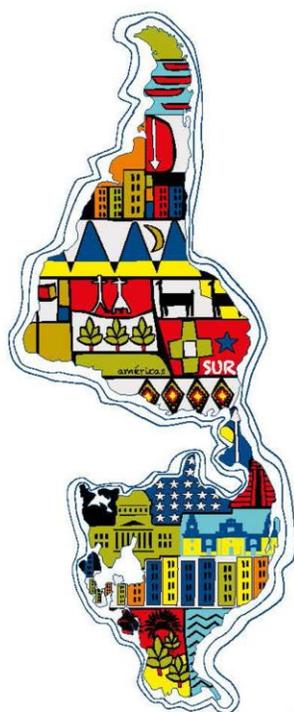




UNIVERSIDAD
DE SANTIAGO
DE CHILE

ESTUDIOS AVANZADOS



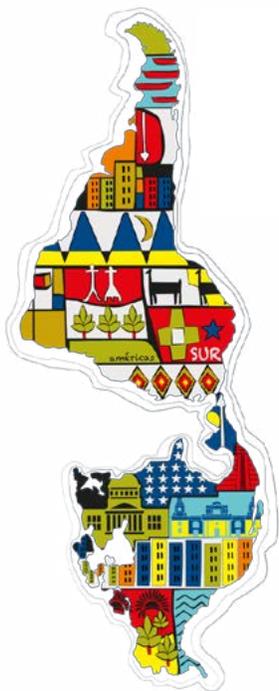
EstuDAV
Revista Estudios Avanzados

IDEA



Fotografía: Myriam Perret

Instituto de Estudios Avanzados - IDEA
Vicerrectoría Académica



“Cotidianías” en América Latina actual: conceptos, géneros, contrastes

“Cotidianies” in Latin America: Concepts, Genres, Contrasts

Eduardo Devés

Eduardo Devés

Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile

ORCID 0000-0001-6007-9812, eduardo.deves@usach.cl

Recibido: 24/10/20 · Aceptado: 08/02/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

El presente trabajo se ocupa de la aparición y consolidación de nuevas expresiones eidéticas en la realidad contemporánea. De este modo, se estudia un conjunto de “ismos” que pueden ser agrupados en la noción “cotidianía”, género (o especie) eidético que se distingue de ideologías, sistemas filosóficos, paradigmas científicos e “ideoglobías”, entre otros. Así, para dar cuenta de las “cotidianías”, se muestran tres casos de “purificación de la vida personal-cotidiana” presentes a comienzos del siglo XXI, describiendo sus nociones fundamentales, buscando similitudes y diferencias. La hipótesis a desarrollar consiste en que las cotidianías son expresiones eidéticas cuyo sentido se realiza en la posibilidad de mejorar la existencia en su dimensión cotidiana, asumiendo que ello es posible en el marco de lo individual, haciendo escasas o nulas referencias a la realidad socio-económico-política, aunque sin descartar dimensiones colectivas o comunitarias. Debe agregarse que la noción “mejorar la existencia” tiene en las cotidianías un sentido eminentemente psíquico-corporal, no económico, de ascenso social, ni menos de hegemonía —aunque todo ello tampoco se excluye, por principio—. Se argumenta además sobre la necesidad de abrir los estudios de las ideas hacia expresiones de lo eidético, poco consideradas por la comunidad de quienes estudian estos asuntos.

Palabras clave: cotidianías, ideologías, “fútbolismo”, “jardinerismo”, ecosistema intelectual.

Abstract

This work deals with the emergence and consolidation of new eidetic expressions in contemporary reality. Thus, a set of “isms” that can be grouped into the “cotidiany” notion are studied. Cotidiany is an eidetic genre (or species) that distinguishes itself from ideologies, philosophical systems, scientific paradigms, and “ideoglobies”, among many others. To account for “cotidianies”, three cases of “purification of personal-daily life” present at the beginning of the 21st century are shown, describing their fundamental notions, and looking for similarities and differences. The hypothesis developed is that cotidianies are eidetic expressions whose meaning is achieved in the possibility of improving existence in its daily dimension, assuming that this is possible in the context of the individual, making few or no references to the socio-economic-political reality, but without ruling out collective or community dimensions. It should be added that the notion “improving existence” has in cotidianies an eminently psychic-bodily sense, non-economic, non-social rise, nor of hegemony—although all those matters are not excluded in principle—. It also argues about the need to open up studies of ideas into expressions of the eidetic, since these expressions are very little considered by the community of those who study these topics.

Keywords: cotidianies, ideologies, “footballism”, “gardenism”, intellectual ecosystem.

Formulación del problema

Es frecuente en los estudios de las ideas en América Latina —y en primer lugar como herencia de lo recibido por parte del quehacer europeo— encontrar palabras como filosofía, intelectual, ideología, historia, sociedad, autoconciencia, clase, modernidad, positivismo, siglo xx, género, neoliberalismo, ilustración, populismo, Estado, dependencia, entre muchas otras, que incluso han llegado a caracterizar este quehacer. Mas existe otro léxico, para formular las “cotidianas” como género eidético diferente: meditación, cuerpo, estrés, cintura, pasarlo bien, espiritualidad, relajación, respiración, danza, diversión, juego, sanación, entretenimiento, desintoxicación, purificación espiritual, piernas, y muchas más. Así, resulta patente la presencia de múltiples discursos que intentan fundamentar teóricamente un conjunto de actividades, algunas de las cuales se practican desde hace bastante tiempo y que frecuentemente se agrupan en nociones como hobbies, deportes, pasatiempos e incluso terapias. Las actividades no son nuevas; lo que interesa en nuestro caso es la elaboración de discursos que fundamentan dichas prácticas, otorgándoles estatus y sentidos que antes carecían. Tales discursos, que han proliferado enormemente, han sido escasamente abordados por los estudios de las ideas. En el presente trabajo se agruparán bajo la denominación “cotidianas”.

El interés por estudiarlos puede fundarse, al menos, en cuatro razones: la primera y más importante, es contribuir a superar un déficit de conceptualización. Este déficit se manifiesta en variadas formas. Una de las más importantes se observa en la equivocidad de la noción “ideología-ideológico” (Freeden, 2013) como sinónimo de “relativo a las ideas” o lo que se denomina en la actualidad lo “eidético”,¹ además de su significación como “pensamiento político” (Devés y Kozel, 2018), que es la más propia, y “falsa conciencia”. La indeterminación conceptual conduce a confusiones, debido que, a partir del estudio de un caso en particular, se pretende obtener resultados para toda especie eidética posible. Por otro lado, dado que la palabra ideología suena muy extemporánea para tiempos remotos o para expresiones eidéticas muy baja o nulamente occidentalizadas, como las de pueblos indígenas, por ejemplo, entonces se les silencia como no existentes. La segunda, porque tradicionalmente los estudios de las ideas se han focalizado en aquello que atañe a las polis, en tanto se ocupe de pensamiento social, educacional,

económico e internacional, entre otros, olvidando las cotidianas y otros géneros eidéticos, cosa que incidió, por lo demás, en la dificultad histórica para “ver” el pensamiento femenino, que enfatizaba en lo personal, lo domestico-privado-íntimo, más que en lo “político”.² La tercera, porque en sociedades con alto crecimiento de la educación superior —teniendo en cuenta que entre 1970 y 2015 la matrícula en educación superior en la región se multiplicó por 12 o 13 aproximadamente (Brunner, 2016: 103)—, los procesos de despolitización³ desde hace ya unos cincuenta años, la irrupción de las mujeres en la vida estudiantil y laboral, fuera del hogar y del quehacer doméstico, han favorecido la aparición y diferenciación de terrenos para instalar y desarrollar diversas expresiones eidéticas, permitiendo un espacio mayor para el desarrollo de las cotidianas y la conversación entre estas, de lo cual es necesario hacerse cargo, si no se quiere permanecer de espaldas a la realidad. Al respecto debe agregarse, por lo demás, que la inmensa “eido-diversidad” no se deja atrapar estudiando solo el pensamiento de grandes figuras como Gabriela Mistral, Gilberto Freyre, Arturo Roig o José Martí. Y finalmente, porque la descripción de esta entidad eidética permite explicar de forma más precisa el cambio y la circulación de ideas, así como su relación con aspectos no eidéticos, además de facilitar la formulación una agenda de renovación para los estudios eidéticos regionales.

Desde los estudios eidéticos escasamente se han estudiado tales cotidianas, aunque desde otras especialidades sí se han abordado más a fondo, sea en su dimensión práctica o en su dimensión teórica, que es la que interesa en este trabajo. Son numerosos los estudios que abordan las tendencias de pensamiento que nutren los discursos “cotidianistas” o “cotidiológicos”: saberes *psi*, saberes médicos, autoayuda, orientales y ecológicos, entre otros, poniéndolos en conexión con las prácticas cotidianas, aunque sin definir una clase eidética.

La historiografía de la cultura se ha ocupado de los discursos *psi* (Ruperthus y Lévi, 2017), de los discursos médicos, psicológicos y psiquiátricos (Viotti, 2018;

1 Al respecto, otras investigaciones prefieren el concepto “ideacional” (Blyth, 1997).

2 A este respecto, debe recordarse que hasta comienzos del siglo xx los estudios sobre las ideas en América Latina no mencionaban mujeres. Para esto vale la pena revisar toda la colección Tierra Firme del Fondo de Cultura Económica, donde se publicaron estudios para numerosos países de la región, como obras fundacionales de este campo en general.

3 Este asunto puede conectarse, por otra parte, con la amplísima discusión sobre el “fin de los meta-relatos” y “colonización del mundo de la vida”.

D'Angelo, 2014 y 2016) que constituyen algunas de las bases de las cotidianías. Dichos trabajos se aproximan al problema de la articulación entre discursos científicos y discursos espiritualistas presentes en las terapias alternativas. Respecto a estudios sobre la literatura de autoayuda, clave en numerosas cotidianías —y quizás la más importante de todas, como aportadora de conceptos y perspectivas—, existen también trabajos recientes (Peredo, 2012; Papalini, 2013), junto a estudios que provienen de la sociología de las religiones en América Latina (Viotti, 2011 y 2018; Semán y Viotti, 2015), asociándose a la masificación de la diversidad de manifestaciones religiosas en la región (Parker, 2005). Otra de las entradas posibles ha sido impulsada por estudios focalizados en pensamientos de raíz asiática, que han inspirado yoguismos y meditacionismos, con variadas manifestaciones, al menos desde 1900 en adelante y a

lo largo de todo el siglo xx (Vicuña, 2006; Devés, 2020; Devés y Melgar, 2005). Estas articulaciones son particularmente interesantes, pues explicitan la variedad de procedencias de los elementos que componen algunos relatos de las cotidianías que no se definen precisamente por pertenecer a un mismo linaje eidético (Rose, 2003) sino por ser capaces de desenvolverse, proliferar e hibridarse en nuevos terrenos disponibles, componiendo discursos que se renuevan rápidamente. En tal sentido, la noción “cotidianía” pretende operar como una clasificación que corresponde a la presencia de un tipo de entidades eidéticas en determinados ecosistemas intelectuales y no por su pertenencia a un mismo linaje.⁴

4 En particular, sobre el “fútbolismo” véase a Piña (2020); sobre “jardinerismo”, Saldías (2011) y sobre “yoguismo” D'Angelo (2016 y 2014).

Objetivos, hipótesis, axiomas y ecosistemas intelectuales

El objetivo de este trabajo consiste en elaborar una caracterización de las cotidianías como expresiones eidéticas diferenciadas, para lo cual se abordan tres casos presentes a comienzos del siglo XXI, fútbolismo, jardinerismo y yoguismo, describiendo sus nociones fundamentales y buscando similitudes y diferencias. La hipótesis general apunta a interrogarse sobre las cotidianías como expresiones eidéticas, cuyo sentido efectúa en la posibilidad de mejorar la existencia en su dimensión cotidiana. Debe agregarse que la noción “mejorar la existencia” tiene aquí un sentido eminentemente psíquico, corporal e individual, o de pequeños grupos, sin apuntar a una dimensión política estructural.

A lo señalado debe agregarse —si bien esta premisa no se intentará probar en el presente trabajo— que las cotidianías han proliferado y diversificado en relación a numerosos factores que han contribuido a perfilar los terrenos⁵ donde han echado raíces. Algunos de estos factores son: el aumento de los años de educación formal y el enorme crecimiento de sectores

con educación superior; los procesos de desideologización-despolitización; el ingreso masivo de mujeres en la educación primaria, secundaria y terciaria; el quehacer laboral remunerado y la baja en las tasas de maternidad; la convicción socioculturalmente aceptada en las generaciones de 1960's hacia adelante, donde es posible enamorarse y reinventar la existencia más de una vez y hasta edades mayores; la pérdida relativa, en los imaginarios, de la importancia del aparato de Estado como proveedor de bienestar, asumiéndose que los grados de bienestar provienen de logros personales más que institucionales;⁶ el desarrollo de una preocupación mayor, a nivel masivo, por la individualidad, la apariencia, el cuerpo, la imagen que se proyecta. Sin

6 No corresponde ocuparse del tema detalle, pero incluso es posible, con este marco, entender en buena medida el boom del pentecostalismo. Si en un momento la religión fue el opio del pueblo y la política sería la gestión de sí mismos como seres humanos autónomos, en la actualidad ello se ha revertido parcialmente, interpretándose el estatismo como opio y la religión pentecostal como autogestión de la existencia, afirmada en la eida: “si crees en ti, todo lo podrás lograr” (debo esta idea a Christian Álvarez R.). En tres niveles: por la renovación de redes de apoyo, que permitiendo nuevos contactos posibilitan mejorar la existencia; por la renovación y superación personal, abandonando “vicios” como la desidia, el alcoholismo y la violencia en el hogar; por la supuesta relación personal con las divinidades, que haría depender el destino personal de un nuevo pacto en el cual cada individuo estaría en condiciones de realizar, sin estar supeditado a la mediación de las jerarquías clericales católicas, identificadas con las oligarquías. Por otra parte, la experiencia pentecostal y el movimiento pentecostal son demasiado amplios para restringirlos en unas pocas consideraciones y ciertamente se encuentran expresiones ambivalentes como la “la paradoja entre el individualismo y la negación del mundo, junto con el rasgo fuertemente comunitario y con ello, de aprobación del mundo en sus términos” (esta última precisión es un aporte de una de las personas que ha realizado la evaluación ciega de este trabajo).

5 Para explicitar un aspecto relevante: entre los sectores con educación universitaria la convicción en las posibilidades de gestionar el propio destino es notoriamente más alta que entre sectores analfabetos. La constatación no apunta a alguna esencialidad. Para complementar a este respecto, sugiere Christian Álvarez que las cotidianías podrían prosperar específicamente por-en el vacío existente, debido a la hostilidad del entorno para el nacimiento y propagación de expresiones eidéticas de alcance colectivo, como ideologías o teologías. Dicho en otras palabras, estaría produciéndose la consolidación de un orden que se instala como “sentido común”, ante el cual ya no vale la pena el cuestionamiento. Una especie de “hegemonía negativa y materialista”, a diferencia de épocas teocéntricas. Estos y otros aportes derivan —como se explicita nuestra primera nota al pie— de intercambios de ideas, no de textos publicados. Así, simplemente se deja constancia al respecto.

descontar factores como la existencia de una sociedad de consumo, capas medias extendidas, tiempo libre y democracia, que parecen condiciones necesarias para la masificación de las prácticas cotidianas. Es más,

la existencia de las cotidianías indica el estado en que se encuentran otras entidades eidéticas, ya sea de fragmentación, debilitamiento u olvido.

Definiciones y disnes necesarias

Las cotidianías son expresiones eidéticas que aspiran a fundamentar un quehacer por el cual se adquiere una vida buena o mejor, en dimensiones físicas y psíquicas por parte de quienes lo practiquen, de modo inmediato. Un bienestar focalizado en una dimensión particular de la existencia, si bien conllevaría algunas proyecciones hacia personas cercanas, sobre las que debería repercutir de manera indirecta. Estas expresiones eidéticas no pretenden dar sentido a la totalidad de la existencia personal, ni menos de toda la sociedad, y por ello no se proponen cambiar las estructuras, ni menos convencer a la humanidad de sus beneficios. En consecuencia, proliferan inspirando (dando sentido a) ámbitos de la cotidianidad personal o de pequeñas agrupaciones de personas con lazos estrechos. Es decir, no tienen como referente necesario la polis-Estado-nación, ni el espacio mundial, aunque tampoco lo descartan ni descalifican (Devés y Kozel, 2018). “Cotidianías”, “ideologías”, “pan-ismos” e “ideoglobías”,⁷ además de otras expresiones eidéticas, suponen la noción de una existencia mejor que la vivida, aunque en planos diversos: privado, público nacional, público global.

Las cotidianías enfatizan lo privado, lo diferente de la polis, no la colectividad, reivindicando espacios para la individualidad, para encontrarse consigo misma y consigo mismo, para desintoxicarse, para hacerse mejor, para estar bien en su piel. Así se acercan a la definición que ofrece Vanina Papalini para la autoayuda, que es un discurso que traspasa las cotidianías:

Ofrece una técnica para la resolución de problemas. En ella [la autoayuda] hay una promesa condicionada: si el lector sigue el camino prefigurado, conseguirá bienestar en su vida. La autoayuda trata la dimensión subjetiva como fundamento de un cambio vital individual, orientado a una finalidad específica. (Papalini, 2013: 164)

En todo caso, si hay colectividad se refieren a las pequeñas agrupaciones: parejas afectivas, familia, amistades

íntimas, compañeras y compañeros en el trabajo cotidiano. Es decir, colectivos pequeños de lazos muy frecuentes. Para entenderlo más claramente, podemos aludir a los silencios. En las cotidianías, las palabras sociedad, colectividad, país, nación, política, economía nacional, relaciones internacionales, no existen a nivel de proyecto y, si aparecen, lo hacen a modo de generadoras de tensiones, de las cuales las prácticas inspiradas por estas cotidianías nos mejorarían. Por su parte, los enemigos no son sectores sociales, clases, políticas o medidas económicas, sino malos hábitos o situaciones: vida sedentaria, alimentación nociva y estrés. Ahora bien, aunque una cotidianía no pueda imaginarse por sí sola como un proyecto de sociedad-política y ni siquiera como el principal componente de un proyecto, y esto es lo que le otorga carácter a esta clase de expresiones eidéticas, sí puede articularse en torno a proyectos de sociedad y de globalidad.

Las cotidianías, en tanto que expresiones eidéticas, se desarrollan (y no aparecen por primera vez) de modo preferente, entre sectores sociales que se hacen sensibles a la noción de mejorar la existencia o la calidad de vida en el ámbito cotidiano-personal. La propuesta de este tipo de expresiones eidéticas apunta a diferenciar el quehacer cotidiánico de otras dimensiones de la existencia, sobre las cuales debe influir sin suplantarlo. Dicho tipo de discursos hace la diferencia entre momentos de la existencia, diferenciando este género de un quehacer profesional que envolvería toda la jornada y que produciría el sustento, como se verá en múltiples intervenciones de sus voceras y voceros. No se hace taichi, yoga, fútbol, cultura física, meditación trascendental o jardinería todo el día, sino unas horas, algunos días por semana, en un momento de la jornada diaria o semanal, sin exclusión de momentos más extensos e intensos en alguna ocasión semanal, mensual o anual. Las cotidianías operan entonces como formulaciones para una vida mejor en los recodos de la existencia.

En definitiva y adelantándose al propio camino de investigación que conduce a una definición, puede decirse que las condiciones para determinar si se trata o no de una cotidianía: (a) es una expresión eidética que pretende inspirar una existencia mejor en un ámbito específico (lo que se ha denominado un recodo existencial) y no para la totalidad, como por ejemplo una teología o religión tradicional; (b) expresión eidética

⁷ Se entiende por “ideoglobías” aquellas expresiones eidéticas que se asumen con dimensión global, ofreciendo específicamente propuestas para una mejor convivencia en el mundo como totalidad, en una época de alta circulación y de altos niveles de genticracia. Ejemplos de ello son el “noeismo”, el “gubernancismo global”, el “derechohumanismo” y el “neotianchaismo”, entre otros.

focalizada en el ámbito individual y corporal, aunque con proyecciones psicometales; (c) expresión que propone su práctica de modo regular, normalmente en ritmo semanal, para alcanzar efecto de sanación; (d) expresión diferenciada de las que formulan una

existencia mejor para las sociedades como conjunto, y (e) expresión de bajo o nulo nivel proselitista, que no se concibe como excluyente ni conmina a sus cultivadores a difundirla.

Los casos: futbolismo, jardinerismo y yoguismo

Presentaremos tres casos de cotidianías, orientando la exposición específicamente a los aspectos que permiten detectar un pensamiento, tendiente a mostrarlas como ejemplos de la clase de entidad eidética que se intenta precisar. Los tres casos fueron seleccionados con dos criterios: que se encontrara suficiente información en sitios en internet en español y que fueran lo suficientemente diversas como para otorgar un espectro relativamente amplio. Ante esto aparece una pregunta clave: ¿existen cotidianías con carácter latinoamericano? Y de ser así, ¿cuáles son sus trazos? Los sitios fueron revisados tendiendo a detectar cuáles eran las motivaciones presentadas para fundamentar las prácticas pertinentes a cada una de estas cotidianías. Así, por ejemplo, no se consideraron los sitios que se ocupan del fútbol como espectáculo o los que apuntan a estudios botánicos o sobre filosofías orientales.

