, cuyas referencias construyen una red de significaciones relacionadas con los semas de la fealdad, como características intrínsecas a estas féminas:

Una mujer india me alarga una muñeca de trapo toscamente fabricada por ella misma: El pelo es un pedazo de piel de llama, y los ojos dos botones de zapato.

-“Para su hijita, señora blanca, para su hijita”

Le he comprado la fea muñeca que no querría llevar ningún Rey Mago... La muñeca se parece a la india que la hizo, es también como ella, oscura y silenciosa (Noboa Viñán, 2005:184).

Por otra parte, nótese que aparecen rodeadas de un cúmulo de objetos disímiles destinados al comercio, que subrayan aún más la percepción deformada:

Una mujer india amamanta a su hijo [...] La mujer se levanta, recoge su atado de ropas sucias e interrumpe el sueño del niño indio. [...] En su bulto de ropas tiene también patatas amargas [...] Tiene también botellas vacías de vidrios de colores, invento blanco muy apreciado por los indios, y tiene estaño en barras, y manojos de ramas de pino [...] Todo eso lo riega en el suelo, y se sienta encima como una flor monstruosa (Noboa Viñán, 2005:183).

Así es como, en la estampa loynaciana que aquí nos ocupa, cabe atender no sólo a las consideraciones físicas (biológicas) y culturales que delimitan la figura de la mujer pacheña bajo el semá de la fealdad y tosqueidad (cuestión que, además de remitir a un paradigma occidental de lo bello, expresa una fuerte adhesión a la matriz colonial, que sustenta la subalternización del otro/aborigen a través de múltiples justificaciones, entre ellas la descalificación estética y moral); sino también a los ecos que convoca la controversia colonial del indio como “bárbaro” y , a la vez, “buen salvaje”.

En este sentido, cabe recordar que la posibilidad de “seres puros e inocentes”, perfectamente moldeables al culto católico y, por tanto, redimibles, es incluso anterior al debate filosófico que suscitó, entre otros, Bartolomé de las Casas. Se asienta ya en las mitologías que pintaban, en latitudes identificables con tierras americanas, el paraíso perdido. Sin embargo, “el *indio* fue salvaje o bárbaro según convenía a los intereses ideológicos y a la tranquilidad de conciencias de los conquistadores” (Leetoy, 2009: 149), con lo cual esa figura ambivalente

fue internalizándose en las prácticas y sus discursos: “La inocente y amigable gente en sus hamacas, podía también ser excesivamente mal avenida y hostil. Vivir siendo cercanos a la naturaleza significaba que no tenían una cultura desarrollada – y eran por lo tanto incivilizados” (Hall, 1992: 28).

De esa forma, en la época de la conquista “el indígena en América era el ser puro y el demoníaco al mismo tiempo, y esa dicotomía lo vendría a estigmatizar en los cinco siglos subsecuentes” (Leetoy, 2009: 4). En el texto de Loynaz, aflora la figura del “buen salvaje” cuando la voz enunciativa, ubicada hasta el momento en un lugar de superioridad que le permitía imprimir en su mirada una serie de filtros axiológicos, invierte sus consideraciones al estimar su propia superficialidad respecto de la trascendencia religiosa de una mujer “india”:

Sentada en el suelo, sobre su atado de ropas y frente al altar de la Virgen, una mujer india llora desolada. Por momentos se enjuga el llanto con el pañuelo amarillo de muchos sudores y habla entonces con la Virgen, le dice algo en su idioma ketchua, cargado a la garganta (pp. 188).

Quisiera consolarla de alguna manera, y no me atrevo... Tengo en la mano unos soles de oro, pero cómo voy a dar dinero a quien puede conversar con la Virgen, a quien es tal vez, en medio de su llanto y de su miseria, más rica que yo... (pp. 188).

El mundo espiritual y religioso al que esa “india” puede amoldarse y respecto del cual se subyuga mansamente, pareciera por momentos trastocar la jerarquía hasta aquí marcada por el color de la piel, la fisonomía, el orden cultural y el poderío económico occidental (el sistema de representación que constituye el discurso de la raza, para Hall); sin embargo, continúa siendo un elemento de subordinación para los pueblos conquistados. Tal como afirma Salvador Leetoy: “Como buen salvaje o como bárbaro, cualquiera de los dos discursos sirvió [sirve aún, podríamos agregar] como estrategia de dominación, [realizada] por medio de las dinámicas de subjetivación y representación” (2009: 156).