Para evitar malentendidos, reiteremos la definición de cotidianías: se entiende por “futebolismo” (o bien “jardinerismo”, “yoguismo”, u otra) el conjunto de ideas articuladas que fundamentan la práctica del fútbol (la jardinería, el yoga u otra) en la vida cotidiana, como una manera no única ni excluyente de mejorar aspectos de la propia existencia. No se confunda el futbolismo con el fútbol, ni mucho menos con el conjunto de prácticas que rodean el quehacer profesional de la industria y el espectáculo del fútbol. En este caso se trata del desarrollo de ideas que motivan la práctica cotidiana de este deporte. Lo mismo aplica para las demás cotidianías.

Las cotidianías que se han podido detectar en América Latina son enumeradas a continuación, formulándose todas como “ismos”, precisamente para poner acento en la elaboración eidética, que es lo que atañe a este trabajo, no en las prácticas: bellecismo, fisioculturismo, futbolismo (y otras formulaciones asociadas a deportes), jardinerismo, masajismo, meditacionismo (y alternativismo cristiano, como el carismatismo); musicalismo, naturismo-nudismo, pilatismo, psicoanalismo (en el sentido de los beneficios de concurrir una o más veces por semana a entrevistas o consultas con profesionales, con la intención de limpiarse como persona y ser descargada o purificada), taichismo (y otras cotidianías asociadas a artes marciales), tarotismo,

yoguismo.⁸ En cierto sentido todas estas prácticas son realizadas en los recodos de la existencia cotidiana aunque, de modo frecuente, serían terapias que por su misma acción hacen “bien”, con diversos énfasis, según los discursos.⁹

La metodología consistió en detectar sitios de internet en español, de preferencia latinoamericanos, que presentaran una relativamente alta densidad eidética donde se propiciaran las prácticas estudiadas. Se detectaron sitios originados en Argentina, Chile, El Salvador, México y también de España, que se hicieron valer dada su equivalente accesibilidad. Tales medios en ocasiones tienen como voces y voceros a los practicantes y, en mayor medida, a quienes venden servicios y productos asociados. Se han aprovechado ambos, dado el hecho de una comunidad conceptual entre ambos sectores.¹⁰ No se determinó una cantidad a investigar luego de la primera exploración, donde se concluyó que siendo muy baja la densidad eidética se debía trabajar sobre la cantidad necesaria para dar una respuesta a las preguntas formuladas, en la medida de lo posible. Fueron excluidas enciclopedias y obras académicas como fuentes para la investigación.

A los textos reproducidos en estos sitios se les formularon cuatro preguntas: definición de los objetivos del sitio y argumentaciones en torno a la práctica de

8 Puede hallarse cierto parentesco con algunas adiciones y prácticas ceremoniales semanales, e incluso rutinas de sanación, respecto de formas leves de hipocondría y ciertamente con el asunto de la distinción en el sentido de Bourdieu —aunque ello no es materia de este trabajo—.

9 Ello la diferencia de las consultas a médicos, por ejemplo, que no hacen bien en sí mismas sino solo después de la terapia, además de ser situaciones excepcionales, como concurrir al oculista, que es algo que se hace unas pocas veces en la vida.

10 Debe notarse que, siendo una característica de las cotidianías su alta heterodoxia, no se pretende que todas las personas compartan una misma versión. De este modo, se van entregando argumentaciones razonables en el horizonte de quienes participan, como argumentos que se van sumando y componiendo. Existen personas que emiten mayor cantidad y densidad argumentativa, aunque por ahora en América Latina, las cotidianías carecen de ideólogos e ideólogos reconocidos a nivel latinoamericano, a diferencia de lo que ocurre con ideologías y con ideoglobias y sobre todo con sistemas filosóficos y paradigmas científicos, aunque algunas cuentan con figuras referenciales a nivel nacional, como por ejemplo Pedro Engel en Chile para el tarotismo.

la cotidianía que se propone; conceptos, autores y tendencias citados como referencias; tipos de saberes involucrados, y conexiones y proyecciones hacia otras expresiones eidéticas.

a. Futbolismo: vida sana, disminuir el sedentarismo, divertirse y jugar

Los objetivos y argumentaciones que fundamentan el “futbolismo” como propuesta teórica apunta a los beneficios de la práctica de este deporte de manera frecuente y no profesional; un ritual colectivo de sanación, según las argumentaciones encontradas. En su sitio *Barrio, pasión popular*, Tigre Sáez (2013) presenta su propuesta sobre la práctica futbolera de barrio en dicha ciudad. Comenta que “se dedican los días sábado y domingo a pasar un agradable momento con los vecinos del sector. Las ligas *amateurs* han generado en la comunidad el divertirse y jugar sin discriminar de dónde provenga la persona”. Es “una manera de entretención y distracción para los vecinos”, de modo que “el rol de las ligas amateur para la comunidad es necesario para desarrollar la vida sana de las personas y disminuir el sedentarismo en el país”, por lo cual “la edad no es una excusa para dejar de lado las actividades físicas, es por eso que la municipalidad se encarga de que todos sigan teniendo una vida sana” (Sáez, 2013).

Ahora bien, si “el objetivo final en las ligas amateurs es divertirse y pasar un rato agradable con los amigos, hoy es más que eso”. Y de hecho “cualquiera de nosotros puede pertenecer a un equipo, mientras tengamos ganas de pasarlo bien y jugar”, pudiendo encontrar “en esta disciplina que ya no solo es atractiva para quienes asisten cada domingo a la cancha a disfrutar del deporte rey, si no que las familias se han hecho parte y participe de las ligas *amateur*, algo favorable para el deporte y para cada una de ellas” (Sáez, 2013). En resumidas cuentas, si extractamos los valores que el Tigre Sáez destaca en relación al fútbol de barrio y que le permiten fundamentar esta actividad, tenemos: pasarlo bien, divertirse, pasar un rato agradable, vida sana, disminuir el sedentarismo, jugar sin discriminar, pasar un agradable momento, de entretención y distracción. De las reiteraciones anteriores concluimos con tres conceptos: entretención, vida sana y distracción.

Junto a la simpatía y espontaneidad del discurso elaborado por Tigre Sáez, debe agregarse un discurso más pragmático a la hora de constituir el futbolismo como cotidianía. Allí la clave consiste en enumerar un conjunto de beneficios que inciden en numerosas dimensiones de la vida y donde el fútbol puede representar un papel clave. De este modo: “el fútbol es un deporte que naturalmente, mientras te diviertes anotando goles, ejercita y fortalece tus músculos, tus piernas, muslos,

abdomen y pecho adquieren firmeza, lo cual ayuda a eliminar esa molesta flacidez, moldear tu figura y prevenir lesiones futuras”; “equilibrio máximo”, y la pasión, porque con el fútbol “reímos, lloramos, gritamos, nos enojamos, en fin, sentimos en el corazón un mundo de emociones” con “mente positiva”, permitiendo la “liberación de estrés para quienes lo practican, crea autonomía y confianza en las personas, por lo cual si lo conviertes en un hábito no tardarás en sentirte mucho mejor y eso lo notarás física, emocionalmente y en consecuencia en tu autoestima” (Granvita, 2018). Ello se complementa con un discurso de alto interés para los varones ya no tan jóvenes, pues el fútbol, además de tonificar músculos y huesos, disminuye la grasa, oxigena la sangre y mejora la capacidad cardiovascular y aumenta la testosterona (Cantolao, 2018).

Los saberes involucrados en el futbolismo inciden en una versión aglutinadora, como se verá igualmente en las cotidianías abordadas más adelante. Por un lado, el discurso del practicante de barrio popular, cercano a la práctica de un hobby o pasatiempo, es poco elaborado y, por tanto, considerado casi un divertimento sano para personas y familias.¹¹ Junto a este coexiste otro saber de tipo “científico” y hasta “higienista”, más cercano al lenguaje de entrenadores, profesores de gimnasia y polifacéticos comentaristas deportivos, donde se habla más específicamente de los “beneficios de practicar el fútbol” y donde el divertimento cede lugar a argumentaciones utilitaristas, algunas basadas en saberes médicos como los amplios beneficios para la salud física: músculos, piernas, muslos, abdomen, pecho, además de mejorar la capacidad cardiovascular y aumentar la testosterona, entre otros beneficios corporales. Un tercer elemento es el discurso de autoayuda y que traspasa numerosas cotidianías. En este caso, el fútbol mejoraría el equilibrio psíquico, en la medida que sentimos emociones, potencia una “mente positiva”, “libera estrés”, “crea autonomía y confianza” y favorece la autoestima, repercutiendo todo esto en una sensación general de bienestar.

Entre los conceptos, autores y tendencias citados como referencias, deben considerarse entonces tres

11 La práctica de las cotidianías se distingue de la práctica de hobbies porque estos son asumidos simplemente como divertimento y no como búsqueda de buena vida; se distinguen de sociedades de altruismo, porque allí se practica un quehacer en vistas a un beneficio futuro de los demás. También se diferencian en la búsqueda de cultura o información porque ello no se refleja un bienestar inmediato, sino que apunta a proyecciones largoplacistas. Ahora bien, en el seno de un grupo de practicantes de un hobby, como por ejemplo en el juego de la rayuela (o tejo), puede aparecer una cotidianía, en la medida que se comience a teorizar, articulando un discurso donde se argumente sobre el sentido de jugar rayuela y sus efectos sobre una vida buena en un paréntesis semanal.

niveles: diversión, bienestar físico y bienestar psíquico. Las figuras intelectuales referenciales pueden ser comentaristas deportivos, figuras de la burocracia ocupadas del deporte y personas con formación profesional en educación física, además de practicantes convocados a expresarse sobre sus quehaceres.

En cuanto a conexiones y proyecciones hacia otras expresiones eidéticas el futbolismo, particularmente por ser un discurso hacia el cual está sensibilizada una cantidad importante de población, puede tender a transformarse en un discurso gremial. Ello puede ocurrir cuando las agrupaciones *amateurs* se van confederando y nombran directivas que comienzan a golpear las puertas de las autoridades del gobierno local para obtener beneficios o facilidades como segmento social. Entonces ya han dejado de ser cotidianías para constituirse en un discurso que representa intereses gremiales o corporativos, que aspiran a cambiar al menos algunos aspectos de la legislación vigente. Otra conexión importante, que también es posible por la masividad del fútbol en algunas sociedades (y que sería traspasable al “beisbolismo” en otras latitudes) consiste en ir desde la cotidianía a problemas sociales en los barrios populares, en particular al tema de la violencia, las drogas y el delito en general. Es el caso de un club de barrio que funde a jóvenes partidarios de Colo-Colo y Universidad de Chile, llamado Bullalbo, gestado a partir de una inquietud por frenar la violencia. Cuenta Flavio Ruiz, fundador del club en 2004: “La violencia del fútbol se soluciona con fútbol”. Según Ruiz persiste un concepto errado respecto de lo que se considera valiente o “choro”: “Acá en Chile se cambiaron los roles. Acá choro es el que roba, choro es el que es narco, choro es el que pasa a llevar a los demás. *¡Para mí choro es el que se levanta todos los días a trabajar a las cuatro de la mañana!*”. Luego insiste en su argumentación: “El ambiente no era cordial en el barrio antes de la fundación de Bullalbo. Era normal que en los días que jugaba Colo-Colo contra la Universidad de Chile, los barristas del sector se enfrentarían a combos, piedrazos, puñaladas e incluso balazos”. Finalmente concluye que esto ha cambiado completamente (Burotto, 2013).

b. Jardinerismo: muchos beneficios para la salud, tanto física como mental

La cotidianía jardinerista se ha elegido por sus relativos contrastes, en comparación a otras notoriamente más masivas o tematizadas, como futbolismo y yoguismo. Iniciando su libro *Jardinería en Chile*, María Gabriela Saldías argumenta que “la jardinería, entendida como el arte y técnica de cultivar jardines, ha cautivado al ser humano en todas las épocas” y ello porque “en forma

espontánea surgen los deseos de plantar y cuidar las plantas que conforman un jardín” (Saldías, 2011: 7).

Los objetivos y argumentaciones consisten, como en las otras cotidianías, en un conjunto de beneficios que reporta la jardinería para quienes la cultivan de forma amateur, algunos de los cuales rebalsan hacia prácticas profesionales. La misma autora enumera razones que justifican la ocupación por los jardines; agrega tanto la de disponer de espacios acogedores y bellos como también la de satisfacer necesidades alimenticias y medicinales, tanto más cuando “conocer y disfrutar de las plantas y su cultivo, es un desafío que no tiene restricciones de edad ni actividad”, y todavía agrega otros beneficios para la vida personal, para la economía, la humanidad, la naturaleza (Saldías, 2011: 8). Una segunda línea de argumentación enfatiza en las cuestiones ambientales de modo que “contribuyes a la protección del medioambiente y a la preservación de los recursos naturales” (Monge, 2018). Como si ello fuera poco, en un derroche de generosidad eidética, una página española nos promete que estas prácticas y su producto las plantas “alivian tensiones, nos hacen compañía, mejoran el estado de ánimo, permiten la desconexión total, aumentan nuestra autoestima, nos ayudan a socializar, nos enseñan a adquirir responsabilidades, nos ayudan a organizar nuestra mente” (Cores, 2020). Sin embargo, este género de discurso, compartido con las cotidianías en general, es complementado y desarrollado por otros agentes. La tienda virtual AutoHuerto (s.f.), por ejemplo, elabora una versión identitaria, sumamente inusual en el discurso sobre cotidianías, aunque comprensible en el caso específico del jardinerismo, al argumentar: “queremos que las personas vuelvan a sus raíces, que la tierra vuelva a ser parte fundamental de nuestra vida y con esto despertar la semilla que todos llevamos dentro” (Cores, 2020).

Los tipos de saberes involucrados consisten, como en otras cotidianías, en amplias argumentaciones favorables que derivan de la buena voluntad de quien quiera ir agregando beneficios, no existiendo en los ecosistemas intelectuales una discusión como aquellas a que están sometidas las ideologías, los sistemas filosóficos, las teorías científicas u otras especies eidéticas en torno a las cuales existe debate, sobre la base de conocimientos compartidos y competencias en el campo intelectual y social. Dado que en este ámbito no se plantea una militancia, no hay quién descalifique las otras cotidianías y ni siquiera otras versiones sobre la misma, sino más bien ocurre un *fair play* que simplemente opera agregando beneficios.

Los conceptos, autores y tendencias citados como referencias provienen del paisajismo y la estética, por

una parte, del naturalismo¹² y del ecologismo por otra, del discurso psicológico y de autoayuda en tercer lugar, y del discurso médico en cuarto. Así, por ejemplo, se cita la autoridad de la psicóloga Guadalupe Pacas, quien afirma que “estar relajado en medio de las plantas que has sembrado con tus manos puede influir mucho en tu nivel de estrés y ansiedad, la calidad de tu sueño y descanso, entre otros factores” (citada en Monge, 2018).

Las conexiones y proyecciones hacia otras expresiones eidéticas, como saberes médicos, psicológicos y de autoayuda, ya se han señalado, y con mayor énfasis se abordarán en el siguiente apartado sobre el yoguismo. Es de notar sin embargo la presencia de un discurso naturista y la derivación posible hacia “desertismos”. En el jardinerismo aparecen tendencias “desertistas” que, de acentuarse, exigirían renunciar a las sociedades “normales” para retirarse hacia una existencia completa en medio de la naturaleza y el cultivo orgánico de la tierra.

c. El yoguismo: repetir en cada inhalación “estoy en paz” y en cada exhalación “soy feliz”

No está demás repetir que las formulaciones que vienen a continuación no representan la única versión del yoguismo, como tampoco una versión consensuada. Se trata más bien de allegar argumentos y expresiones que van conformando un todo que permite detectar un corpus eidético, teniendo en cuenta que no es la obra de figuras teóricas que estén formulando una posición propia ni pretendiendo validarla por contraste frente a otras en disputa.

Los objetivos y argumentaciones que se encuentran en el sitio *Yogastyle* desarrollan numerosas reflexiones que provienen de practicantes, entrevistas y diversas opiniones que contribuyen a formular el “yoguismo” como conjunto de ideas que explican, fundamentan y proyectan un quehacer cotidiano, mostrando versiones

posibles y donde son presentadas de manera armónica, aunque no unívoca. Por ejemplo, para Mauricio López, enfermero, el yoga “no es solo una práctica física; si lo tomas así, muy pronto te podrás sentir frustrado”. Debe entenderse más bien como un quehacer que permite “conexión entre cuerpo, mente y espíritu, generando una conversación interna, un intercambio y retroalimentación, que ayudan a aumentar mi conciencia”. A ello López agrega un conjunto de otros beneficios, donde el yoga “oxigena el cerebro y siento que puedo pensar mejor”, de modo que “como enfermero intensivista, he mejorado mucho mi manejo del estrés, la rapidez y agilidad en los cálculos mentales y la resolución de problemas en mi trabajo diario con personas que se encuentran en riesgo vital”, pues el yoga le habría permitido sentirse “más sereno y menos reactivo, más afable y menos agresivo” y no solo en el plano laboral, “sino que en todas las actividades de mi vida” (López, s.f.).

Las frases de Mauricio López son paradigmáticas, pues el yoga no solo ha cambiado su existencia sino que parecen completar todo lo que una persona puede desear de una práctica desarrollada en algunos breves momentos, pues en paralelo continúa trabajando como enfermero en un establecimiento médico. En el sitio, sus opiniones y las de varias otras personas de edades y ocupaciones diversas son acompañadas de informaciones provenientes de fuentes universitarias como los trabajos de Richard J. Davidson, presentado como “pionero de la ciencia de la meditación”, que habrían concluido que “meditar cambia nuestro cerebro” (Yogastyle, s.f.), lo que si bien no es sinónimo de yoga es una práctica emparentada y realizada frecuentemente por las mismas personas. De hecho, se informa que imágenes obtenidas por resonancia magnética “demuestran que las personas que practican meditación aumentan la densidad de neuronas en estructuras cerebrales responsables del aprendizaje, memoria, regulación de emociones y empatía (corteza cingulada en el sistema límbico, hipocampo izquierdo y unión temporoparietal)”, tanto como disminuyen la densidad de neuronas “en otras zonas como la amígdala, que controla, procesa y almacena las respuestas fisiológicas relacionadas con emociones instintivas básicas, como miedo, rabia, lucha, huida y estrés” (Yogastyle, s.f.). Correlativamente, se informa de otras investigaciones como la de Sara Lazar, “neurocientífica del Hospital General de Massachusetts y de la Facultad de Medicina de Harvard”, que muestran que la meditación “disminuye el ritmo de adelgazamiento progresivo de la corteza prefrontal, que filtra y ordena nuestro mundo exterior, definiendo comportamientos complejos como nuestras ideas, planes personales y toma de decisiones”

12 En una versión entre minimalista y radical, en el marco de la pandemia de Covid-19, iniciada en 2019, un sitio proponía que no siendo siempre posible hacer “un gran viaje de senderismo o incluso salir de la ciudad para conectarse con la naturaleza” las personas que prefieren no arriesgarse a salir y enfermarse, o que no tienen permitido hacerlo, “han tenido que ser más creativas con su tiempo”. En todo caso, si no se puede “disfrutar de actividades como senderismo y deportes de aventura en la comodidad de su sala de estar, [sí se] puede traer las propiedades curativas de la naturaleza a su hogar”. Para ello se ofrecen “siete formas de conectarse con la naturaleza (sin salir de su casa): 1. Compre algunas plantas de interior; 2. Escuche los sonidos de la naturaleza en su teléfono o compre una máquina de sonido; 3. Tenga a mano algunos aceites esenciales; 4. Mire películas/ programas de televisión o lea libros con temas de la naturaleza; 5. Pase tiempo en su patio trasero; 6. Comience un jardín, y 7. Decore su hogar con escenas de la naturaleza” (Ecoportal, 2020).

y que ello tuvo repercusiones en varios planos de modo que “meditadores de 50 años tienen la misma cantidad de estructura cortical que jóvenes de 25”. A nivel hormonal, “la meditación reduce los niveles de cortisol en la sangre, sustancia relacionada con el estrés” y “al finalizar un programa de investigación de ocho semanas con la doctora Lazar, los meditadores reportaron menos estrés y mayor felicidad, a pesar de que sus condiciones externas no habían cambiado” (Yogastyle, s.f.).

No puede faltar en un sitio sobre cotidianías los beneficios detallados sobre la práctica, parte clave del discurso de estas expresiones eidéticas. Así, en el artículo “6 buenas razones para practicar yoga” se destaca que: favorece el sistema inmune, alivia el dolor, reduce el estrés, combate la depresión, retarda el envejecimiento y reduce el riesgo de enfermedades cardiovasculares, entre otros beneficios.

Dos personas que aparecen como referentes de autoridad: Sara Lazar y Richard J. Davidson, presentado como “pionero de la ciencia de la meditación”. A ello se suman autoridades criollas, sin títulos académicos sino de prestigio en el campo; así, destacan las propuestas de la “maestra Yanquinao Guasch” en 2020, quien propone “pranayama y meditación para sostenernos emocionalmente en estos convulsionados tiempos que vivimos como país”. Ello porque “el yoga aporta herramientas concretas de autocuidado y auto observación, ambas muy importantes para comprender con claridad qué fibra le toca a cada uno lo que está ocurriendo afuera”. El pranayama se define como la posibilidad de crear, regular, distribuir, mantener y aprovechar la energía vital por medio de la respiración consciente. “De esta forma no nos perdemos en la efervescencia y en el incesante movimiento, permitiéndonos hacer de esta situación difícil tierra fértil para el nacimiento de lo nuevo”, comenta Yanquinao. Pensando en aliviar el estrés y la inestabilidad emocional, propone repetir un Sankalpa, que es un propósito o una afirmación positiva para ti. Si no tienes uno puedes repetir en cada inhalación “estoy en paz” y en cada exhalación “soy feliz” (citado en Rossi, s.f.).

Las propuestas teóricas de Yanquinao Guasch son complementadas por otras que provienen de personas menos profesionalizadas. Por ejemplo, el artista plástico Mario Toral argumenta que “Muchos creen que el yoga no es más que un ejercicio físico. Sin embargo, trabaja también con el alma. Para mí, anhelar el Nirvana es buscar la paz, el equilibrio y la armonía que también confluyen en la belleza de una obra. Y es que yoga y arte tienen eso en común” (Toral, s.f.). El actor Héctor Noguera, por su parte, responde a una entrevista que “principalmente el teatro y también el

yoga me han enseñado a tener compasión por el ser humano”, lo que no significa “apenarse por el otro”, sino “saber ponerse en su lugar”. De hecho, comenta Noguera que uno de los secretos para mantenerse en buen estado a sus 83 años ha sido practicar “yoga desde muy joven, aunque no siempre con la continuidad que quisiera” (citado en San Román, s.f.).

Los tipos de saberes involucrados provienen de lo que plantean las propias personas que practican el yoga y que sistematizan sus experiencias, a la vez que maestros de este quehacer que lo hacen más sistemáticamente. A ello se agrega el saber de investigación médica, psiquiátrica y neurológica que viene a reforzar por una parte y dar fundamento científico por otra, a lo que sienten algo espontáneamente quienes practican yoga. Ana D’Angelo ha derivado de sus investigaciones sobre la folletería de promoción en la ciudad de Mar del Plata que

estos rituales persiguen transformaciones en una o varias dimensiones de la persona, donde esta identifique el malestar que origina su búsqueda: emocional, físico, mental, espiritual o relacional. La articulación de estas dimensiones deriva en la conformación del género retórico y performático del bienestar [...]. Ello porque reduce niveles de estrés, fortalece el sistema inmunológico, aumenta el optimismo, alivia la ansiedad y la depresión, aumenta la protección antioxidante, mejora la función cerebral, produce bienestar y paz mental. (D’Angelo, 2014: 151)

Tal impregnación va desde un pensamiento proveniente de filosofías asiáticas tradicionales y que ha sido *aggiornado* con rasgos orientalizados (no en el sentido de Said, que induce a confusión), que ha venido a impregnar junto y a través del discurso de autoayuda y el New Age (Semán y Viotti, 2015) a discursos religiosos, deportivos, ideológico-políticos o de *management*.

En tanto conexiones y proyecciones hacia otras expresiones eidéticas el yoguismo, como formulación discursiva, posee mayor énfasis en el desarrollo teórico que el futbolismo y el jardinerismo, derivado del público que comparte este discurso y los sitios que lo promueven. De este modo, resulta más extensa la lista de conexiones teóricas que se establecen. Estas han sido sintetizadas por Ana D’Angelo de manera sumamente perceptiva, aunque parece necesario detallar específicamente las conexiones eidéticas del yoguismo. En primer lugar y de modo obvio, la filosofía yoga parece ser la inspiración principal en el discurso, aunque ello debe ser claramente matizado, pues en la cotidianía yoguista, de la cual se ocupa este trabajo, el discurso más recurrente es el de autoayuda que se hibrida, se traduce y hasta se reviste de filosofía yoga. Por cierto, se articula con el pilatismo, que parece una versión

secularizada, especialmente en la medida que alude a principios más bien médicos, por un lado, y por otro, se despoja de la cuestión del tema de la meditación y del meditacionismo, que también se articula al yoguismo. Deben destacarse dos “ismos”: el hippismo y el “pacifismo”, que no son propiamente cotidianías, si bien

empalman con varias de las existentes en la región, y todos juntos se enlazan a poshumanismos como el vegetarianismo, el veganismo y el animalismo, que por su carácter más holístico podrían denominarse “filosofías de vida”.

Conclusiones

1. Se ha compilado una serie de elementos tanto teóricos como empíricos para mostrar la existencia y el desarrollo de un tipo de entidad eidética con cierta antigüedad, aunque con una importantísima proliferación en tiempos recientes. Para hacer esto más patente se han presentado tres formulaciones “cotidianicas”, entre una amplia cantidad de posibilidades, completamente inusuales en los estudios de las ideas, aunque inspiran el quehacer de millones de personas en su existencia personal y privada.

2. Puede concluirse que las cotidianías se constituyen a partir de factores eidéticos de muy distinta procedencia, que son parcialmente resignificados, frecuentemente a través del discurso autoayuda. Estos orígenes diversos permiten contactos, fusiones y trasvasijos de significación, manejando las palabras de modo a veces demasiado laxo y poco riguroso.

3. En los tres casos estudiados encontramos la noción de “beneficios de practicar” el fútbol, la jardinería y el yoga, donde varios de estos se reiteran de uno a otro lado, y ello suele ir asociado a sitios que venden cursos o productos. El discurso de convencer acerca de los beneficios para que la gente consuma está marcando el discurso de numerosas cotidianías, no necesariamente todas, de modo notoriamente más fuerte que otras entidades eidéticas a las cuales habría muy pocos productos o servicios que venderles.

Fútbol, jardinería y yoga son presentados como prácticas que contribuyen a evitar enfermedades cardiovasculares; las tres ayudan a disminuir o evitar sobrepeso, contribuyen a cierta salud mental y en consecuencia disminuyen el estrés. Jardinería y fútbol favorecen las relaciones humanas, la primera pues permite compartir la afición con otros, el segundo ya que favorece el trabajo en equipo, y ambos fortalecen músculos. Jardinería y yoga evitan formas de envejecimiento en general; específicamente la jardinería previene la aparición del Alzheimer y mejoran sistema inmunológico, a la vez que ambas aumentan la sensación de bienestar o la felicidad; fútbol y yoga fortalecen los huesos. Ello lo prueba el formato sumamente reiterado sobre los beneficios que implican las prácticas de las cotidianías, aunque los listados no sean exactamente los

mismos al interior del discurso de una cotidianía ni de una con las otras, pero los niveles de solapamiento son altos. De los listados de beneficios entregados que aportarían la práctica de estas cotidianías, tres beneficios se reiteran para los tres casos estudiados y seis beneficios se reiteran para dos casos estudiados. Por otra parte, ello no quiere decir que cada uno de los discursos deje de desarrollar algunas nociones específicas. De esta manera, la jardinería desconecta y favorece aprender sobre la naturaleza; el fútbol favorece el trabajo en equipo, la disciplina y ayuda a la coordinación motora, especialmente si lo practican los y las jóvenes; en el caso del yoguismo aparecen criterios como que alivia el dolor, combate la depresión, reduce la ira y la ansiedad. Algunas pueden parecer muy obvias, otras claramente no. Por ejemplo, el fútbol también favorecería la “capacidad lógica”, la moral y la identidad de quienes lo practican.¹³

4. Las cotidianías expuestas muestran cercanías y suelen “racimarse” conceptualmente con otras no abordadas en este trabajo, por lo que apenas se enuncian: el jardinerismo se racima con el vegetarianismo, por ejemplo; el futbolismo, con fisioculturismo y rugbyismo; el yoguismo con pilatismo y vegetarianismo. También se articulan, como se ha visto, con otras expresiones eidéticas distintas de las cotidianías: teologías, cosmovisiones, saberes provenientes de las ciencias y la filosofía, así como de la autoayuda, que es una referencia compartida. Por otra parte, se detectan énfasis diversos: en formulaciones más comunitaristas (estar en armonía con los demás); en fórmulas más ambientalistas (armonía consigo misma/o y con la naturaleza); en fórmulas más bien neoliberales y “herramientistas” (ser propietaria/o del cuerpo). En numerosas formulaciones se deslizan, como argumentos complementarios

¹³ “¿Qué importante la lógica para tomar tantas y tantas decisiones! Este deporte les ayuda [a los niños] a pensar rápidamente, cada vez que tienen que pensar en cuál sería la jugada más adecuada” (Base: Top Sport Shops, 2017); “[que] uno de los beneficios en la práctica del fútbol sea el aprendizaje y experimentación de actitudes y valores morales y volitivos” (El fabuloso mundo del fútbol, 2015); “es uno de los deportes más transformadores en relación a nuestra identidad” (El Capo, 2016).

y altruistas, que las prácticas derivadas de tales propuestas contribuyen también a la solución problemas externos: educación, la seguridad pública o la economía, mediante una mejor condición individual. En todo caso, estas cotidianías no poseen el mismo desarrollo conceptual. Existe alta diferencia de sofisticación conceptual entre yoguismo y las otras dos, conectándose este con la filosofía india o japonesa ancestral e incorporando palabras en lenguas asiáticas, como intentando fundamentar sus propuestas en dichas trayectorias eidéticas. El jardinerismo y el futbolismo, en cambio, manejan conceptualizaciones menos sofisticadas y más cercanas a los saberes de amplia cantidad de gente. Tal diferencia de sofisticación no deriva de alguna esencialidad de una u otra cotidianía, sino más bien del nivel sociocultural y del perfil psicosocial de quienes las practican y por tanto del público destinatario, con sus respectivas obsesiones y criterios de “distinción”.

5. Al parecer, las cotidianías no han alcanzado un grado de madurez que les haya conducido a “latinoamericanizar” sus planteamientos. No bastaría para que hubiera rasgos latinoamericanos el que se aludiera al fútbol en la región o que se mencionara a Santos, Boca Juniors, Peñarol, Colo-Colo o la Universidad de Chile. Latinoamericanizar el pensamiento, que ha sido una discusión tan recurrente al interior de la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales, como saberes, no parece haber incluido a las cotidianías —o quizás sí, y no he sido capaz de detectarlo en esta ocasión—.

6. En la medida que estos saberes se “venden”, pues están elaborados también por gente que ofrece terapias, cursos, libros, herramientas, ropa, estatuillas, etc., se van cargando de una faceta “proselitista blanda”, sin alto compromiso. Así, se genera una acumulación de argumentos para afirmar los beneficios de una práctica: el jardinerismo unificará las posibilidades de mantener la vida sobre el planeta, los remedios, la alimentación, la calidad de vida, la salud física y mental, aunque no se llame a dejar la ciudad, como desertismo

o fugamundismo,¹⁴ pues se acabaría el consumo. Llama a ejecutar un pequeño jardín de un par de metros cuadrados o incluso menos, en la casa o departamento inserto en una ciudad relativamente grande. Se advierte una hipervaloración de lo que se presenta, pero sin pretensiones de “militancia” o de entregar la vida a las plantas y a la jardinería, sino simplemente practicarla como por placer. La forma de legitimación supone una acumulación de argumentos donde no hay sentido crítico y se opera como vendedor, presentando todas las ventajas imaginables y ninguna desventaja. Esto puede llamarse también faceta propagandística de nulo sentido crítico, en la medida que todo entra en la “lógica” del consumo. Ello se conecta con un elemento clave en las cotidianías realmente existentes, pues se trata de discursos en gran parte elaborados por vendedores de productos y servicios. Es un tipo de entidades eidéticas fuertemente marcadas por el mercado, aunque no sean las únicas ni asociadas al capitalismo como livianamente se tendería a pensar. Al menos, desde la Grecia clásica, los filósofos que prometen sabiduría han vendido su docencia.

7. En las cotidianías, como otras expresiones eidéticas y culturales en general, los niveles de mutación son sumamente altos. Y no solo ello, pues diversas manifestaciones, como fenómenos religiosos, espectáculos deportivos y expresiones artísticas, envuelven posibilidades múltiples: mercado, identidades y sentido de la vida, entre otras. Las cotidianías tienden a proyectarse o a “deslizarse” algunas hacia filosofías de vida, otras hacia teologías o ideologías... Tener en cuenta estos deslizamientos permitirá ver, por ejemplo, el futbolismo como expresión eidética que fundamenta una parcela de la existencia y el fútbol como espectáculo y “pasión de multitudes”.

14 Los “desertismos” o “fugamundismos”, como su nombre indica, son expresiones eidéticas que proponen la “fuga mundi”. Si las cotidianías inspiran los momentos, los desertismos buscan permanencias alternativas, siendo muy disfuncionales a las sociedades “normales”. Ejemplos de ello son el “anacoretismo” y el “hippismo de colonia”.

Para continuar investigando

Siendo este un tema sobre el que se investigado y publicado extremadamente poco, podrían señalarse muchas líneas posibles de investigación. Se ofrecen únicamente tres opciones.

Dado que no se cuenta con cartografías ni con la información básica sobre las cotidianías en América Latina —aunque existen numerosos aportes señalados en las referencias, que pueden contribuir de modo

importante—, una línea de trabajo útil consistiría en fijar los criterios que permitan un trabajo cartográfico sobre este género eidético, que adquiere tanta relevancia en la actualidad. Ello puede ponerse en contacto, aunque de manera renovada, con el asunto del “fin de las ideologías”.¹⁵ Digo “renovada” porque, para avan-

15 Debo esta sugerencia a Andrés Kozel.

zar en este asunto, es clave distinguir por una parte entre lo “eidético” y lo “ideológico”, en sentido estricto, tanto como distinguir una “crisis” de una “agonía”. En tal sentido, parece relevante estudiar cómo se han modificado las ideologías y de qué forma se articulan a otros géneros o especies eidéticas, en diferentes momentos.

Otro aspecto significativo para investigar, y especialmente porque ha sido reiteradamente sugerido por algunas de las personas que han leído las sucesivas versiones de este manuscrito, consiste en la relación entre

las cotidianas como expresiones eidéticas y el mercado de productos que posibilitan sus prácticas. Ello sin menoscabo que se elabore un discurso distante, e incluso opuesto, al predominante en sectores neoliberales, en sociedades de alta circulación.

Finalmente, una tercera sugerencia de investigación apunta a ocuparse de las articulaciones entre las cotidianas —de unas con otras, como de estas con otras entidades eidéticas— y sus efectos sobre las dinámicas en los ecosistemas intelectuales, que se ven alterados por su propia superabundancia.

Agradecimientos

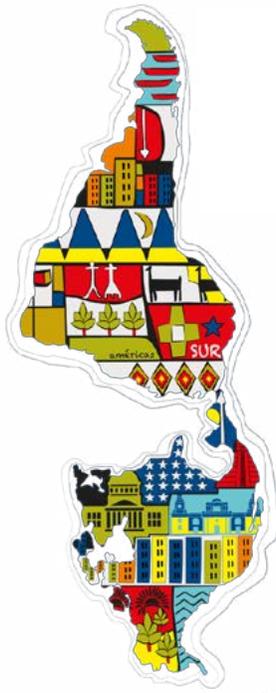
Agradezco los comentarios de Christian Álvarez, Cristina Oyarzo, Emilia Müller, José Manuel de Ferrari y Andrés Kozel. El artículo es parte de mi proyecto de estudios eidéticos, como investigador de IDEA-USACH.

Bibliografía

- AutoHuerto (s.f). “Un grupo de profesionales conscientes, motivados y comprometidos”. *Autohuerto. Nosotros*. En <https://autohuerto.cl/nosotros/> (consultado el 10/08/20).
- Base: Top Sport Shops (2017). “Beneficios de jugar a fútbol en niños y adolescentes”. *Fútbol*. En <https://www.base.net/movimientobase/beneficios-jugar-futbol-ninos-adolescentes/> (consultado el 10/08/20).
- Blyth, M. (1997). “‘Any More Bright Ideas?’ The Ideational Turn of Comparative Political Economy”. *Comparative Politics* 29(1): 229-250. DOI <https://doi.org/10.2307/422082>
- Brunner, JJ. (2016). *Educación superior en Iberoamérica. Informe 2016*. Santiago de Chile, Centro Interuniversitario de Desarrollo (CINDA).
- Burotto, C. (2013). “Club Bullalbo: ‘Algunos usan armas, nosotros usamos una pelota’”. *El Definido*. En https://web.archive.org/web/20200816004838/https://eldefinido.cl/actualidad/pais/1344/Club_Bullalbo_Algunos_usan_armas_nosotros_usamos_una_pelota/ (consultado el 10/08/20).
- Cantolao (2018). *Academia Deportiva Cantolao - Filial Comas*. En <https://www.facebook.com/AcademiaDeportivaCantolaoFilialComas/posts/1122693314545949/> (consultado el 10/08/20).
- Cores, N. (2020). “Nueve beneficios psicológicos que nos aporte tener y cuidar plantas en casa”. *20 Minutos*. En <https://www.20minutos.es/noticia/4256172/0/nueve-beneficios-psicologicos-que-nos-aporta-tener-y-cuidar-plantas-en-casa> (consultado el 10/08/20).
- D’Angelo, A. (2016). “Rituales de autorregulación: sobre los usos psicoterapéuticos de la meditación como experiencia”. *IX Jornadas de Sociología de la UNLP*. Ensenada, Argentina. En http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9252/ev.9252.pdf (consultado el 10/08/20).
- _____. (2014). “Temblores y otras manifestaciones de la energía. La técnica del sudarshan kriya de El Arte de Vivir”. *Cultura y Religión* 8(2): 148-165.

- Devés, E. (2020). “Redes teosóficas latinoamericanas y globales, 1875-1930: logias, sociedad civil, agentes internacionales. Cuestiones conceptuales y empíricas”. *Revista Izquierdas* 49: 209-221.
- Devés, E. y Melgar, R. (2005). “El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía”. *Revista de Hispanismo Filosófico* 10: 19-46.
- Devés, E. y Kozel, A. (2018). *Estudios Eidéticos. Una conversación desde el sur, sobre la vida de las ideas y la reconfiguración de un espacio disciplinar*. Santiago de Chile, Ariadna.
- Ecoportal (2020). “Cómo conectarse con la naturaleza, sin salir de su casa”. *Ecoportal. Ecociencia Vida consciente*. En <https://www.ecoportal.net/econciencia/conectarse-con-la-naturaleza-en-casa/> (consultado el 10/08/20).
- El fabuloso mundo del fútbol (2015). “Beneficios en la práctica del fútbol”. *Fútbol y Sociedad*. En http://www.fmf.com.mx/beneficios_en_la_practica_del_futbol.htm (consultado el 10/08/20).
- Freeden, M. (2013). *Ideología una brevisima introducción*. Santander, Universidad de Cantabria.
- Granvita (2018). “Los 5 beneficios del fútbol que no sabías”. *Chivas de corazón. Noticias*. En <https://www.chivasdecorazon.com.mx/es/noticias/30844/Los-5-beneficios-del-futbol-que-no-sabias> (consultado el 10/08/20).
- Il Capo (2016). “¿Por qué es bueno practicar fútbol?”. *Il Capo Fútbol. Noticias*. En <http://www.ilcapo.com.ar/por-que-es-bueno-practicar-futbol/> (consultado el 10/08/20).
- López, M. (s.f.). *6 razones para practicar yoga*. En <https://web.archive.org/web/20200816110332/https://www.yogastyle.cl/6-razones-practicar-yoga> (consultado el 10/08/20).
- Monge, O. (2018). “10 beneficios que obtienes al practicar la jardinería”. *El Salvador.com*. En <https://www.elsalvador.com/vida/revista-mujeres/10-beneficios-que-obtienes-al-practicar-la-jardineria/512921/2018/> (consultado el 10/08/20).
- Papalini, V. (2013). “Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo (o de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)”. *Nueva Sociedad* 245: 163-177.
- Parker, C. (2005). “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”. *América Latina hoy* 41: 35-56. DOI <https://doi.org/10.14201/alh.2431>
- Peredo, MA. (2012). “En busca de la felicidad. Los libros de autoayuda”. *Intersticios Sociales* 4: 1-31.
- Piña, P. (ed.). (2020). *OLÉ-OLÁ Lecturas colocolinas para tiempos de encierro, durante el aniversario 95 del club, en el marco de la pandemia de Covid-19*. Santiago de Chile, Gol Triste.
- Rose, N. (2003). “Identidad, genealogía, historia”. En Stuart, H. y du Gay, P. (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid y Buenos Aires, Amorrortu: 214-250.
- Rossi, M. (s.f.) “Yanquino Guasch. El auto cuidado en tiempos turbulentos”. *Yogastyle, un estilo de vida. Clase Maestra*. En <https://www.yogastyle.cl/clase-maestra-yoga-para-tiempos-tur> (consultado el 10/08/20).
- Ruperthuz, MH. y Lévy Lazcano, S. (2017). “‘Triunfar ante la vida relámpago’: saberes psi en clave de autoayuda en Chile y España (1940’s)”. *Psicoperspectivas* 16(3): 121-136. DOI <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-voll6-issue3-fulltext-1037>

- Sáez, T. (2013). “Barrio, pasión popular. Una mirada al fútbol amateur en Concepción y en Chile”. *Medium. Ligas de fútbol amateur*. En <https://medium.com/ligas-amateur-de-futbol/barrio-pasion-popular-971abfc82a0b> (consultado el 10/08/20).
- Saldías, MG. (2011). *Jardinería en Chile*. Santiago de Chile, Universidad Central.
- San Román, P. (s.f.). “Héctor Noguera: ‘tengo más proyectos que vida por delante’”. *Yogastyle, un estilo de vida*. En <https://www.yogastyle.cl/hector-noguera> (consultado el 10/08/20).
- Semán, PF. y Viotti, N. (2015). “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”. *Nueva Sociedad* 260: 81-94.
- Toral, M. (s.f.). “Cultura para la paz”. *Yogastyle, un estilo de vida. Opinión*. En <https://www.yogastyle.cl/opinion-agosto> (consultado el 10/08/20).
- Vicuña, M. (2006). *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile*. Santiago de Chile, Taurus.
- Viotti, N. (2011). “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud Colectiva* 14(2): 241-256. DOI <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1519>
- _____. (2018). “La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina”. *Revista Cultura y Religión* 5(1): 4-17.
- Yogastyle (s.f.). “Meditación. El arte de modelar nuestro cerebro”. *Yogastyle, un estilo de vida*. En <https://www.yogastyle.cl/meditacion-arte-de-modelar> (consultado el 10/08/20).