Y como una metáfora del poderío occidental sobre el indígena, pese a la aparente inversión de la jerarquía, indicada por el conector adversativo, una estampa arquitectónica demuestra el lugar que va ocupando cada uno de los actores en la escena de América: “Sobre el alero de un tejado está posada la estrella del Prefecto. Estrella española hecha con oro de la Conquista, *pero* esta noche un niño indio ha sido Dios” (pp. 187; énfasis agregado).

Vale decir que, a diferencia de lo que sucede con las expresiones culturales “carnavalizadas”⁸, en las que ocurre una efectiva subversión del orden dominante, en los ritos religiosos “transculturados”, el sistema hegemónico se mantiene, pese a que pareciera revalorizarse el componente “otro” mediante la participación en lugares protagónicos de la representación religiosa. Este supuesto “incluir”, entonces, termina siendo otra estrategia de dominación.

Luego de este breve recorrido por un poema doble de 1945, ha sido posible advertir cómo mujeres —moras y andinas—, marcadas por la historia plurifacética de la dominación española adquieren rostro, cuerpo y materialidad en la escritura de Dulce María Loynaz, pero sólo cuando el descentramiento de la mirada es posible gracias al extrañamiento geocultural que le imprimen los viajes por tierras *lejanas*. En ese proceso de constante reposicionamiento de las imágenes identitarias, el yo lírico que se delinea en este poema “marca” lo diferente, estigmatizando y estereotipándolo, desde un discurso que, como un sello indeleble, únicamente permite atisbos de la diferencia. De esta forma, la fuerza de la red axiológica del discurso de “Occidente” y el “Resto” funciona en la escritura loynaciana como la referencia impostergable, hablándonos de las luchas por el poder simbólico que se transcriben en las producciones estéticas y que circulan reafirmando lógicas que no podemos dejar de desmontar.

BIBLIOGRAFÍA

- Arán, Pampa 2006 “Cultura carnavalizada” en Pampa Arán (ed.) *Nuevo Diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín* (Córdoba: Ferreyra Editor).
- Araujo, Nara 1997 *El alfiler y la mariposa. Género, voz y escritura en Cuba y el Caribe* (La Habana: Editorial Letras cubanas) : 77-83.
- Barnet, Miguel 1993 “Dulce María” en *Antrophos. Revista de documentación científica de la cultura*. (151): 25-27.
- Barei, Silvia 2008 “Pensar la cultura: perspectivas retóricas” en *Pensar la cultura I. Perspectivas retóricas* (Córdoba) Grupo de estudios de retórica : 9-25.

8 Tomamos el término de la teoría del polifacético intelectual ruso Mijaíl Bajtín, quien estudió las expresiones del carnaval como fenómenos que universalmente rompen el dogmatismo desde la crítica, la risa y la parodia. En los géneros del carnaval, Bajtín apreciaba “la celebración de lo otro, de lo alternativo, la posibilidad de una rasgadura en el tejido social por donde aflora la contradicción, el relativismo, la polifonía que la lengua oficial intenta controlar” (Arán, 2006: 81).

- Capote Cruz, Zaida 2008 “Eros y emancipación: ejes del feminismo cubano” en *Actas del Coloquio Mujer y género: a 25 años de la fundación del PIEM*. México.
- Femenías, María Luisa 2007 *El género del multiculturalismo* (Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Hall, Stuart 2010 [2000] “La cuestión multicultural en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 1992 “The Rest and the West: Discourse and Power“. En: Stuart Hall and Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. pp. 275-332. London: Polity Press.
- _____ 2010 [1997] “El espectáculo del ‘Otro’” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1997b] “El trabajo de la representación” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1992] “La cuestión de la identidad cultural” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1990] “Identidad cultural y diáspora” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).
- _____ 2010 [1985] “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).
- Leetoy, Salvador 2009 “Las justificaciones de la guerra de Conquista a través de la mitología del Otro. Las dicotomías del Buen Salvaje y el Bárbaro en crónicas de los siglos XVI y XVII”. *Redes.com, Revista de Estudios para el desarrollo social de la comunicación* (6): 145-158.

Loynaz, Dulce María 1993 *Poesía completa* (La Habana: Editorial Letras cubanas).

Noboa, Patricio 2005 “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad” en Catherine Walsh (ed.) *Pensamiento crítico y matriz colonial. Reflexiones latinoamericanas* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar).