EstuDAv
Revista Estudios Avanzados



**UNIVERSIDAD
DE SANTIAGO
DE CHILE**

EstuDAv - Estudios Avanzados

Nº 34 junio 2021: 15-25

ISSN 0718-5014

Posible asociación entre el apoyo a formas menos democráticas de gobierno y el miedo al delito: investigación longitudinal en Brasil, periodos 1990-1998 y 2005-2014

Longitudinal Investigation of a Possible Association between Support for Less Democratic Forms of Government and Fear of Crime: the Brazil Case in 1990-1998 and 2005-2014

Raimundo Pereira Pontes Filho y Tatiana Almeida de Andrade Dornelles

Raimundo Pereira Pontes Filho

Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, Brasil

ORCID 0000-0001-9765-2053, pontesfilho555@yahoo.com.br

Tatiana Almeida de Andrade Dornelles

Universitat Pompeu Fabra, Santa Maria/RS, Brasil

ORCID 0000-0003-0229-7082, tatianadornelles2020@gmail.com

Recibido: 01/06/20 · Aceptado: 06/01/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

Mediante una investigación longitudinal con datos del instituto World Values Survey, el presente artículo busca confirmar las siguientes hipótesis: 1. Hay una asociación positiva entre el miedo del crimen o la sensación de inseguridad y el apoyo a formas menos democráticas de gobierno; y 2. Las tasas de confianza en las instituciones democráticas se comportan en una asociación negativa con las tasas de apoyo a formas menos democráticas de gobierno. Sin embargo, no solo se refutaron ambas hipótesis, sino que los datos mostraron que las premisas en sí mismas eran inconsistentes con la realidad.

Palabras clave: investigación longitudinal, democracia, miedo al crimen, gobierno, Brasil.

Abstract

This article, through longitudinal research in the research data of the World Values Survey Institute, sought to confirm the following hypotheses: 1. There is a positive association between the crime rate or the feeling of insecurity and support for less democratic forms of government; and 2. Confidence rates in democratic institutions behave in a negative association with support rates for less democratic forms of government. However, not only both hypotheses were refuted, but also the data showed that the premises themselves were inconsistent with reality.

Keywords: longitudinal investigation, democracy, fear of crime, government, Brazil.



Introducción

¿Es posible establecer una asociación entre el apoyo a las formas de gobierno antidemocráticas y el miedo al crimen? Cuando las personas se sienten más inseguras, ¿existe una tendencia a que acepten perder más libertad? Al elegir a un candidato que abiertamente cuenta con el apoyo de la mayoría de los militares y de partidarios que avalan el retorno de la dictadura, ¿significa que las personas están perdiendo la confianza en sus representantes tradicionales?

Las respuestas a estas y otras interrogantes se buscan en el presente artículo en el contexto brasileño, mediante un análisis de la evolución de datos en la encuesta World Values Survey (2020). Sin embargo, dado que Brasil no participó en todas las etapas, los periodos investigados fueron 1990-1994 (segunda ola), 1995-1998 (tercera ola), 2005-2009 (quinta ola) y 2010-2014 (sexta ola). La séptima etapa aún no cuenta con resultados disponibles.

Contexto general

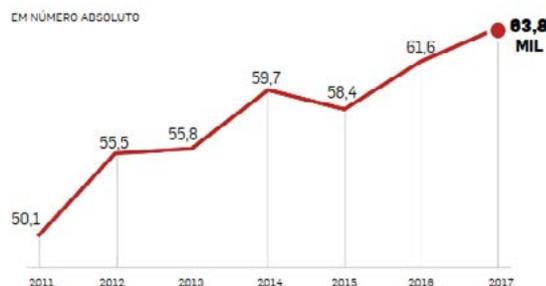
La última elección presidencial en Brasil fue marcada por una gran polarización y por la mayor presencia de militares desde la redemocratización a finales de los años 80. El actual presidente Jair Bolsonaro es militar reformado; el vicepresidente Hamilton Mourão es exgeneral y el equipo de ministros está formado por casi un tercio de militares de la reserva (Abdala, 2018). El “efecto Bolsonaro” también sería el responsable de duplicar la presencia de militares en el Parlamento Nacional, aumentando de 10 diputados a 22 (AFP, 2018).

Aparentemente hubo un crecimiento de movimientos sociales que pedían el retorno a la dictadura, especialmente después de que la imagen de la política tradicional, especialmente de gobiernos de izquierda, quedó altamente asociada a escándalos de corrupción. Desde 2013, las manifestaciones en calles y plazas motivadas por el fin de la corrupción, por beneficios sociales, por el cese de violencia, por el impedimento de la expresidenta Dilma Rousseff, entre otros motivos, pasaron a ser comunes, junto a carteles y vestimentas de personas invocando un nuevo gobierno militar.

Los medios de comunicación divulgan el crecimiento del apoyo a formas menos democráticas de gobierno (BBC, 2014; Brum, 2014; Fleck, 2018). Analistas conjeturan sobre las justificaciones para este cambio, con los fallos en la seguridad ciudadana (DCM, 2018). El doctor en Ciencias Sociales y director general del Instituto Cultiva, Rudá Ricci, identifica en el movimiento un alza del conservadurismo entre las clases populares, derivado del propio modelo de inclusión por el consumo adoptado por el Partido de los Trabajadores (PT) (DCM, 2018). Y, según datos recogidos en 2014, en la Investigación de Opinión Pública Latinoamericana (Lapop, por sus siglas en inglés), coordinada por la Universidad de Vanderbilt, de Estados Unidos, casi un 48% de los brasileños y brasileñas creen que un golpe militar está justificado cuando hay demasiada corrupción (DCM, 2018). Asimismo, otra investigación,

con datos obtenidos en 2016, hecha por el Instituto Paraná de Pesquisas, resultó que el 35% de las brasileñas y brasileños apoyan una intervención militar provisional.

El aumento del apoyo a formas menos democráticas de gobierno se da por sentado; solo las justificaciones serían discutibles. Las hipótesis son variadas, como el descrédito de las instituciones democráticas, la indignación con la corrupción, el aumento de la criminalidad y el miedo al crimen. En cuanto a estos últimos, de hecho, el país tiene bajos índices de seguridad ciudadana, con el vergonzoso récord de más de 60 mil homicidios al año (Figura 1).

Figura 1. Aumento de crímenes en Brasil desde 2011*Figure 1. Increase in crimes in Brazil since 2011*

Fuente/source: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,com-63880-vitimas-brasil-bate-recorde-de-morte-violentas-em-2017,70002439709>

Una investigación social es un proceso orientado para conocer un fenómeno, respondiendo a las preguntas pertinentes, formuladas a partir de un determinado contexto social que condiciona sus planteamientos (Martí, 2016). Así, el objetivo inicial de la presente investigación apunta a responder los siguientes cuestionamientos: ¿es posible establecer una asociación entre el crecimiento del crimen y el aumento al apoyo a formas menos democráticas de gobierno en Brasil? Para ser más precisos: ¿es posible establecer una asociación entre esta disminución al apoyo a la democracia y el

miedo al crimen? Y, por último: ¿los datos sobre confianza interpersonal y en las instituciones democráticas siguen el mismo patrón, pero son proporcionalmente inversos?

Al respecto, las hipótesis son: 1. Existe una asociación positiva entre el miedo al crimen o la sensación de inseguridad y el apoyo a formas menos democráticas de gobierno; y 2. Las tasas de confianza en las instituciones democráticas se comportan en una asociación negativa con las tasas de apoyo a formas menos democráticas de gobierno.

Metodología

La investigación utilizará exclusivamente datos de la World Values Survey (wvs). La elección de esta plataforma se debe al prestigio de la institución que coordina la investigación, la regularidad en la búsqueda de datos (con perspectiva de continuidad futura), la amplia cobertura mundial (que permite comparaciones posteriores), el rigor en los métodos aplicados, entre otros atributos reconocidos. El uso exclusivo de la plataforma se justifica porque, en un análisis longitudinal de datos, es importante mantener una uniformidad de métodos y estrategias. Aunque, como se verá más adelante, los cuestionarios de la encuesta evolucionan cada año, agregando preguntas o modificando levemente el enfoque, existe un núcleo de preguntas que permanece constante, lo que permite una comparación evolutiva. Mezclar otros cuestionarios con otras líneas de preguntas tendería a mostrar resultados menos confiables.

La World Values Survey o la Encuesta Mundial de Valores, como explica en la presentación de su sitio web (www.worldvaluessurvey.org), es una red global de científicos sociales que estudian los valores cambiantes y su impacto en la vida social y política. Es dirigido

por un equipo internacional de académicos, con la Asociación wvs y la Secretaría de wvs con sede en Viena, Austria. El trabajo se inició en 1981 y consiste en encuestas representativas a nivel nacional realizadas en casi cien países que contienen casi el 90% de la población mundial, utilizando un cuestionario común. La wvs es la investigación no comercial, transnacional, de valores y creencias humanas más grande jamás realizada, y actualmente incluye entrevistas con casi 400.000 encuestados. Hasta la fecha, se han publicado seis rondas de datos, denominadas “olas” (*waves*).

Los hallazgos de la primera ola de encuestas (1981-1984) señalaron que se estaban produciendo cambios intergeneracionales en los valores básicos relacionados con la política, la vida económica, la religión, los roles de género, las normas familiares y las normas sexuales. Para examinar si efectivamente esos cambios ocurrían y así poder analizar las causas subyacentes, se llevó a cabo una segunda ola de encuestas wvs en 1990-1994. En 1995-1998 fue realizada una tercera ola de encuestas, esta vez en 55 sociedades, y se prestó mayor atención al análisis de las condiciones culturales para

la democracia. Luego fue aplicada una cuarta ola de encuestas en 1999-2004, en 65 sociedades. A continuación se realizó una quinta oleada en 2005-2009 y una sexta ola en 2010-2014. La séptima ola estaba prevista para ser publicada en 2020, pero hubo un retraso causado por la pandemia.

Brasil participó en las olas dos (Inglehart *et al.*, 1991), tres (Inglehart *et al.*, 1997), cinco (Inglehart *et*

al., 2006) y seis (Inglehart *et al.*, 2014), cuyos resultados serán analizados y comparados. A continuación destacamos aspectos relevantes de cada una de esas olas (Tabla 1).

Tabla 1. Detalles sobre olas analizadas de wvs

Table 1. Details on analyzed waves from wvs

	Ola dos	Ola tres	Ola cinco	Ola seis
Periodo de trabajo de campo	01/10/1991 a 31/01/1992	01/06/1997 a 30/06/1997	01/11/2006 a 26/12/2006	03/05/2014 a 29/05/2014
Universo	Población nacional, ambos sexos, 18 y más años	Población nacional, ambos sexos, 18 y más años	Ambos sexos, 18 y más años	Población nacional, ambos sexos, 18 y más años
Tamaño de la muestra	1.782	1.143	1.500	1.486
Error estimado	2,4	3,0	Sin información	2,6
Procedimiento de encuesta	Sin información	Entrevista personal cara a cara	Entrevista personal cara a cara	Entrevista personal cara a cara
Muestra	Muestra aleatoria estratificada	Muestra aleatoria estratificada	Muestra aleatoria estratificada	Muestra probabilística completa en tres etapas
Organización de recopilación de datos	Instituto Gallup de Opinião Pública (São Paulo)	Instituto Gallup de Opinião Pública (São Paulo)	Universidade de Brasília	Data Quality Pesquisa

Fuente: elaboración propia. Source: own elaboration.

La ejecución inicial de la investigación implicó en tres etapas: (i) En los resultados de la encuesta más reciente fueron seleccionados temas que directa o indirectamente tenían que ver con menor apoyo a la democracia, miedo al crimen o sentimientos de inseguridad y valores de confianza interpersonal o en las instituciones democráticas. (ii) Este primer filtro dio como

resultado 35 preguntas, que se convirtieron en la base de búsqueda en los cuestionarios más antiguos para la comparación; y (iii) Identificando preguntas idénticas, se adaptó su redacción para permitir que las respuestas de interés se presenten de forma más didáctica en una tabla comparativa.

Datos y resultados

La primera dificultad presentada en esta investigación es la diferencia de preguntas y enfoques entre los cuestionarios. A cada ola se suman preguntas que no estaban incluidas en la ola anterior, aunque sí hay un núcleo de uniformidad que permitirá comparaciones interesantes. Desgraciadamente, uno de los pilares centrales de búsqueda en esta investigación, que son

los datos de victimización y el sentimiento de inseguridad, no aparecen antes de la sexta ola, siendo datos inéditos que recién se pueden comparar a partir de la difusión de la ola siete.

De las iniciales 35 preguntas seleccionadas quedaron finalmente 18, listadas con sus respectivas adaptaciones en la Tabla 2.

Tabla 2. Preguntas consideradas en encuesta*Table 2. Questions considered in survey*

Preguntas	Ola dos (1991)	Ola tres (1997)	Ola cinco (2006)	Ola seis (2014)
1. Se puede confiar en la mayoría de las personas	6,6% V94	2,8% V27	9,2% V23	7,1% V24
2. Mantener el orden de la nación es lo más importante actualmente	30,3% V259	28,6% V106	38,7% V71	32,9% V62
3. Luchar contra la criminalidad es lo más importante actualmente	30,6% V261	48,3% V108	42,6% V73	48,9% V64
4. Más respeto a las autoridades es algo positivo	80,7% V268	82,8% V114	77,4% V78	76,4% V69
5. Vivir en un entorno seguro es importante o muy importante	No hay	No hay	77,5% V82	82,3% V72
6. Confianza total en su familia	No hay	No hay	66,5% V125	70,1% V102
7. Confía mucho o bastante en las Fuerzas Armadas	66,6% V273	69,9% V136	69,1% V132	58,6% V109
8. Confía mucho o bastante en la prensa	54,4% V276	60,9% V138	42,8% V133	45,9% V110
9. Confía mucho o bastante en la policía	38% V278	44,9% V141	44,5% V136	45% V113
10. Confía mucho o bastante en la Justicia	44,3% V275	54,8% V137	49,3% V137	50,6% V114
11. Confía mucho o bastante en los partidos políticos	No hay	32,3% V143	20,8% V139	15,9% V116
12. Confía mucho o bastante en el Parlamento	24,2% V279	33,2% V144	24,6% V140	20,9% V117
13. Es relevante tener un líder fuerte, independiente del Parlamento o elecciones	No hay	57,9% V154	62,1% V148	64,8% V127
14. Apoyo al gobierno de expertos	No hay	79,1% V155	75% V149	76,6% V128
15. Apoyo al gobierno de militares	No hay	43,3% V156	33,8% V150	32,1% V129
16. Apoyo a la democracia	No hay	81,3% V157	87,1% V151	79,6% V130
17. Elecciones libres son absolutamente esenciales en la democracia	No hay	No hay	45,4% V154	56,6% V133
18. Es elemental vivir en un país que sea gobernado democráticamente	No hay	No hay	40% V162	48,8% V140

Fuente: elaboración propia. Source: own elaboration.

En detalle, las respuestas refieren a:

1. En general, se puede confiar en la mayoría de las personas.
2. Lo más importante actualmente es mantener el orden de la nación como primera elección. Otras opciones: dar a la gente más voz en las decisiones importantes del gobierno, luchar contra el aumento de precios y proteger la libertad de expresión.
3. Lo más importante actualmente es luchar contra la criminalidad. Otras opciones: una economía estable, el progreso hacia una sociedad menos impersonal y más humana y el avance hacia una sociedad en la cual las ideas cuenten más que el dinero.
4. Más respeto a las autoridades es un factor positivo.

5. Vivir en un entorno seguro y evitar cualquier cosa que pueda ser peligrosa es muy importante o importante.
6. Confía totalmente en su familia.
7. Confía mucho o bastante en las Fuerzas Armadas.
8. Confía mucho o bastante en la prensa.
9. Confía mucho o bastante en la policía.
10. Confía mucho o bastante en la Justicia.
11. Confía mucho o bastante en los partidos políticos.
12. Confía mucho o bastante en el Parlamento.
13. Es muy bueno o bastante bueno contar con un líder fuerte, independiente del Parlamento y las elecciones.
14. Es muy bueno o bastante bueno tener expertos, no gobiernos, al momento de tomar decisiones en torno a lo que se considera como mejor para el país.
15. Es muy bueno o bastante bueno tener un gobierno militar.
16. Es muy bueno o bastante bueno contar con un sistema político democrático.
17. Definitivamente es “una característica esencial de la democracia” que las personas elijan a sus líderes en elecciones libres.
18. Es absolutamente importante vivir en un país que sea gobernado democráticamente.

Discusión

Miedo a la delincuencia, sentimiento de inseguridad, apoyo a la democracia, etcétera, son términos que refieren a lo subjetivo. No existe una medida básica, regla o sistema métrico para evaluar sentimientos y sensaciones. Es lo que Pierre Bourdieu llama el universo simbólico, un sistema de creencias que se inserta en la vida cotidiana, en las relaciones de poder y en las aspiraciones de cada individuo (Bourdieu, 1989). Aunque son sentimientos internos, muchas veces están formados por factores externos al grupo social.

En los últimos años Brasil ha enfrentado una resignificación del régimen militar, provocada por grupos sociales que sostienen que la única salvación para el país vendría con el regreso de los militares. Si bien desde la redemocratización del país, aún existían, de manera aislada, manifestaciones favorables a la dictadura militar, desde 2013 grupos favorables a la intervención militar tomaron las calles. Estas personas eran visiblemente minoritarias, pero aprovecharon la ola de protestas generalizadas producidas en el país en ese entonces (Coelho, 2018).

Además de la aparente sensación de crecimiento en el apoyo de la población a formas de gobierno menos democráticas, existen serias críticas a las instituciones brasileñas. El reconocido profesor Héctor Luís Saint-Pierre tiene una serie de estudios que exponen cómo el Estado brasileño ha sido cómplice, en todos los gobiernos, de una participación militar mayor de lo esperado en un régimen democrático; al respecto se pregunta si existe una dificultad para someter democráticamente a los militares o una connivencia histórica de la élite política civil brasileña (Winand y Saint-Pierre, 2010). Para el profesor Saint-Pierre, las Fuerzas Armadas ocupan espacios vacíos dejados por civiles en las áreas importantes de deliberación, lo que debilita la democracia. La elección formal de representantes de

las mayorías no es un antídoto suficiente para una intervención militar indebida en asuntos que deben ser decididos por el gobierno civil (Saint-Pierre, 2001).

De hecho, ya sea el deficiente control civil de las Fuerzas Armadas señalado por Saint-Pierre, o la resignificación del periodo de dictadura militar, personas que antes no habían estado expuestas no se han avergonzado de pedir abiertamente una intervención militar en Brasil. Estas personas, que antes eran poco escuchadas, ganaron algún espacio en la cobertura de los medios, mostrando que podría haber un mayor apoyo general para formas de gobierno menos democráticas.

Como hemos visto, se ha frustrado el intento de encontrar la asociación entre el miedo a la delincuencia o el sentimiento de inseguridad y el supuesto aumento del apoyo a formas de gobierno antidemocráticos. Ola seis fue el primero en presentar datos de victimización y cuestionó el sentido de seguridad ciudadana de los entrevistados.

Aunque no sea posible comparar preguntas directas y precisas sobre el crimen y sensación de inseguridad es posible inferir, de manera general, sobre la percepción de importancia con la seguridad de las personas. En efecto, las preguntas 3 y 5 son las más próximas a la cuestión de criminalidad y las preguntas 1 y 2 pueden ser remotamente asociadas.

La pregunta 3 pide que las personas designen lo más importante actualmente, entre las opciones luchar contra la criminalidad, una economía estable, el progreso hacia una sociedad menos impersonal y más humana y el progreso hacia una sociedad en la que las ideas cuentan más que el dinero. La lucha contra la criminalidad fue la primera opción del 30,6%, 48,3%, 42,6% y 48,9%, de personas en las olas dos, tres, cinco y seis, respectivamente.

En la pregunta 5, sobre qué tan importante es vivir en un ambiente seguro y evitar cualquier cosa que pueda ser peligrosa, el 77,5% y el 82,3% de las personas respondieron, en las oleadas cinco y seis, respectivamente. No hubo tal pregunta en las oleadas anteriores.

La pregunta 2 pide a las personas que designen qué es más importante hoy en día, entre las opciones “mantener el orden en la nación”, “dar más voz a las personas en las decisiones gubernamentales importantes”, “luchar contra el aumento de precios” y “proteger libertad de expresión”. Mantener el orden de la nación fue la primera opción, con un 30,3%, 28,6%, 38,7% y 32,9% de las personas, respectivamente.

Finalmente, la pregunta 1 pregunta si, en general, la mayoría de las personas son confiables. El 6,6%, 2,8%, 9,2% y 7,1% de las personas respondieron afirmativamente, en orden.

Para concluir, lo que los datos sugieren es que existe una gran preocupación de los brasileños y brasileñas por la seguridad, aunque no hay un patrón de crecimiento en el tiempo. El brasileño se preocupa por la criminalidad y pide prioridad en la lucha contra el crimen en 1991, en 1997, en 2006 y en 2014. Persisten oscilaciones entre las olas, pero inconstantes; por ejemplo, la lucha contra la criminalidad como prioridad creció un 18% entre la primera y la última ola, sin embargo, hubo una caída entre la segunda y la tercera. De los otros datos tampoco es posible concluir la existencia de un patrón. Aun así, es importante señalar que, en relación a las otras dos preguntas vinculadas al miedo al crimen, la última ola cuenta con las tasas más altas. Y, con la publicación del informe de la ola siete, se podrá verificar si ha habido crecimiento o si se está siguiendo el patrón de oscilación.

En relación al mayor o menor soporte a la forma de gobiernos menos democráticos, las respuestas a las preguntas 13 a 18 no son esclarecedoras. Veamos: la pregunta 13 pregunta qué tan bueno es contar con un líder fuerte que no tenga que preocuparse por el Parlamento y las elecciones. Y el concepto de muy bueno o muy bueno fue del 57,9%, 62,1% y 64,8% de las respuestas en las oleadas tres, cinco y seis, respectivamente. Al contrario de los datos anteriores, hay evidencia de crecimiento. Pero, considerando las siguientes respuestas, es importante reflexionar sobre si los encuestados realmente entendieron los conceptos o las implicaciones de sus respuestas.

Posteriormente la pregunta 14, en la misma línea que la anterior, cuestiona qué tan bueno es tener especialistas, y no gobiernos, para tomar decisiones de acuerdo a lo que consideran que es mejor para el país. Y el concepto de muy bueno o muy bueno fue del 79,1%, 75%, 76,6% de las respuestas en las oleadas

tres, cinco y seis. Aquí, como en las respuestas de seguridad, tampoco hay patrón de crecimiento.

Luego, la pregunta 15 apunta a qué tan bueno es tener un gobierno militar. Y, contrariamente a lo esperado, el concepto de muy bueno o muy bueno disminuyó un 43,3%, 33,8% y 32,1%, respectivamente, en las oleadas tres, cinco y seis.

Frente a la interrogante sobre qué tan bueno es tener un sistema político democrático en la pregunta 16, sin embargo, el concepto de muy bueno o razonablemente bueno declinó entre el primero y el último, pero también sin un estándar. En esta respuesta, casi el 10% de las mujeres en la ola seis no sabían qué responder. Los resultados fueron 81,3%, 87,1% y 79,6%, respectivamente, en las olas tres, cinco y seis.

Finalmente, las preguntas formuladas solo en las dos últimas oleadas sugieren un aumento del apoyo a la democracia. En la pregunta 17, el 45,4% y el 56,6% de las personas, respectivamente, respondieron que definitivamente es una característica esencial de la democracia que la gente elija a sus líderes en elecciones libres. Y en la pregunta 18 respondieron que es absolutamente importante vivir en un país gobernado democráticamente por el 40% y el 48,8% de las respuestas en las oleadas cinco y seis, respectivamente.

En la pregunta 4, además, que puede ligarse lateralmente a un menor apoyo a ideas democráticas, hubo una disminución, aunque fluctuante, en las respuestas “más respeto a las autoridades es bueno”, con 80,7%, 82,8%, 77,4% y 76,4%, de las olas dos, tres, cinco y seis.

En cuanto a la confianza en las instituciones democráticas, correspondiente a las preguntas 9 a 12, no se pueden sacar conclusiones más definitivas, a excepción de la pregunta 11, que trata sobre la confianza en los partidos políticos, que presentó una disminución constante del 32,3% en la ola tres, el 20,8% en la ola cinco, hasta el 15,9% en la ola seis, en torno a personas que confían mucho o demasiado.

Como se puede observar en el cuadro comparativo, la confianza en la prensa (pregunta 8), en la policía (pregunta 9) y en la Justicia (pregunta 10) fluctuó, pero no mostró las peores tasas en la última ola, como se esperaba. La confianza en el Parlamento (pregunta 12) ha sido recientemente la peor tasa, con un 20,9% de aprobación, pero la desaprobación no está en continuo descenso.

Para concluir, contrariamente a la alarma levantada, la confianza en las Fuerzas Armadas no aumenta, aunque sigue siendo la más alta entre las instituciones comparadas. El 66,6%, 69,9%, 69,1% y 58,6% de los encuestados en las oleadas dos, tres, cinco y seis respondieron que confían mucho o bastante en las Fuerzas Armadas, respectivamente.

Antes de sacar más conclusiones, es importante informar el contexto histórico-político del periodo de trabajo de campo:

1991-1992. En pleno mandato del primer presidente elegido democráticamente, Fernando Collor de Mello, colapsan escándalos de corrupción y economía, con alta inflación. Persiste un descontento general, especialmente entre las y los jóvenes. Aparición del movimiento estudiantil los “rostros pintados”, que protestaron por el *impeachment* del presidente. Finalmente, la presión popular y procedimiento de juicio político en el Senado que llevó a la renuncia del presidente Collor en 1992.

1997. Mandato del presidente de centro Fernando Henrique Cardoso. Economía estabilizada debido al plan real. En 1998, Cardoso fue reelegido.

2006. Mandato del presidente de izquierda Lula da Silva. Inflación controlada y crecimiento económico optimista. Crecimiento del empleo, reducción de la pobreza, alta aprobación del gobierno. En 2006, Lula es reelegido.

2014. Mandato de la presidenta de izquierda Dilma Rousseff. La recesión económica, el aumento de la pobreza y la desesperanza de los jóvenes llevaron a grandes protestas callejeras contra el gobierno en 2013. Hubo una disminución de los ingresos públicos, con consecuencias en la reducción de la inversión social y la adopción de medidas como disminuir el gasto público y subir las tasas de interés. En 2014 afloraron los casos de corrupción, malversación y blanqueo de capitales, investigados en la operación Lava-Jato. Aun así, la presidenta Dilma fue reelegida por un estrecho margen.

Como se afirmó anteriormente, las dos hipótesis de investigación han sido refutadas. En primer lugar, por la ausencia de datos más precisos sobre victimización y sentimientos de seguridad que no se incluyen en las olas previas a la ola seis. Y en segundo, porque, contrariamente a lo esperado por el aumento de las tasas de homicidios los datos disponibles sobre la importancia de la lucha contra la delincuencia no muestran un crecimiento continuo, sino fluctuaciones.

Asimismo, a diferencia de lo que se publicita en los medios y se difunde por algunos académicos como un movimiento “hacia el autoritarismo” (Gonçalves, 2018: 22), una crisis democrática (do Nascimento, 2017) o un avance del estado de excepción (Silva, 2017), los datos hasta 2014 no sugieren que el brasileño esté aprobando más formas de gobierno no democrático o que esté apoyando más militares y dictaduras. Por otro lado, las tasas de quienes consideran absolutamente relevantes

las elecciones libres y vivir en un país gobernado democráticamente están en sus valores más altos y el apoyo a la democracia, incluso con un mínimo histórico, aún mantiene casi el 80% de la tasa. En el último caso es interesante descubrir por qué casi el 10% de las mujeres en la ola seis no respondieron, una cifra suficiente para igualar la tasa de apoyo más alta (87% en 2006). El apoyo a un gobierno militar también tiene valores históricamente bajos. Así, es posible decir que las premisas que sustentaban las hipótesis fueron descartadas, en una verdadera ruptura con el sentido (Martí, 2016).

Es importante recordar que los últimos datos disponibles son de 2014, y las encuestas comenzaron un poco antes. No obstante, los movimientos descritos en el contexto general se iniciaron principalmente en 2013, con el aumento de las protestas en las calles debido al gran descontento de la población con los aumentos de precios y con la corrupción revelada principalmente por la operación Lava-Jato.

La hipótesis de que aumentaría el apoyo a formas de gobierno menos democráticas, proporcional al miedo a la delincuencia, ha sido refutada. No hay crecimiento en el apoyo a formas de gobierno menos democráticas entre 1991 y 2014. De todos modos, considerando el mayor número de personas que exponen abiertamente su deseo de una dictadura y considerando la elección de un militar entusiasta, como lo es el presidente Bolsonaro, cabe preguntarse si este es entonces un cambio más reciente.

La séptima ola de la investigación se retrasó debido a la pandemia de coronavirus, sin una fecha segura para su lanzamiento. En este documento, será posible evaluar con mayor seguridad el cambio en los estados de ánimo democráticos brasileños.

Al respecto, y aunque no fue el alcance inicial de este trabajo, se investigó además otra fuente confiable que recolecta datos de percepción de las personas a través de entrevistas en varios países. Es el centro de investigación Latinobarómetro, que es una corporación de derecho privado sin fines de lucro, con sede en Santiago de Chile. Así, se buscó información específica sobre el apoyo a la democracia en los datos de los mismos años de la presente investigación, comparándolos con el resultado más reciente disponible. Los rendimientos encontrados se muestran en la Tabla 3.

Con una muestra de 1.204 personas, a la pregunta “¿Con cuál de las siguientes frases está usted más de acuerdo?”, las respuestas fueron:

Tabla 3. Respuestas según Latinobarómetro*Table 3. Responses according to Latinobarómetro*

	La democracia es preferible a otra forma de gobierno	En ocasiones un gobierno autoritario es mejor que democracia	A nosotros nos da igual la democracia que la no democracia	No contesta o no sabe
Latinobarómetro, 1997	50%	19,2%	20%	10,7%
Latinobarómetro, 2006	46%	18%	20%	15%
Latinobarómetro, 2013	48,5%	19,2%	20,9%	10,4%
Latinobarómetro, 2018	34%	14%	40%	12%

Fuente: elaboración propia. Source: own elaboration.

Los resultados son muy interesantes. Cabe señalar que, de hecho, las tasas de apoyo a la democracia cayeron en más de un 14%. Sin embargo, no hubo un aumento en las tasas de apoyo a las formas de gobierno no democráticas. Por el contrario, el apoyo a los regímenes

autoritarios se redujo en más de un 5%. La gran revelación fue la indiferencia de la gente: el número de los que no les importa si viven en democracia o no se ha duplicado, pasando del habitual 20% a un 40%.

Conclusión

La séptima ola será de grandiosa importancia para entender (o no) el contexto brasileño, para saber si es posible visualizar algún tipo de cambio más conservador o tirano en los últimos años tras la elección del presidente Jair Bolsonaro o si se trata solamente de las mismas personas, con los mismos valores, que decidieron intentar un camino alternativo.

Como ya se mencionó, se refutaron las hipótesis de investigación, así como las propias premisas del estudio. No hay crecimiento en el apoyo a formas de gobierno menos democráticas entre 1991 y 2014; tampoco hubo oscilaciones en las que se pudieran detectar patrones. Finalmente, los índices de confianza en las instituciones democrática tampoco mostraron comportamientos compatibles con las hipótesis de la investigación.

La narrativa de que los brasileños se han vuelto más conservadores e inclinados a la tiranía no es

compatible con los datos. Muchas veces la ideología está disfrazada de ciencia, pero la cura para esto es una ciencia más honesta, o sea, seguir los datos hacia donde ellos nos conducen, en lugar de a dónde nos gustaría ir (Walsh, 2009).

Los datos del Latinobarómetro, por su parte, parecen mostrar que el contexto explicado inicialmente en este artículo se debe principalmente a un aumento de la apatía de la población. Los últimos datos del World Values Survey sobre la confianza en los políticos son compatibles con el resultado anterior y muestran que existe una desconfianza generalizada.

La divulgación de los datos de la ola siete serán de extrema importancia, ya sea para confirmar la conclusión de este trabajo o bien para permitir testear las hipótesis previstas.

Bibliografía

- Abdala, V. (2018). "Militares comandarão sete áreas no governo de Bolsonaro". *Agência Brasil*. En <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-11/militares-comandarao-sete-areas-no-governo-de-bolsonaro> (consultado 10/12/2020).
- AFP. (2018). "Efeito Bolsonaro duplica presença de militares no Congresso". *Jornal Estado de Minas*. En https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2018/10/09/interna_internacional,996002/efeito-bolsonaro-duplica-presenca-de-militares-no-congresso.shtml (consultado 10/12/2020).
- BBC. (2014). "Manifestantes conservadores pedem intervenção militar no governo". *BBC News Brasil*. En https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/03/140322_marcha_familia_mdb_1k (consultado 10/12/2020).

- Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil SA.
- Brum, E. (2014). “Aos que defendem a volta da ditadura”. *El País Brasil*. En https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/08/opinion/1418042130_286849.html (consultado 10/12/2020).
- Coelho, HMDS. (2018). “A disputa sobre o imaginário social da ditadura militar no Brasil”. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 41o Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Joinville, 02 a 08 de setembro 2018. En <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2018/resumos/R13-1212-1.pdf> (consultado 10/12/2020).
- DCM, 2018. “Cresce o apoio à hipótese de golpe militar, diz pesquisa”. *Diário do Centro do Mundo*. En <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/cresce-o-apoio-a-hipotese-de-golpe-militar-diz-pesquisa/> (consultado 08/02/2021).
- do Nascimento, FJ. (2017). “Uma leitura da crise democrática do Brasil a partir do diálogo com o pensamento de Hannah Arendt”. *Contemporânea - Revista de Ética e Filosofia Política* 3(2): 1-174.
- Fleck, I. (2018). “Clamor por intervenção militar é semelhante ao de 1964, diz general da reserva”. *Folha de São Paulo*. En <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/05/clamor-por-intervencao-militar-e-semelhante-ao-de-1964-diz-general-da-reserva.shtml> (consultado 10/12/2020).
- Inglehart, R., Haerpfer, C., Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Puranen, B. y Ponarin, E. (2014). *World Values Survey: Round Six*. En <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp> (consultado 10/12/2020).
- _____. (2006). *World Values Survey: Round Five*. En www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV5.jsp (consultado 10/12/2020).
- _____. (1997). *World Values Survey: Round Three*. En www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV3.jsp (consultado 10/12/2020).
- _____. (1991). *World Values Survey: Round Two*. En www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV2.jsp (consultado 10/12/2020).
- Gonçalves, R. (2018). “Governo Bolsonaro, Brasil 2019-22: Cenários”. *IE- UFRJ Texto para Discussão 016*. En https://www.ie.ufrj.br/images/IE/TDS/2018/TD_IE_016_2018_GONCALVES.pdf (consultado 02/11/2020).
- Latinobarómetro. (2018). “Brasil, 2018”. *Latinobarómetro. Opinión Pública Latinoamericana*. En <https://www.latinobarometro.org/latCodebooks.jsp> (consultado 10/12/2020).
- _____. (2013). “Brasil, 2013”. *Latinobarómetro. Opinión Pública Latinoamericana*. En <https://www.latinobarometro.org/latCodebooks.jsp> (consultado 10/12/2020).
- _____. (2006). “Brasil, 2006”. *Latinobarómetro. Opinión Pública Latinoamericana*. En <https://www.latinobarometro.org/latCodebooks.jsp> (consultado 10/12/2020).
- _____. (1997). “Brasil, 1997”. *Latinobarómetro. Opinión Pública Latinoamericana*. En <https://www.latinobarometro.org/latCodebooks.jsp> (consultado 10/12/2020).
- Martí, J. (2016). *Diseños de investigación social y métodos*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.

Saint-Pierre, HL. (2001). “Formas não-golpistas de presença militar no Estado”. *Perspectivas, São Paulo* 24-25: 115-130.

Silva, IG. (2017). “Estado e lutas sociais no Brasil no golpe de 2016: o Estado de exceção avança”. *Revista de Políticas Públicas* 22. En <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/9796/5751> (consultado 10/12/2020).

Walsh, A. (2009). *Biology and Criminology. The Biosocial Synthesis*. Nueva York, Routledge.

Winand, É. y Saint-Pierre, HL. (2010). “A fragilidade da condução política da defesa no Brasil”. *Historia* 29(2): 3-29. DOI <https://doi.org/10.1590/S0101-90742010000200002>

World Values Survey (2020). *World Values Survey*. En <https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp> (consultado 12/12/2020).



Aprendizaje tejido en Chaco, Argentina

Weaved Learning in Chaco, Argentina

Myriam Fernanda Perret

Myriam Fernanda Perret

Universidad Nacional de Misiones y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Resistencia, Argentina, ORCID 0000-0002-8896-6795, myfperret@gmail.com

Recibido: 01/06/20 · Aceptado: 06/01/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

Se analizará el proceso de aprendizaje que atañe a tejedoras de tres colectivos de los pueblos wichi y qom, en las localidades de El Sauzalito, Misión Nueva Pompeya y Fortín Lavalle, y su relación con agentes de fomento artesanal y con tejedoras de las ciudades de Resistencia y Corrientes, en Argentina, aplicando el método etnográfico. La recolección de la información, en alternancia con periodos de sistematización y reflexión sobre el material reunido, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018. Varios elementos participan en la fabricación de un tejido para vender. En la mezcla, la tejedora se involucra al punto de encontrarse en parte en ese tejido que hizo. Mirada, pensamiento, movimiento y sentir se destacan en este hacer, que a la vez que hace tejido hace a la tejedora. Y el propio paso a paso del tejer tiene una cualidad normativa que adelanta el tipo de forma a desarrollar, aunque no sin combinarse con una búsqueda, con un deseo.

Palabras clave: aprendizaje, tejido, Chaco, entramado, mercantilización.

Abstract

The learning process to be analyzed here involves weavers from three groups from *Wichi* and *Qom* people of El Sauzalito, Misión Nueva Pompeya and Fortín Lavalle in relation to artisanal development agents and weavers from the cities of Resistencia and Corrientes, Argentina, with ethnographic method. The collection of information, in alternation with periods of systematization and reflection on the material collected, took place between August 2012 and August 2018. There are several elements that participate in the manufacture of a fabric to sell. In the mixture, the weaver is involved to the point of finding herself partly in the fabric she made. Gaze, thought, movement and feeling stand out in this doing that at the same time that makes weaving makes weavers. And the same step by step of weaving has a normative quality that anticipates the type of form that will develop, although not without combining it with a search, a desire for form.

Keywords: learning, fabric, Chaco, framework, commodification.

Introducción

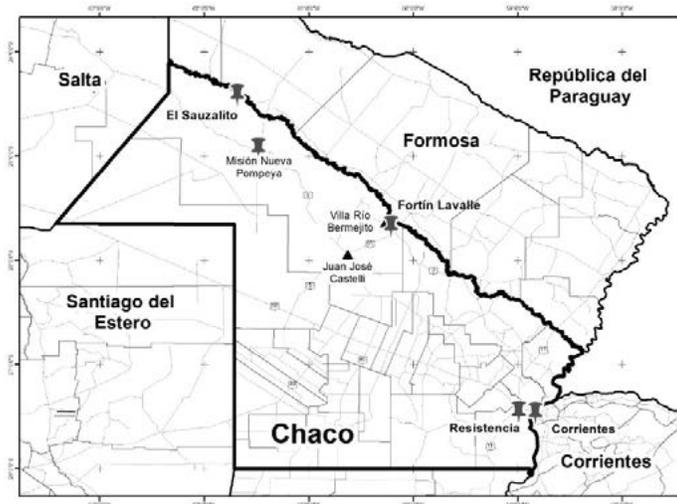
Tejedoras de tres colectivos de los pueblos wichi y gom desarrollan un proceso de aprendizaje de y en el tejido en las localidades de El Sauzalito, Misión Nueva Pompeya y Fortín Lavalle, proceso analizado en relación con agentes de fomento artesanal y tejedoras no-indígenas de las ciudades de Resistencia y Corrientes, Argentina, atendiendo al lugar de la mirada, del pensamiento, los movimientos y el sentir (Figura 1).