Palermo, Zulma 2006 “Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización” en *Cuerpos de mujer. Representación simbólica y crítica cultural* (Córdoba: Ferreira Editor) : 237-265.

_____ 2009 “De la colonización del género: lugar social del decir” en *Itinerarios* (10): 193-204.

Richard, Nelly 2002 “Género” en Carlos Altamirano (ed.) *Términos críticos de Sociología de la cultura* (Buenos Aires: Paidós) : 95-101.

SOBRE LOS AUTORES

Aymar  Barés

Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Especialista en Abordaje Integral de Problemáticas Sociales en el ámbito Comunitario, UN de Lanús. Diplomada en Educación, Imágenes y Medios, FLACSO. Becaria tipo I CONICET en el Instituto IIDyPca, Bariloche. Doctoranda en Comunicación. Trabaja la problemática de las trayectorias de los jóvenes de zonas rurales: discursos preformativos y agencia. Docente de nivel medio y terciario en el área de Comunicación. Sus líneas de interés son: juventud, ruralidad, pueblos originarios, identidad, territorio; agencia y estructura; discursividades y estudios culturales.

María Victoria Bourdieu

Licenciada en Comunicación y Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social de Argentina. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación y de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual. Desarrolla investigaciones y análisis relacionados con productos audiovisuales en diversos medios masivos. Algunas de sus publicaciones son: *Pasión, hero simo e identidades colectivas. Un recorrido por los últimos veinticinco años de la telenovela argentina*, en el marco de la *Colección 25 años, 25 autores*,

co-editada por la Biblioteca Nacional y la Universidad Nacional de General Sarmiento; "Aproximación al análisis de la construcción de realidad en los videojuegos en red", en Cabello Roxana (comp.) *Ciberjuegos. Escritos sobre usos y representaciones de los juegos en red*; "Máscaras y totalitarismo. Una mirada actual sobre Ser o no ser de Ernst Lubitsch", en Block de Behar, L. y Rinesi, E. (eds.), *Cine y totalitarismo*.

Geny Gonzales Castaño

Antropóloga por la Universidad del Cauca, Colombia. Estudiante de Maestría en Ciencias del Lenguaje, Université Lumière Lyon 2. Investigadora Grupo de Estudios Lingüísticos Pedagógicos y Socioculturales del Suroccidente Colombiano-GELPS, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Sus líneas de interés son: descripción, tipología y variación lingüística, didáctica y enseñanza de lenguas indígenas como segunda lengua, políticas públicas de educación bilingüe e intercultural, procesos de planificación y revitalización lingüística.

Cristian Jiménez Molina

Licenciado en Filosofía y Sociología. Licenciado en Artes Visuales. Magister en Estudios Latinoamericanos con Mención en Pensamiento Latinoamericano. Ha trazado un recorrido intelectual disidente por los territorios de la filosofía y las artes. Su trabajo se posiciona en las hendiduras disciplinarias que conjugan/distancian a las humanidades y las ciencias sociales, siempre privilegiando un abordaje crítico que devela a la cultura y sus disputas internas. Artista, docente, investigador y gestor cultural. En la actualidad se interesa por una línea de investigación que involucra los aportes del pensamiento de Stuart Hall en diversas posibilidades de reinterpretación de la modernidad eurocentrada.

Roxana Juárez

Profesora en Letras. Docente en la Cátedra Introducción a la Literatura, Universidad Nacional de Salta, Argentina. Estudiante de la Maestría en Estudios Literarios, UNSa. Profesora en escuelas de educación media y terciaria. Sus líneas de interés son las geopolíticas del conocimiento, la perspectiva decolonial y el feminismo latinoamericano como directrices de lectura para la producción literaria de Latinoamérica.

Fabiana Nahuelquir

Profesora y Licenciada en Historia por la UN de la Patagonia San Juan Bosco, Comodoro Rivadavia, Argentina. Doctoranda en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional del Comahue en S.C. de Bariloche. Investiga de qué modo las prácticas de familiarización y memoria social han operado

en la creación de sentidos de pertenencias comunitarios en la gente de Sayhueque. En su investigación cobra relevancia cómo las prácticas de los grupos indígenas tensionan las políticas de estructuración hegemónicas después del genocidio perpetrado por la "Campaña al Desierto". Este trabajo se inscribe en el área de estudio de la antropología histórica, específicamente memoria, parentesco y políticas de radicación de comunidades indígenas en la Patagonia.