Las tejedoras de los colectivos del pueblo *wichi*, o *wichí* (familia lingüística *Mataco-Mataguaya*), trabajan

mayormente con *chaguar* o *chitsaj* (*Bromelia hieronymi*) y plantas tintóreas que recolectan en el monte. Las tejedoras del colectivo *gom* (familia lingüística *Guaycurú*), en tanto, trabajan principalmente con palma o *lagaxadai* (*Trithrinax schizophylla*), también obtenida mediante recolección. Otros materiales utilizados son el plástico de botellas recicladas, de bolsas de alimento balanceado para animales, lana industrial, tela de descarte y anilinas.

Figura 1. Localización de El Sauzalito, Misión Nueva Pompeya, Fortín Lavalle, Resistencia y Castelli

Figure 1. Location of El Sauzalito, Misión Nueva Pompeya, Fortín Lavalle, Resistencia and Castelli



Fuente: elaboración propia. Source: own elaboration.

Estas mujeres crean tejidos o artesanías destinadas mayoritariamente al intercambio mercantil, relacionándose con Agentes de Fomento Artesanal (AFA), en este caso, agencias estatales y una ONG (Benedetti, 2014). Los AFA potencian la intercambiabilidad de artesanías mediante, al menos, la organización del trabajo en términos de cantidades, calidades y tiempos de producción. La artesanía así gestionada se acopia periódicamente y luego se envía a los centros de consumo —por ejemplo, a la ciudad de Resistencia—, donde se vende. El dinero recaudado con las ventas se utiliza para hacer nuevos acopios.

A partir de estas vinculaciones se organizaron las llamadas Mesas de Diseño Colaborativo (MDC), encuentros que apuntaban a mejorar el potencial mercantil de las artesanías —si bien van más allá de eso— y que reunieron a tejedoras de los colectivos de Misión Nueva Pompeya y Fortín Lavalle, y a las de Resistencia

y Corrientes. Ellas trabajan con materiales diversos, como por ejemplo *chaguar*, palma, madera, tela y lana.

A continuación, luego de presentar la metodología aplicada en este trabajo, nos introduciremos en la propuesta de autores que destacan la importancia de las fuerzas que intervienen en los procesos creativos o de generación de formas, y de las conexiones que se establecen entre las personas y sus oficios. Las dos partes que siguen describen los procesos de aprendizaje anclados en los tres colectivos de artesanas-tejedoras, en relación con diversos agentes de fomento artesanal y con tejedoras de Resistencia y Corrientes.

Metodología

El artículo se basa en mi propia tesis doctoral; utiliza el método etnográfico, obteniendo información mediante observación participante, entrevista etnográfica y documentos informales y oficiales. El registro de la información se efectuó principalmente por escrito, aunque en ciertas ocasiones se recurrió a la grabación, fotografía y videos. La recolección de antecedentes, en alternancia con periodos de sistematización y reflexión sobre el material reunido, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018.¹

¹ En todo momento se explicó a las personas con quienes se trabajó que la autora se encontraba llevando a cabo la presente investigación. En cuanto a la recolección de información, algunas de las actividades realizadas fueron: participar en salidas de recolección de materiales para el tejido; participar en reuniones entre artesanas/tejedoras y técnicos; observar a artesanas trabajando junto con sus familias y realizar entrevistas. Mediante acciones de

Los nombres de las personas que contribuyeron a esta investigación son ficticios. Acompañando el nombre se indica si se trata de Agentes de Fomento Artesanal (AFA), personas del pueblo wichí (w.), personas del pueblo Qom (q.), tejedoras no pertenecientes a estos pueblos (te) y no-indígenas (n-i).

Para escribir las palabras en *qom l'aqtaqa* hacemos uso del alfabeto de Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013), a menos que se trate de palabras escritas de otro modo en la fuente original, lo cual se respeta. Para escribir las palabras en wichí usamos el vocabulario de Montani (2007), con la misma salvedad recién señalada para el otro caso.

sistematización y reflexión vinculé lo vivido con aportes bibliográficos, lo cual renovaba las inquietudes que se traducían en nuevas preguntas de investigación.

Fuerzas, movimientos y sentimientos

La separación entre cultura y naturaleza y modelo hilemórfico (Ingold 2002 y 2013) contribuyen a que pensemos la materia como si recibiéramos pasivamente la forma ideada por la mente. Aunque Ingold (2002) apunta algo diferente: la forma surge del despliegue gradual del campo de fuerzas establecidas a través del compromiso activo y sensible entre el tejedor y el material. Dicho autor concibe el hacer como un proceso de crecimiento (suavizando la distinción entre organismo y artefacto), y esto lo lleva a ubicar al hacedor como un participante en un “mundo de materiales activos” (traducción propia) (Ingold, 2013: 21). El hacedor trabaja con los materiales y “une fuerzas” con ellos, juntándolos, separándolos, sintetizándolos, destilándolos y “anticipando lo que pueda emerger”. Lejos de imponer diseños en un mundo listo para recibirlos, el hacedor interviene en procesos que ya están ocurriendo y que “dan lugar a las formas del mundo viviente que vemos a nuestro alrededor [...] agregando su propio ímpetu a las fuerzas y energías en juego” (Ingold, 2013: 21).

El compromiso activo y sensible entre el hacedor y el material los mezcla inevitablemente. A partir de la experimentación y el estudio de la confección de canastos en las proximidades de Aberdeen, en Escocia, Ingold afirma que las diferencias entre esos utensilios reflejaban, de manera única, estados de ánimo, temperamento y estatura de su hacedora o hacedor. Esos canastos, dice el autor, fueron “orgullosamente llevados a casa” por los hacedores (Ingold, 2013: 24); dadas las características del proceso de generación

de forma, los canastos resultaron conectados a las personas. De modo similar, Santos Granero (2013) y Arnold y Espejo (2013) analizan procesos artesanales en términos de distinción e interacción entre sujeto y objeto. Santos Granero indica que el artesanado en la Amazonia involucra un proceso doble de objetivación/ subjetivación: al transformar la materia por medio de sus afectos, habilidades e intencionalidad, “el hacedor produce un objeto que es simultáneamente un sujeto: un objeto subjetivado que actúa como sujeto objetivado”. Por su parte, Arnold y Espejo estudian los textiles andinos como objetos y sujetos a partir de la “relación íntima” entre las tejedoras y sus tejidos. Una relación, en tanto “interacción socio-tecnológica” entre cuerpos y materiales, que se produce de modo tal que artefacto y tejedora quedan identificados el uno con la otra (Arnold y Espejo, 2013: 27-8).

Las mezclas entre tejedoras y tejidos tienen que ver con los movimientos que se ejecutan en el proceso, y aquellos se encuentran ligados a los sentimientos. En este sentido, Weil detalla respecto del trabajo como obrera en una fábrica:

Hay dos factores en esta esclavitud: la velocidad y las órdenes. La velocidad: para “llegar” hay que repetir movimiento tras movimiento con una cadencia que, al ser más rápida que el pensamiento, prohíbe dejar curso libre no solo al pensamiento, sino incluso a los sueños. Al ponerse uno ante la máquina, le es preciso matar el alma ocho horas diarias, el pensamiento, los sentimientos, todo. Ya estés irritado, triste o

disgustado... trágate; debes hundir en el fondo de ti mismo la irritación, la tristeza o el disgusto: frenarían la cadencia. Y lo mismo ocurre con la alegría. Las órdenes: desde que fichas al entrar hasta que fichas al salir, puedes recibir cualquier orden. Y siempre hay que callar y obedecer. [...] En cuanto a tus propios accesos de irritación o mal humor, tienes que tragártelos, no pueden traducirse ni en palabras ni en gestos, ya que los gestos vienen determinados a cada instante por el trabajo. Esta situación hace que el pensamiento se reseque, se retire, como la carne se retira ante el bisturí. No se puede ser "consciente". (Weil, 1951: 23)

La velocidad y las órdenes en el trabajo de la empresa moldean los movimientos y gestos de quienes en ella

trabajan. Los sentimientos no dejan de experimentarse, aunque son reprimidos continuamente. De no contenerse, llevarían a movimientos y gestos inconvenientes en términos del modo de trabajo requerido en la fábrica.

En síntesis, los autores antes mencionados hacen hincapié en las fuerzas que intervienen en los procesos de creación o de generación de formas, colocando al hacedor o hacedora como una o uno más en el entramado o campo de fuerzas. Además, hablan de las conexiones entre personas y trabajos que se mezclan en movimientos y sentimientos. Para profundizar en esta idea, a continuación, revisaremos estas cuestiones en los tejidos con hojas de *chaguar* y palma.

Aprender a tejer con artesanas del pueblo wichí

Las mujeres habitualmente tejen en compañía. Mujeres, hombres, niños, vegetales y animales suelen estar presentes en estos espacios de factura: es un tejido-trabajo que se acompaña con mates y conversaciones.

Abuelas, madres e hijas transmiten conocimientos vinculados al tejido. Para esto resulta fundamental el mirar, la observación del trabajo de algunas personas. Explicaba Macarena (w.):

No es que uno te enseña, así viene el aprendizaje. Miro a una mujer haciendo, no es una mujer que enseña, para enseñar no hay nadie. Solo mirando a abuela y mama uno piensa cómo puede aprender. Voy a buscar la forma para ver cómo puedo aprender. Viene de la mente, uno piensa y después se imagina, como uno ve una película para buscar la sabiduría, qué puedo hacer, cómo puedo para aprender algo. Los aborígenes no les enseñan a los hijos si no les interesa. Si uno visita a su amiga y la visitante vio que ella trabaja, piensa en mirar las cosas que ella hace y después ella también le gusta. Después viene otra vez. No hay uno que viene a decir yo quiero ayudar para que hagas esto. Ella hace sola no más, después aprende sola. No es como ahora que vienen la gente que quiere ayudar. Antes no había mujeres que piensa para ayudar a otro, no es como ahora que vienen a decir para reunir. Si aprendo sigo mi pensamiento. Si hice bien las cosas viene otro pensamiento y así viene la sabiduría. Por ejemplo, el tejido de red aprendí, ahora voy a intentar otra cosa, quiero hacer una yica² para llevar las cosas del monte para poner ahí. Yica era una herramienta.

Con esas palabras en mente, se conoce a las personas de quienes se aprende al mirar. No es cualquier tipo de

mirada, sino una que se produce acompañada de interés, de modo tal que una persona a la que no le interesa aprender una determinada cuestión no podrá hacerlo, por más que mire a otros realizándola. Al mirar con interés se piensa e imagina cómo se podría hacer el trabajo, lo cual la lleva a "buscar la forma", es decir, el qué y el cómo de tal trabajo. Mirar con interés, pensar, imaginar, buscar la forma y hacer. Y después hacer otra cosa. Eso favorece el aprendizaje que lleva a la sabiduría. A diferencia del aprendizaje donde alguien viene a "ayudar" y enseña a otros, más allá de su interés, aquí es fundamental la búsqueda por aprender.

Mirar, pensar, imaginar y tejer también se pusieron en juego durante las Mesas de Diseño Corporativo (MDC) desarrolladas en noviembre de 2016. El encuentro tuvo una duración de dos días a lo largo de los cuales mujeres con experiencia de trabajo en materiales como madera, tela, metal y fibras vegetales, conversaron y tejieron con fibras de *chaguar*. Si bien el idioma hablado marcaba las posibilidades del vínculo, el tejido abrió el espacio hacia un tipo de comunicación que requiere: mirada atenta y experiencia con el material.

Las discusiones y los tejidos se fueron aglomerando en torno a collares y animales. Respecto a los animales, Blanca (w.) enseñó a Carmen (te n-i) a hacer un pajarito. La conversación/tejido se dio más o menos así:

Sentada al lado de Blanca, Carmen miraba con atención las fibras de *chaguar* de color marrón rojizo que la artesana manipulaba. De vez en cuando Carmen tocaba la fibra y hacía preguntas, Blanca contestaba. Carmen tomaba notas en su cuaderno. En un momento Blanca entregó a Carmen un poco de fibra que había colocado de una determinada manera y le dijo que era para hacer un pajarito. Carmen dejó el cuaderno, tomó las fibras y entendió lo que pretendían ser

2 Bolso elaborado con *chaguar*.

porque notó, a partir de la orientación de Blanca, lo que sería la cabecita del ave. A continuación, Blanca entregó a Carmen una aguja de metal enhebrada con fibra de color marrón-rojizo y le indicó cómo tenía que proceder para ir armando el cuerpo del animal. Carmen comenzó a coser. Las dos mujeres se miraban cada tanto como preguntando-respondiendo sobre el estado del tejido. Sonreían frecuentemente. A veces Blanca tomaba entre sus manos el trabajo y le daba algunas puntadas con la aguja, orientando de este modo a Carmen que miraba atentamente. Blanca le dio el acabado final al ave y se la entregó a Carmen que sonrió mirando a la avecilla. Quienes las mirábamos tejer también sonreíamos.

En el relato anterior notamos el interés por aprender, la importancia de la mirada atenta y del tejer para aprender. De hecho, esto último marca dos momentos bastante claros: el antes y el después del hacer. Antes de tejer, quien busca aprender pregunta y toma notas. Y para aprender, deja de anotar y se pone a tejer. Quien enseña a tejer el pajarito entrega un material dispuesto de manera sugerente, marcando los puntos clave (la cabecita) para que quien está aprendiendo descubra hacia dónde se dirige la factura. La orientación acompaña de modo constante el hacer; un hacer o un momento agradable, que se expresa en sonrisas, miradas, emoción, complicidad.

El interés por aprender puede venir por el lado de lo que se quiere lograr con un determinado trabajo. Eva (w.) decía:

EVA: No es que enseña, sino que mira no más y ahí uno tiene entusiasmo. A los diez años yo hice yica. Cuando fue a cosechar vendieron, cambiaron por ropa, me entusiasmó.

INVESTIGADORA: ¿Por qué se entusiasmó?

EVA: Porque compraron un trabajo.

El entusiasmo que genera la posibilidad de venta de los trabajos también impulsa el aprendizaje. Graciela (w.) contaba que sus hijas trabajan con ella y miran cómo hacer los tejidos. A ellas les gusta tejer “cuando hay salida, por ahí vende, con eso ya está”. Amalia (w.) comenta sobre la relación entre entusiasmo y aprendizaje:

Joven hoy en día no se entusiasman con la artesanía [...]. Ya como que no conoce lo que era la cultura nuestra, como que está perdiendo [...]. Jóvenes escucha su música, tiene su estilo, ni sabe cómo buscar o valor del monte [...]. Algunas chicas que ya no saben cómo hacer la *yica* [...]. Salvo que hay algunas chicas que la madre le gusta tejer y aprende de la madre [...]. Hay madres que no teje y la hija ya no tiene qué mirar, como que no tiene qué mirar y no aprende.

Si bien las personas más jóvenes suelen entusiasmarse con cuestiones que no las llevan a conocer sobre el tejido, las excepciones se presentan cuando algunas “chicas” tienen madres que tejen porque les agrada tejer. En otras palabras: el aprendizaje se relaciona con tener o no tener a quién mirar “tejer por gusto”.

Algunos de los motivos por los cuales una mujer no teje apuntan a porque consiguió algún otro trabajo (como docente, enfermera, empleada doméstica o barrandera, por nombrar algunos ejemplos) y/o porque está estudiando en una institución educativa. Emilce (w.) comentó una vez que es importante que la joven aprenda a tejer

porque antes cuando no teníamos pensión, marido no tenía trabajo, hacíamos la artesanía y cambiábamos ropa. Yo les dije a mis chicos: si ustedes no saben hacer *yica* sus hijos no van a tener ropa, cuando ella estudia no necesita hacer *yica* porque se puede comprar.

Por su parte, Samanta (w.) detalla que sus hijas saben hacer hilo y tejer *yicas* pero no tejen porque estudian en el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen. Tales alternativas, junto al entusiasmo que genera la posibilidad de vender los trabajos, indican que la elaboración del tejido se conecta con el intercambio. Así, se opta por estudiar en una institución educativa en vez de hacer *yica*, pues lo primero posibilitaría la obtención de bienes necesarios para la vida —en este caso ropa— con mayor eficacia. Mas el camino del estudio, en los términos empleados en este párrafo, no siempre resulta la opción elegida. Algunas veces se invierten las posibilidades mencionadas y se prioriza, efectivamente, el tejido.

Conexiones

Los trabajos que realizan las mujeres son todos diferentes, aunque para comercializar, por ejemplo, los agrupan en categorías. Tales categorías se construyen al tomar determinados rasgos del tejido —por ejemplo, la forma o el tamaño— como parámetros. Algunos

elementos del tejido que distinguen los trabajos hechos por una persona de los de otra son el grosor del hilo, los colores, los ojos o puntos y el dibujo.

A partir de esos detalles es posible reconocer a la tejedora a través de su tejido, siempre que una esté

familiarizada con el modo de trabajar de dicha tejedora, es decir, siempre que se conozcan otros tejidos hechos por la misma persona. Al observar y tocar con atención los tejidos de una misma persona se empiezan a notar los detalles que lo diferencian de otros. De este modo, tejidos que parecían ser iguales de pronto comienzan a ser diferentes a los ojos de quien observa de manera atenta. La identificación tejido-tejedora no es reconocida solo entre las artesanas, sino que personas como los AFA, que van conociendo de a poco la manera de trabajar de una tejedora, la reconocen a través de su creación.

No es conveniente decirle a una tejedora que su trabajo “es feo” o *catsia*.³ Decía Eva (w.): “no podés decir que es *catsia*. Hay trabajos que son *catsia*, uno le dice que lo arregle, que trate de mejorar. En el momento no se enoja, pero cuando se va sí. Ya no quieren venir más”. Nélica (afa n-i) una vez decía no entender por qué las artesanas no le ofrecían sus artesanías para que las comprase. En otra ocasión consulté sobre esto a Emilce (w.) y ella me explicaba: “Una se siente mal cuando le dicen que su trabajo es feo. Fermina (AFA n-i) siempre dice así, que algunas hacen feo y a algunas mujeres le duele cuando escuchan y después no quieren hacer”. Los sentimientos involucrados en el tejido, como el malestar y el dolor expresados por Emilce, también son mencionados por Koschitzky (1992), quien indica que la elaboración de las telas de malla con *chaguar* permitía a las mujeres conseguir, por intermedio de sus trabajos, estimación y prestigio. La

3 *Catsia* es lo contrario de *is* o *isilataj*. *Isilataj*, dice Montani, significa “ser hermoso, ser bello, ser muy bonito; así se dice para elogiar las cualidades de un bolso o de un diseño”. *Is* se usa para decir que algo es bueno o está bien. Por el contrario, *catsia* se usa para decir que algo es feo o que “no sirve” (Montani, 2007: 62).

autora apunta que las bolsas con dibujos lindos y bien elaboradas son admiradas por otras mujeres, y quien logra vender sus trabajos puede aumentar su capacidad de comprar y repartir bienes, lo cual deviene en mayor prestigio personal para esa tejedora-vendedora. Nótese que la autora no restringe los sentimientos a determinados objetos aislados de las relaciones, sino que estos se encuentran conectados a la circulación mercantil. De esta manera, el sentir experimentado cuando se aprecia o desprecia el tejido evidencia la identificación entre tejido y tejedora y tiene implicancias en la relación con los AFA. Ofendida, dolida y enojada, la tejedora actúa evitando, en lo posible, ofrecer su creación a aquellos que la menospreciaron.

El tejido capta los movimientos entre tejedora y material. Montani (2007, 2008a y 2008b) destaca la particularidad de los movimientos involucrados en el tejido. Este autor indica que se usa el verbo *i-potsin* para referirse a “actividades típicamente femeninas”, como son la torsión y retorsión del hilo, el enlazado de bolsos, la elaboración de tinajas con técnica *rode-te* y el tejido de paredes de la casa (Montani, 2008a: 164). Todas estas actividades tienen en común, afirma Montani, el movimiento circular para construir una cosa. El movimiento se ve modificado con la mercantilización, ya que los afa promueven la fabricación de hilos delgados que contrastan con los hilos más gruesos que prefieren hacer las artesanas, entre otras razones, porque su fabricación consume menos tiempo. Como hacer hilo involucra movimientos corporales, cambiar el modo de hacer el hilo implica cambios en dichos movimientos. De esta forma, la sintonización del tejido con la circulación mercantil trabaja los movimientos, los cuerpos mismos de las tejedoras.

Tejer para aprender con artesanas del pueblo gom

Es frecuente tejer en el hogar, en el patio de la casa (siempre que las condiciones climáticas lo permitan) y en compañía de miembros de la familia, tomando mate y conversando. La atención que se le da al tejido no lleva a la artesana a olvidarse de lo que ocurre a su alrededor; al contrario, el tejido se mezcla con conversaciones, mates y bromas.

Con frecuencia, a quien está armando el trabajo la suele asistir otra persona, por ejemplo, una hermana, un hijo, una nieta o un sobrino, que colabora pasando las hojas. Quien pasa fibras o cintas de hojas previamente seleccionadas y tratadas para trabajar debe estar a tono o al ritmo de quien teje, para lo cual debe prestar atención, como antes mencionamos. Para esa atención, además de la mirada, el tacto resulta

fundamental dado que se siente y capta la fibra, su flexibilidad, resistencia y textura.