Mónica Navarro Vásquez

Comunicadora Social con mención en Desarrollo por la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba. Magíster en Educación Intercultural y Bilingüe del PROEIB Andes en la Universidad Mayor de San Simón. Investigadora pre-doctoral por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Desarrolla su investigación en el ámbito de la socio-antropología de la educación superior de miembros de pueblos indígenas originarios campesinos de Bolivia. Ha sido coordinadora de proyectos de educación intercultural y bilingüe, docente universitaria del área de investigación y asesora del Consejo Educativo de la Nación Quechua. Sus publicaciones son resultado de investigaciones etnográficas realizadas en colaboración con investigadores locales. Elaboró propuestas metodológicas para la educación quechua en el ámbito del currículo escolar diversificado. Su interés es identificar las nuevas estrategias de diferenciación social y explicar las etnicidades urbanas en relación con sus coyunturas. También se interesa por las estrategias metodológicas para dar lugar a las epistemes silenciadas.

Natalia Quiceno Toro

Antropóloga. Magíster en Ciencia Política. Doctoranda del programa de Antropología social del Museo Nacional en Rio de Janeiro. Es investigadora asociada al Grupo Cultura, Violencia y Territorio del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia en Colombia. Su trabajo de investigación está concentrado en las experiencias en torno a la migración forzada, la memoria y las lecturas del conflicto armado en Colombia desde una perspectiva etnográfica. Actualmente desarrolla un trabajo de investigación con comunidades negras en la región del Medio Atrato Chocoano, en el Pacífico colombiano.

Eduardo Restrepo

Profesor, Departamento de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana en Bogotá. Coordinador del Grupo de Investigación de Estudios Culturales y del Centro de Estudios Afrodescendientes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana. Miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano Raíz-AL y de la Red de Antropolo-

gías en el Mundo. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran los libros: *Etnización de la negridad: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia* (Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos-Editorial Universidad del Cauca, 2013); *Antropología y estudios culturales* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores); *Intervenciones en teoría cultural* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012). Sus líneas de interés son: la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, antropologías del mundo, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano.

María Elisena Sánchez Román

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México. Maestra en Educación, por la Universidad Virtual del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, UV-ITESM, México. Maestra en Estudios Humanísticos con especialidad en Historia, también por la UV-ITESM. Doctoranda en Construcción y representación de las identidades culturales en la Universitat de Barcelona. Profesora de Tiempo Completo en el programa de Comunicación Intercultural de la Universidad Intercultural de Chiapas, México. Se interesa por el estudio de la representación de las identidades culturales en el cine y la literatura, sobretodo en el género fantástico y de ciencia ficción; los discursos sobre la interculturalidad en Latinoamérica; la memoria histórica en las culturas de Chiapas; la promoción de la lectura entre niños y jóvenes; el diseño curricular y la producción de material didáctico.

Valentina Stella

Licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación Sociocultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET. Se desempeña como docente en la Escuela de Estudios Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Sus líneas de investigación giran en torno al análisis de los procesos de relacionalidad (parentesco, alianzas, vecindades u otro tipo de lazos particulares) que permiten hablar no sólo de comunidades mapuche-tehuelche en espacios urbanos sino también de sus vinculaciones mutuas en la costa de la provincia de Chubut, Argentina. Su investigación aspira a poner en contexto histórico las alianzas, las afinidades políticas y los intereses divergentes teniendo en cuenta la memoria social sobre los procesos de formación de los grupos que hoy confluyen en redes regionales de militancia.

Nélida Beatriz Zubillaga

Profesora de Filosofía, Psicología y Pedagogía. Profesora de Yoga y Ayurveda. Artista Plástica. Maestranda en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones y estudiante de la Diplomatura Superior en Estudios Culturales en CLACSO. Se desempeña como Profesora en la Universidad Autónoma de Entre Ríos en la cátedra Epistemología y en el área de Humanidades en institutos de formación terciaria. Colaboró en propuestas de transformación curricular en filosofía y ha estado a cargo de talleres de formación para docentes de filosofía de nivel medio. Coordina un taller de filosofía con niños en sede del sindicato docente de Entre Ríos, AGMER Paraná. Sus áreas de interés académico son las epistemologías del sur, los conocimientos subalternizados, la filosofía indígena, la filosofía con niños, la política y el arte.