Si bien compartir un momento y un lugar es importante para el aprendizaje del y en el tejido o para el “aprendizaje tejido”, esto no garantiza que los conocimientos fluyan. La fluidez o circulación se suele dar entre personas que comparten consejos; es decir, como indica Messineo (2014), entre quienes comparten relaciones estrechas y asimétricas, por ejemplo, entre madre e hija.⁴

4 Messineo indica que los consejos son géneros orales que “constituyen medios eficaces de transmitir contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales de manera no coercitiva, a la vez que juegan un rol fundamental en la regulación del comportamiento en la vida cotidiana y en el control social” (Messineo, 2014: 39).

Además del vínculo madre-hija mencionado por Messineo (2014), otra relación frecuentemente destacada en el aprendizaje tejido es la que existe entre abuela y nieta. Esmeralda (q.) contaba que su abuela le había enseñado a hacer canastos mostrándole cómo sacar las hojas, cómo transformarlas en fibras, cómo tejer. Decía: “ella me dio la palma y después me dio una tabla, una madera para poner la hoja y ahí empieza ella que me enseña cómo hacer los canastos. Ella me enseña y yo ya agarro, tengo que hacer”. La abuela enseñaba a la nieta haciendo ella misma lo que enseñaba. La nieta observaba y repetía los movimientos de la abuela y así aprendía.

Con la repetición de los movimientos la precisión se va adquiriendo de manera progresiva. En este sentido, Carmen (q.) explica que tejiendo y mirando una va aprendiendo, y decía: “así empezás a trabajar, vas mirando [...] comparando [...] cinco hojas mismo color [...]. Empezás a trabajar y cuánto sobrarán en ese trabajito ya vas [...] sabiendo, captando. Ya tenés en vista cuántas hojas entran”. Nótese cómo se va produciendo el aprendizaje al tejer, de modo tal que la mirada y los movimientos paulatinamente van poniéndose a tono con lo que se teje y lo que se busca tejer. La cantidad de material que se utilizará puede estimarse al saber, captar o entender el modo en que movimiento, mirada y materiales interactúan al tejer.

El entusiasmo es notorio en el aprendizaje. Las mesas de diseño colaborativo fueron para Amanda (AFA q.) una instancia que motivó a las artesanas y las impulsó a pensar, probar y hacer. Amanda decía: “[A las artesanas] le da ganas de seguir trabajando, le da ideas, los trabajos van saliendo entre las dos partes [las mujeres de la asociación] quieren alcanzar a hacer más productos”. Recordemos que las MDC aspiraban, entre otras cuestiones, a mejorar el potencial mercantil de las artesanías, y por ende el entusiasmo se vincula también a las perspectivas de venta de los trabajos. Esta relación entre entusiasmo y venta se destaca bastante a menudo. En este sentido, Agustina (q.) contaba que su hija, cuando vivían en Formosa, no aprendió a hacer canastos porque en ese tiempo su “trabajo” era ir a la escuela. En cambio, ahora que residían en Fortín Lavalle había aprendido porque aquellos artefactos

podían venderse con mayor facilidad. Dicho de otra manera: las mejores perspectivas de venta alentaron a la hija de Agustina (q.) a aprender a hacer canastos.

“Cuando recién aprendés las cosas nunca te salen bien, pero tenés que seguir aprendiendo”, decía Edelina (q.). No se hace una sino muchas cosas para aprender, y la sucesión de cosas que se realizan aspirando a hacerlas mejor o el “seguir aprendiendo” no se limita a los cambios en las cosas. Esta progresión en el aprendizaje tiene un componente temporal que también fue destacado por Hebbe (te n-i) durante las MDC efectuadas en Fortín Lavalle. Me acerqué a ella en un momento en que tejía collares con el punto aprendido antes de Amanda (AFA q.). Aprender a hacer ese punto había requerido de su parte, al menos, mirada atenta y experiencia con el material. Con ese punto ahora armaba collares que no sabía cómo quedarían, y decía: “respeto el tiempo que tiene [...] vas haciendo [...] hasta que entendés qué está pasando, me doy el tiempo, me permito el tiempo [...] me divierte, me engancha, me transporta”. Se desprende de estas palabras la manera en que el propio tejer guía los puntos que se hacen a continuación de modo tal que la tejedora parece perderse en esta especie de experimentación hasta que entiende el sentido que va adquiriendo el despliegue de materiales y movimientos. Ello requiere tiempo y goza de un componente sorpresivo que es apreciado.

Pensar y probar forman parte del aprendizaje. Emilia (q.) relataba que para hacer los trabajos una “piensa y ahí sale”. Contaba que en 1980 su tía había empezado a trabajar con hojas de palma, ella “probó” “hacer el bolso [...] hasta que se forma un bolso grande” que usaban para guardar cosas. Probó hasta que logró una forma satisfactoria. Luego, la hermana mayor de Emilia (q.) le enseñó a trabajar con las hojas de palma. En primer lugar, le enseñó a hacer un canasto con técnica de cosido, para lo cual usaban como aguja la espina de vinal (*Prosopis ruscifolia*): “el primero con espina de vinal el trabajo. Después vino otra idea, se probó la aguja que hasta ahora sigue”. Como con las hojas de palma, luego de tejer con la espina de vinal “probaron” tejer con una aguja de metal, la cual se usa en la actualidad.

Las personas en las cosas

Las personas no desaparecen de los trabajos que hacen. Marcas, indicios o huellas de los movimientos de las trabajadoras quedan inevitablemente plasmados en sus creaciones. Incluso perduran movimientos que van más allá de la conciencia de la artesana. Esto último es notable cuando una mujer dice “me salió así”

acerca de un trabajo que presenta para la venta. Este hacer tiene algo de sorpresivo al exceder la intención y el control de la hacedora. También cuenta con algo de exposición, al hacerles contar cosas propias de las que no son conscientes.

Las marcas en los trabajos se van notando en la medida en que quien observa se familiariza con los modos de trabajar. Para llegar a eso, es importante estudiar las diversas técnicas de tejido (tejido o *qaipaxatta*, cosido o *qantetta* y cuadrado o *lapaqñi*), lo cual se hizo en Perret (2018). Lo que sigue amplía lo desarrollado en dicho texto respecto de dos de las técnicas.

Para construir un canasto común con técnica tejido o *qaipaxatta* se empieza por la base del canasto, a partir de una tira de aproximadamente 11 cm de largo que luego se dobla y sigue su camino alrededor de la tira anterior a modo de espiral y generando una forma ovalada. Lo que se teje a continuación de la tira anterior va conectándose a esta con la cinta de palma, que a su vez envuelve la hoja deshilachada. Las uniones de hojas deshilachadas se pierden en el tejido, de manera que parece ser una sola tira de palma la que forma el canasto. Se repiten estos movimientos una y otra vez. La fuerza que ejerce la artesana en la costura es importante para que no se desarme el tejido. La intensidad de esta fuerza debe ser acorde a la forma que se busca. Es decir, hay que prestar atención a la relación entre fuerza y forma (si para la construcción del canasto se aplica la misma fuerza que para la construcción de

animalitos, el canasto adquirirá una forma indeseada, es decir, cerrada hacia arriba). Se va avanzando en la construcción de la base del canasto hasta que llega el momento de empezar a levantar las paredes. A partir de este momento el trabajo va adquiriendo altura. Este suele ser un punto en el que se reciben consejos respecto de cuándo conviene hacer el cambio de sentido (de horizontal a vertical). Finalmente, *mashi ime* o terminó la construcción canasto.

Para hacer una panera, en vez de comenzar por una tira de aproximadamente 11 cm, se parte por una tira mucho más corta, que es envuelta una y otra vez por la que pareciera ser una sola tira de hojas de palma, hasta formar la base circular de la panera. También se puede empezar formando un círculo con la tira de palma, alrededor del cual giran las siguientes. Al cabo de un tiempo de hacer la base se comienzan a levantar las paredes de la panera. Tanto para el canasto como para la panera la forma resulta de un patrón de movimientos repetitivos alrededor de un punto inicial que marca, como un molde, la forma que tomará el trabajo. Asimismo, cada pedacito de tira tejida es como un molde o una plantilla, en el sentido de que condiciona lo que seguirá (Figura 1).

Figura 1. Trabajos con técnica tejido o *qaipaxatta*: paneras de forma circular (izquierda y centro) y canasto de forma ovalada (derecha)

Figure 1. Works with weaving technique or qaipaxatta: circular-shaped bread baskets (left and center) and oval-shaped basket (right)



Fuente: registro personal. Source: personal record.

La técnica cosido, o *qantetta*, es la que mayor concentración requiere. Para mejorar la atención, conviene tejer durante el día. Si la artesana se distrae, puede quedar parte de la fibra deshilachada fuera de tejido, lo cual resulta desprolijo a la vista. Sin embargo, esto no tiene repercusiones en la estabilidad del trabajo siempre que se remedie el error lo antes posible, lo que implica incorporar nuevamente la fibra al cuerpo del trabajo. Mientras la artesana presta atención y ejerce fuerza para ir sujetando la fibra al tejer, la fibra deshilachada tiende a separarse del cuerpo del trabajo.

La impronta del hilo verde que se usa para coser resulta de sumo interés por su capacidad para ajustar la costura con el paso del tiempo y al secarse. A medida que se termina el hilo prendido de la aguja se reemplaza por otro y se sigue cosiendo. Algo similar ocurre con las fibras deshilachadas. A medida que la artesana va llegando al final de una hoja deshilachada, conecta otra y la pierde entre las fibras de la anterior, firmemente adherida al trabajo que la mujer está armando. No se notan las uniones, por lo que pareciera que se teje con una sola tira de fibras de hojas de palma.

Tal como en el caso de los trabajos con técnica tejida o qaipaxatta, las formas de los trabajos resultan de un patrón repetitivo de movimientos en torno a un punto inicial. Para las formas ovaladas, en general los canastos, la tira de fibras es más larga que para las formas circulares (ser las paneras, posaplatos y centros de mesa). Con gran creatividad, las artesanas juegan con las posibilidades de cada técnica.

La interacción de fuerzas durante el tejido se manifiesta en un trabajo que contiene rastros o marcas de la persona que lo elaboró. A partir de ciertas marcas, como el grosor de las tiras de palma, la altura, la prolijidad, la condición de los materiales, el nivel de detalle, los colores, los dibujos, la distancia entre cintas y tiras y las formas de los trabajos, se deduce la conexión con determinadas personas. Así, por ejemplo, canastos hechos con la misma técnica pueden adjudicarse a diferentes personas según la prolijidad de la trama.

Los modos en que teje y piensa la artesana también dejan rastros en el tejido. Sobre la forma en que teje, Margarita (q.) explicaba que los canastos que ella hacía en técnica tejida eran diferentes de los que hacía su hermana porque, mientras ella teje hacia adentro o hacia la derecha, su hermana, ubicando el canasto “como un bebé”, teje hacia afuera o hacia la izquierda. En cuanto al pensamiento, Esperanza (q.) hablaba de las diferencias entre su trabajo y el de su hermana, precisando: “[mi hermana hace] otro modelito, pero ella piensa ya cómo tiene que hacer, cómo tiene que fabricar un dibujo [...] Yo pienso, pero de otro dibujo”. Las diferencias tienen que ver aquí con lo que cada una piensa, y ello se expresa en dibujos distintos.

Estados de ánimo, interrupciones y cambios de materiales también dejan huellas en el tejido. Respecto de los estados de ánimo y las interrupciones, Carola (AFA n-i) contaba: “lo que hacés si vos lo empezás, por ejemplo, vos querés hacerlo bien con la técnica y lo arrancás un día y después otro día no estás con lo mismo y la tensión y el punto y todo, viste, se modifica si lo dejás a medias, se nota que lo apretás más y está más durito, se nota que está más flojo”. De este modo, las interrupciones al trabajo dejan marcas en la medida en que el tejido es retomado con un estado de ánimo diferente al que se tenía antes de la interrupción. En otras palabras, la interrupción introduce la oportunidad de retomar el trabajo con un estado de ánimo diferente, y esto deja una marca en el tejido, lo cual va más allá de la voluntad de la tejedora. En cuanto a los cambios en los materiales, en las MDC se señalaba que el trabajo con materiales como el lienzo requiere la aplicación de mucha más fuerza en comparación con la requerida al tejer con hilo de palma. Así, cuando la fuerza para trabajar con el lienzo se aplica sobre el hilo de palma,

este se quiebra y se debe retomar la costura una y otra vez, lo cual queda registrado en el resultado.

El efecto de los estados de ánimo, de las interrupciones y el acostumbamiento a los materiales con los que se trabaja fueron notados por mi parte en las MDC, principalmente, en la medida en que las tejedoras lo hacían explícito con palabras al aprender a trabajar con un material nuevo, la palma. En otras palabras, fui capaz de captar estas cosas, y por lo tanto de enriquecer mi perspectiva y curiosidad, porque eran percibidas por tejedoras que tejían con un material novedoso al que no estaban acostumbradas.

En general los trabajos los empieza y termina una misma persona. Sin embargo, a veces participan otras personas. Este cambio de manos entre tejedoras era destacado por Hebe (te n-i) en una de las MDC, ella decía: “podés desmenuzar el trabajo y las que son buenas hacen una parte y otras otra parte, por ejemplo, una puede hacer la parte de crochet, otra el chaguar, otra el hilo verde [...] Por ejemplo [Lurdes-tejedora] tiene buen manejo del color, por ahí hace la composición”. Mientras Hebe (d. n-i) decía esto, tejía, y de pronto le pasó lo que estaba tejendo a Lurdes (te n-i) diciéndole “ahora te puedo dar, a ver si querés meterle mano”. Otras veces, madres, hijas y hermanas intervienen en un mismo trabajo. Amanda (AFA q.) contaba que a veces su madre teje los paneles de los canastos con técnica cuadrado y ella le da la terminación. Otras veces, para el caso de objetos con técnica tejida, su madre hace una parte y luego la hija continúa desde ahí. Amanda (AFA q.), viendo el trabajo terminado, afirmaba que para ella es muy claro el punto en el que el canasto cambió de manos. Es decir, quedan las marcas de la intervención de cada una de las trabajadoras. Sin embargo, una tiene que estar familiarizada con el vínculo entre tejedora y tejido para notar esto. Así, lo que es muy claro para Amanda puede no serlo para un/a observador/a que desconoce las particularidades de un determinado hacer y de una determinada persona.

Se podría decir que trabajo y tejedora se encuentran ligados de manera invisible (para quien no se encuentra familiarizado con el mencionado nexo tejedora-tejido), aunque visible (para quien sí está familiarizado con ese nexo). La familiarización para notar el vínculo es inseparable de los trabajos que la tejedora hizo y hace. Por lo tanto, conocer el trabajo de una persona implica conocer los trabajos que hizo y encontrar rasgos o elementos que se repiten entre estos.

Conclusión

No es la artesana con intención de fabricar un trabajo para vender la única que imprime fuerza sobre una materia inerte, que responde tomando la forma preconcebida por la tejedora. Varios son los elementos que se mezclan. Y en esta mezcla ella se ve involucrada incluso sin quererlo, al punto de encontrarse en parte en ese tejido que hizo, que por esto mismo la hizo, aunque sea un poquito.

Es algo así como decir *lo que hago me hace*. Hago/hace, al menos, mirada, pensamiento, movimiento y sentir.

Se trata de una mirada atenta, abierta a lo que ocurre alrededor y a la vez enfocada en el asunto de interés: el tejido. Esta atención situada se posa en el propio tejido, en el tejido de alguien más. Aunque no de cualquier “alguien más”. Las relaciones previas van marcando el enfoque, la atención. Relaciones de parentesco (madres e hijas, abuelas y nietas), de amistad o proximidad (por ejemplo, entre las mujeres que compartían las MDC) preparan esa atención. La mirada se va afinando, va captando la sutileza del detalle. Parece hacer un clic, un “darse cuenta”, se familiariza con el trabajo de la otra persona, percibe lo mínimo, los rasgos humanos y quizás algunos otros de los elementos que lo componen.

Tejer no es algo hecho mecánicamente; se hace pensando. El pensar aquí tiene que ver con “buscar la forma”, es decir, el qué y el cómo del hacer. Más que antecederlo, el pensar acompaña al hacer de modo tal que se piensa al tejer y se teje al pensar. ¿Cuáles son las particularidades de este hacer-pensar?, ¿qué implicancias tiene esto para una supuesta división cuerpo/mente?

La atención que se presta no se reduce a la visión. El tacto, la experiencia con el material, el hacer, el tejer son imprescindibles para aprender. Así como la mirada va adquiriendo precisión, el cuerpo se mueve, va interiorizando el ritmo, la cadencia. Y como si se tratara de una filmación, aunque estática, algo intermedio entre fotografía y filmación, el tejido los capta, capta esos movimientos, los registra. El tejido se vuelve

testimonio de los movimientos, a los que a su vez contribuyó a formar.

La relación entre movimientos y tejido resulta más clara en ciertas ocasiones, veíamos las siguientes: los estados de ánimo y los modos acostumbrados de trabajar marcan la manera de relacionarse con los materiales; el cambio de material delata esos modos acostumbrados de trabajar; determinados rasgos del tejido (como el grosor de las tiras o hilos, puntos, altura, prolijidad, condición de los materiales, detalles, colores, dibujos, distancia entre fibras y formas) remiten a una tejedora en particular.

Así como con el tiempo el ejercicio físico genera cambios en el cuerpo, por ejemplo, en la musculatura o en la respiración, así también los movimientos en el aprendizaje progresivo del tejido se van afinando, poniendo a tono con la tarea, con la búsqueda. Aquella búsqueda es impulsada por el entusiasmo, el gusto, las perspectivas sobre el destino del trabajo, las posibilidades laborales o educativas en juego, las exigencias físicas de la tarea, entre otros factores. Esto nutre los movimientos, involucrando al sentir en el hacer.

Las conexiones entre tejido y tejedora adquieren claridad por medio de sentimientos de orgullo, tristeza, enojo (entre otros), que se sienten a partir de la aceptación o rechazo de su propio trabajo. Y esto lo conocen las tejedoras, y por eso buscan formas más delicadas de tratar los trabajos, por ejemplo, estimulando los arreglos.

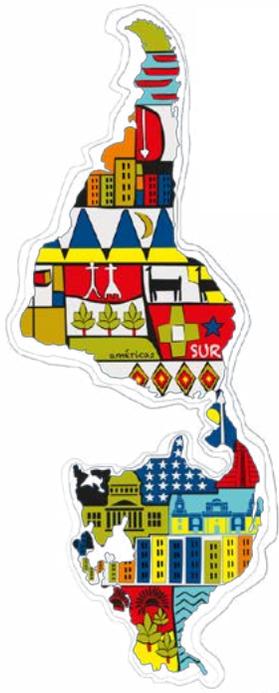
Por último, el mismo paso a paso del tejido tiene una cualidad normativa. Esto es notable al prestar atención a las técnicas, en especial las técnicas tejido o *qaiṗaxatta* y cosido o *qantetta*. Los movimientos que se expresan en el tejido adelantan el tipo de forma que se desarrollará. Sin embargo, se combinan en este hacer dos tiempos: el futuro y el pasado. Desde el futuro viene una imagen o pensamiento de lo que se quiere hacer y del pasado, los movimientos capturados del tejer. De esta interacción temporal, muscular, material, emocional y un largo etcétera, surgen los tejidos.

Sobre el presente artículo

“Aprendizaje tejido en Chaco, Argentina” es parte del Programa “Alternativas de Desarrollo Rural y Formas de Organización Social”, código P007, Secretaría de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, 1 de enero de 2017 a la fecha.

Bibliografía

- Arnold, DY. y Espejo, E. (2013). *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz, Fundación Interamericana, Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Benedetti, C. (2014). *La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la comercialización e identidad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Buckwalter, AS. y Litwiller de Buckwalter L. (2013). *Vocabulario toba*. 2da. edición. En http://www.chacoindigena.net/Materiales_files/Vocabulario%20Toba.pdf (consultado el 20/03/2020).
- Ingold, T. (2013). *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres y Nueva York, Routledge.
- _____. (2002). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.
- Koschitzky von, M. (1992). *Las telas de malla de los wichí/mataco: su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*. Buenos Aires, CAEA.
- Messineo, C. (2014). *Arte verbal qom. Consejos, rogativas y relatos de El espinillo (Chaco)*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Montani, R. (2008a). “Metáforas sólidas de género: mujeres y tejido entre los wichí”. En Hirsch, S. (coord.). *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Biblos: 153-178.
- _____. (2008b). “La etnicidad de las cosas entre los wichis del Gran Chaco (Salta, Argentina)”. *Indiana* 25: 117-143.
- _____. (2007). “Vocabulario wichí del arte textil: entre la lexicografía y la etnografía”. *Mundo de antes* 5: 41-72.
- Perret, MF. (2018). “Mujer y trabajo en la cestería qom en Fortín Lavalle-Chaco-Argentina”. *Folia Histórica del Nordeste* 32: 57-76. DOI <https://doi.org/10.30972/fhn.0323496>
- Santos Granero, F. (2013). “Introduction: Amerindian Constructional Views of the World”. En *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press: 1-32.
- Weil, S. (1951). *Ensayos sobre la condición obrera*. Barcelona, Nova Terra.



Propuesta poética de continuidad cultural del pueblo
mapuche desde un espacio diaspórico en *Río herido* y
Guerra Florida Rayülechi Malon, de la poeta Daniela Catrileo
Poetic Proposal of Cultural Continuity of the Mapuche's from a Diasporic Space in
Río herido and Guerra Florida Rayülechi Malon, by the Poet Daniela Catrileo

Rodrigo Huaiquimilla Collado

Rodrigo Huaiquimilla Collado

Universidad de Concepción, Concepción, Chile

ORCID 0000-0001-6218-6873, rhuaiquimilla@udec.cl

Recibido: 10/08/20 · Aceptado: 10/01/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

Proponemos una propuesta poética de continuidad cultural del pueblo mapuche, a partir de la interpretación de los libros *Río herido* y *Guerra Florida Rayülechi Malon*, de la poeta Daniela Catrileo (Santiago de Chile, 1987). En sus obras es posible apreciar una dinámica autopoética por parte de “las sujetos líricas” de las obras mencionadas, para la cual es fundamental el viaje y la puesta en diálogo entre elementos culturales que parecen contrarios. Creemos que esta propuesta literaria, que se dirige al ámbito de la realidad social mapuche contemporánea, apunta a que, para realizar la autopoiesis del pueblo mapuche desde un espacio diásporico-mestizo es necesario el establecimiento de “conversaciones” entre los diversos elementos contradictorios que cruzan dicho espacio, realizando de este modo un intercambio, modificación y eliminación de ciertos elementos culturales. Vale decir entonces que dicha propuesta literaria se aboca fundamentalmente al problema de la continuidad del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico-mestizo.

Palabras clave: Autopoiesis, diáspora, nuevas etnicidades, champurria, poesía mapuche.

Abstract

In this work we propose a poetic proposal of cultural continuity of the Mapuche people, based on the interpretation of the books *Río herido* and *Guerra Florida Rayülechi Malon*, by the poet Daniela Catrileo (Santiago de Chile, 1987). In her works it is possible to appreciate an autopoietic dynamic by the lyrical subjects for which the trip and the dialogue between cultural elements that seem contrary are fundamental. We believe that this literary proposal, that addresses the field of contemporary Mapuche social reality, points out that, in order to carry out the autopoiesis of the Mapuche people from a diasporic-mestizo space, it is necessary to establish “conversations” between the sundry contradictory elements that intersect the space, thus making a necessary exchange, modification and elimination of certain cultural elements. It is worth saying that its literary proposal addresses fundamentally the problem of the continuity of the Mapuche people from a diasporic-mestizo space.

Keywords: autopoiesis, diaspora, new ethnicities, *champurria*, Mapuche poetry.

Introducción

Puesto que Humberto Maturana (Maturana y Varela, 2018) señala que una cultura puede considerarse un sistema autopoietico que existe en un espacio de conversaciones, y que el lenguaje es el mecanismo por el cual los miembros de un sistema social realizan su autopoiesis (Maturana, 2014), nos atrevemos a plantear que “las sujetos líricas”¹ de los poemarios que abordamos en el presente trabajo agencian un proceso autopoietico del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico, estableciendo conversaciones entre distintos elementos culturales para su producción, tales como los relativos a la cultura ancestral mapuche, a la cultura popular chilena y a diferentes problemáticas de la cultura global. De tal manera, el espacio diaspórico deviene en espacio interseccional desde el cual se dinamiza la autopoiesis del pueblo mapuche, en el marco de las obras que analizamos.

1 Si bien entendemos que el carácter abstracto del núcleo del sintagma nominal “sujeto lírico” implica que no se puede declinar por género, hemos querido hacer notar el género de las sujetos líricas de las obras que abordamos en este trabajo mediante la declinación de género tanto del determinante como del adyacente del sintagma nominal referido; es por ello que en este artículo utilizamos las expresiones “la sujeto lírica” o “las sujetos líricas”, según corresponda. Valga decir que nuestra propuesta no es original, pues varias autoras y autores utilizan la misma fórmula.

Este proceso, que apreciamos en el ámbito literario, lo concluimos como una propuesta que rebasa dicho espacio; es una propuesta estética que se aboca a problemáticas de la sociedad mapuche contemporánea. En tal sentido, Iván Carrasco señala que

Desde una perspectiva teórica actual, el discurso literario forma parte del discurso público, es decir, del conjunto de comunicaciones que las organizaciones y entidades mapuche dirigen a la sociedad global para reclamar sus derechos y luchar por sus reivindicaciones étnicas, socioeconómicas, religiosas y culturales. (Carrasco, 2019: 130)

La propuesta que concluimos a partir de las obras de Catrileo abordadas en este trabajo enfatiza, por ejemplo, problemáticas como las que plantea Antonieta Vera respecto de mujeres mapuche que no calzan con el modelo representacional tradicional de la mujer mapuche, a saber: “¿En qué términos pueden —o no— hablar ‘las inauténticas’ (feministas, lesbianas, *champu-rrias*)?” (Vera, 2018: 13). Además, la autora señala que planteando preguntas que perturben una representación homogénea y abstracta de lo que ella llama “Mapuche eco-espiritual” es posible que las subjetividades impuras constituyan un capital político por desplegar.

Diáspora y nuevas etnicidades mapuche

El eje articulador de significaciones en los poemarios *Río herido* y *Guerra Florida Rayülechi Malon* corresponde en ambos casos a un proceso autopoietico, el cual definiría a lo vivo según Humberto Maturana y Francisco Varela, quienes al respecto señalan que: “Los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, se producen continuamente a sí mismos, lo que indicamos al llamar a la organización que los define, organización autopoietica” (Maturana y Varela, 1990: 25). El uso comprensivo del concepto autopoiesis rebasa el ámbito molecular para el cual fue ideado originalmente, de tal forma que una cultura se puede entender como un sistema autopoietico. En tal sentido, Maturana plantea que “Es posible que una cultura sea un sistema autopoietico que existe en un espacio de conversaciones (Maturana y Varela, 2018: 15). Dicho lo anterior, postulamos que el proceso mediante el cual un organismo se produce a sí mismo en una relación de intercambio de elementos con el medio es congruente con la dinámica de producción de sí por las sujetos líricas de las obras que analizamos en este artículo, pues se propone

un camino de continuidad cultural, entendiendo que la dinámica referida debe ser congruente con las condiciones del medio en el que se está ocurriendo. En tal sentido Maturana, respecto de un ser vivo, señala que

Es la condición de continua producción de sí mismos, a través de la continua producción y recambio de sus componentes, lo que caracteriza a los seres vivos y lo que se pierde en el fenómeno de la muerte. Es a esta condición a la que se alude al decir que los seres vivos son sistemas autopoieticos. (Maturana, 2014: 23)

La propuesta poética de continuidad cultural elaborada por Daniela Catrileo, agenciada por las sujetos líricas de *Río herido* y *Guerra Florida Rayülechi Malon* implica el siguiente problema: ¿cómo se puede dinamizar la continuidad cultural del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico, asumiendo la mesticidad y la influencia de problemáticas globales? En esta propuesta, mediante la agencia de las sujetos líricas de las obras mencionadas, se recogen elementos del pasado

ancestral que se hacen dialogar con aquellos que se toman del espacio diaspórico, y de ello se colige una producción y recambio de elementos para la producción de sí.

La anterior referencia a un espacio diaspórico nos remite, necesariamente, a la llamada diáspora mapuche. Al respecto es necesario detallar que en el contexto del fenómeno de larga duración (Braudel, 1999) que denominamos “la tensión entre el proyecto moderno chileno y el pueblo mapuche” se produce una migración forzada que ha llevado a generaciones de dicho pueblo a nacer fuera de su territorio, creciendo en el contexto de las grandes ciudades del país, sin haber tenido mayor contacto con el territorio y cosmovisiones mapuche. Además, es necesario señalar que la diáspora mapuche es fundamental para entender el surgimiento de las llamadas nuevas etnicidades mapuche, noción basada en la de nuevas etnicidades, las cuales, según Stuart Hall, serían

Una nueva concepción de nuestras identidades porque no han perdido el asidero del lugar y el suelo desde el que podemos hablar, pero ya no estamos contenidos dentro de ese lugar como una esencia... Esas son las nuevas etnicidades, las voces nuevas. No están encerradas en el pasado ni son capaces de olvidarse del pasado. No son del todo lo mismo, ni enteramente diferentes. Identidad y diferencia. Es un arreglo nuevo entre la identidad y la diferencia. (Hall, 2010: 348)

Si bien Hall elaboró el concepto pensando en nuevas generaciones respecto de los primeros migrantes en Inglaterra provenientes de excolonias británicas del Caribe, consideramos que su elaboración conceptual es pertinente para el caso en cuestión, pues en virtud de la diáspora mapuche se configura un suelo ancestral dejado por las primeras generaciones que debieron migrar a las grandes ciudades de Chile, considerándose este último espacio, un espacio “otro”. En él, nuevas generaciones han sentido una pulsión identitaria que las remite a su cultura ancestral para desde ahí tratar de construirse sin ignorar la actual pertenencia a un suelo urbano. Respecto al arribo a Santiago en el marco del proceso que abordamos, Enrique Antileo y Claudio Alvarado señalan:

Esta primera etapa mapuche en Santiago nos llega como una imagen difusa de hombres y mujeres, desorientados en su primera vez en la Estación Central, que vienen principalmente a trabajar y, en menor medida, a estudiar. Sus viviendas fueron las piezas arrendadas donde se “ahuachaban” con parientes cercanos o con amigos, piezas ubicadas en la red de cítés que había en Santiago, en conventillos o en casas

con habitaciones, todas en gran medida precarias e insalubres. (Antileo y Alvarado, 2018: 51)

Los autores también exponen que buena parte de los hombres que llegaron a trabajar a alguna panadería de Santiago vivieron en ellas; por su parte, en su mayoría, las mujeres que se desempeñaron como empleadas domésticas lo hicieron puertas adentro (Antileo y Alvarado, 2018). Tener un espacio propio donde vivir, aunque fuese en los márgenes de la ciudad, constituyó un anhelado logro para dichas generaciones, aunque para las nuevas etnicidades mapuche, dicho espacio ha devenido hostil, ello se expresa en el siguiente fragmento de *Piñen*:²

A esa hora nadie se atrevía a salir desde la entrada de sus casas. Era común morir de esa manera absurda por alguna carga de acero y plomo que accidentalmente te daba en la cabeza un día cualquiera. A una hora cualquiera. Así de sencillo. Podía ser mientras ibas a comprar las marraquetas para el desayuno o regabas las ligustrinas enterradas bajo el sol. (Catrileo, 2019b: 13)

La diferencia de concepción del mismo espacio se puede apreciar en el siguiente fragmento: “San Bernardo. Pedazo de potrero incrustado a la fuerza en el matorral del centro. Puro polvo, puros trozos de pasto seco. Esta tierra que prometió florecer para nuestros parientes, hoy no es más que un archipiélago emborronado por la miseria” (Catrileo, 2019b: 68). Refuerza la idea planteada el siguiente enunciado de la voz narrativa: “Ninguna estrella fue nuestra luz, a duras penas veíamos la luna. Sólo (*sic*) los antiguos aún creían en los días de clemencia, pues al menos ellos la habían conocido” (Catrileo, 2019b: 13).

En cuanto al uso conceptual de la llamada diáspora mapuche, Enrique Antileo señala que, desde su punto de vista, esta se trata de “un vínculo entre colonialismo y migración que permite comprender los movimientos poblacionales no como cuestiones azarosas sino directamente emparentadas con relaciones de dominación o de ‘colonialismo interno’” (Antileo, 2013: 194). El referido autor plantea además que el concepto diáspora mantiene un uso predominante en el ámbito político y ha sido prácticamente nulo en el identitario (Antileo, 2013). No compartimos la última afirmación de Antileo, pues en el ámbito literario, al momento en que se publicó el citado artículo del autor, ya existía

2 Si bien *Piñen* —primera obra de narrativa de Daniela Catrileo— no forma parte de los textos que hemos propuesto como objeto de estudio, nos resulta de gran utilidad en vista a los propósitos de este artículo.

un concepto poético que daba cuenta de una identidad mapuche diaspórica: el concepto “mapurbe”, elaborado por el poeta David Aníñir (2009), quien en la presentación que realiza de sí mismo en el poemario *Mapurbe, venganza a raíz*, dice: “(Soy) Creador del concepto

estético-poético mapurbe: concepción de identidad mapuche urbana que se ha acuñado al patrimonio cultural mapuche contemporáneo” (solapa del libro).

Conversaciones para la continuidad cultural desde un espacio diaspórico

Humberto Maturana concibe a una cultura como “una red particular de conversaciones” (2017:34), también plantea que para que exista un sistema social se debe dar una recurrencia de interacciones cooperativas entre sus miembros, donde “el mecanismo fundamental de interacción en el operar de los sistemas sociales humanos es el lenguaje” (Maturana, 2014: 29). El autor además señala que la referida recurrencia de interacciones debe ser el mecanismo por el cual los miembros del sistema realizan su autopoiesis (Maturana, 2014). A partir de ello, entendemos que “las conversaciones” de las cuales habla Maturana al definir “cultura”, son fundamentales para la autopoiesis de una sociedad humana. Justamente, lo que hacen las sujetos líricas de las obras que analizamos es establecer conversaciones desde un espacio diaspórico, entre elementos de la cultura tradicional mapuche y aquellos de la cultura popular chilena, sin dejar de lado problemáticas globales (como las de género, a modo de ejemplo). De esa forma se pretende intercambiar y eliminar elementos, de tal manera que se genere una red de conversaciones que permita la continuidad del pueblo mapuche.

En *Río herido*, para dialogar con la historia relativa a la diáspora mapuche, la sujeto lírica mira su ombligo, se hunde en su cuerpo. El proceso del viaje implica vivir el dolor y volver por el río, explorar la propia historia, coger sus elementos para producirse; es un proceso que implica un dolor punzante, pero también sana. En los inicios del poemario la voz lírica dice:

Este no es mi viaje
Este es mi viaje (Catrileo, 2018a: 11)

Los versos anteriores representan visualmente tanto el viaje que realizan los antepasados de la sujeto lírica en el contexto de la diáspora hacia Santiago como el de ella misma hacia el pasado ancestral. En el primer verso tenemos la imagen de la trayectoria diaspórica de las primeras generaciones migrantes desde Wallmapu —territorio mapuche— hacia Santiago; en él la palabra “viaje” es el punto de contacto entre las primeras generaciones diaspóricas y los hijos de la diáspora que realizan el viaje al pasado ancestral, el cual comienza desde el punto de contacto referido y se proyecta en el segundo verso hacia el pasado ancestral para luego volver: se vuelve a la misma palabra “viaje”, pero ya

en otro verso. Un verso escrito, un viaje hecho por las nuevas etnicidades. Un viaje que parte desde la periferia de Santiago luego de que la sujeto constata en sí una herida. Posterior a ello se remite al pasado ancestral desde donde la herida nace:

Tengo un río herido
en forma de zanjón
que grita india y me tira a la calle
desprendiendo hijos
en cada vena de su navío.

Un cordón umbilical extendido
atravesando montañas
en busca de su caudal. (Catrileo, 2018a: 37)

El viaje realizado por la sujeto lírica a través de la rota historia de las nuevas etnicidades mapuche es una genuflexión hacia el ombligo, hacia sí misma, un viaje a través del cordón umbilical que es “el río herido”, herida, ruptura del río, que es la propia flajelación. En tal sentido la voz lírica apunta:

El eco que resuena
al decir:

es que estamos rotos

como espiral
de caracola al final
del océano. (Catrileo, 2018a: 17)

El agua, el fuego, la tierra, la sangre, las piedras y el cemento son los elementos materiales de la imaginación poética de Catrileo que participan en el proceso del viaje de la sujeto para el establecimiento de conversaciones que permitan la autopoiesis. En cuanto al sentido de dichos elementos en el marco del proceso planteado, nos parece que el agua cobra una relevancia importante, pues ella puede ser destrucción, “el agua no purifica / quema” (Catrileo, 2018a: 60), como también puede lavar la herida: “Mi cruz es el río / la acequia y el pozo. / Hinchado de gorriones y arbustos / clavando este duelo/ entre mis pulmones / me arrastro por el río con el pecho abierto / limpiando la herida” (Catrileo, 2018a: 52). A su vez, el río en su interacción con la tierra puede generar vida “en los márgenes”:

La vida se ha desarrollado de manera más fecunda
constantemente
en los márgenes de los ríos. (Catrileo, 2018a: 45)

En *Río herido* se expresa la llaga de las nuevas etnicidades y el viaje hacia el pasado ancestral en virtud de una pulsión identitaria mapuche en un espacio diaspórico. Podemos notar una afirmación de identidad, una voluntad de ser. A su vez, *Guerra Florida Rayülechi Malon* propone, más allá de la voluntad de ser y afirmación mapuche desde un espacio diaspórico, un constructo metafórico que expresa la dinámica necesaria para la continuidad cultural que consiste en una pájara cham-purria travesti.

En el relato lírico que, según nuestra interpretación, es *Guerra Florida Rayülechi Malon*, la sujeto lírica también viaja al pasado ancestral, concebido como un cronotopo paradisiaco; a su vez, en tal proceso se produce el encuentro de la sujeto con la expresión bélica de la violencia colonial contra el pueblo mapuche, la cual es multiforme, pues el enemigo también lo es: primeros españoles en América, las fuerzas militares y policiales chilenas.

Si seguimos el tiempo de la historia del relato lírico se vislumbra el viaje que realiza la sujeto lírica estimulado por el consumo de una droga, desde una ciudad que claramente es Santiago —pues se da cuenta de elementos que evidentemente remiten a dicha ciudad, tales como la cordillera, calle Portugal o el Parque Bustamante— hacia un lugar y momento edénico, para luego retornar a Santiago.

Ahora bien, siguiendo el curso del relato lírico dispuesto en las cuatro secciones del poemario, el viaje de la sujeto lírica se inicia en un espacio paradisiaco; en él notamos un ambiente selvático donde los cuerpos se encuentran desnudos, se aprecia felicidad de las personas entre sí y con su medio. Este tenor paradisiaco es interrumpido por una tormenta y una agitación de astros que anuncian un evento desgraciado, una matanza, una guerra que acabará con la armonía. El referido anuncio marca un momento límite, pues antes de él es predominante la felicidad, la cual se homologa con el acto mismo de vivir: “Antes del horror estábamos vivas / Todas quisimos ser el sol” (Catrileo, 2018b: 26).

En el poema “Esta noche somos”, de la segunda sección —“Mantra de ofensiva Dungudungutun weichayael”— la idea predominante es la de ser un grupo mustio, marcado por la muerte, pero que, a su vez, desde ese estado anhela volver a la vida, a su belleza y energía: “**Esta noche somos** / un caleidoscopio / al centro del pacífico / intentando volver / a la luz de sus colores // donde un mar de cenizas / se lamenta” (Catrileo, 2018b: 56).

La idea respecto a ser un grupo marcado por la muerte cobra fuerza con la imagen de un caleidoscopio sin luz en un mar de cenizas que se lamenta, ya que el sintagma “mar de cenizas” posee una fuerte carga semántica de muerte, pues como señala Bachelard (1993) el mar representa un elemento que se opone a la vida, al cual el ser humano se enfrenta; es el espacio al que se llega luego de la muerte. Por su parte las cenizas, metonímicamente, nos remiten a la muerte provocada por el fuego. Estos elementos —las cenizas y el mar— también se encuentran vinculados a la muerte en los siguientes versos de *Río herido*: “Con ceniza de / los últimos árboles / escribo una palabra / en tu frente / antes que todo / desaparezca / mar adentro” (Catrileo, 2018a: 28). El fuego al que remiten las cenizas es aquel fuego bélico de la invasión a Wallmapu, la muerte por él provocada nos conduce a un espacio, el mar, lugar al que llega a morir el agua dulce, cómplice de la vida humana (Bachelard, 1993).

Posteriormente, a la sujeto lírica, antes de su enfrentamiento directo con el invasor, se le encomienda encontrar un ave: “Rescata a las prisioneras / ve a calle Portugal / y trae al pájaro que revolotea / de pluma al viento”. En los versos posteriores del poema se dan más características respecto del ave que debe encontrar la sujeto: “Ese dios / tiene el secreto / del último eclipse” (Catrileo, 2018b: 72).

En el poema “Vi la bala atravesar mi hombro”, de la tercera sección del poemario —“Apocalipsis song Pewfaluwün song”—, se evidencia la muerte de la sujeto provocada por una herida de bala; en los versos se conjuntan imágenes que dan cuenta del proceso de muerte de la sujeto desde que recibe el disparo hasta que cae. Es importante notar que la muerte no implica un final, sino que a partir de ella se aprecia un proceso de renovación: “los primeros días quemaba / hoy mi hombro es un cactus / una mata de espinas que florece / como palabras sopladas al oído” (Catrileo, 2018b: 108). Desde la sangre, desde el dolor, surge algo nuevo: “eres tú la que cae / es tu sangre sembrando suculentas” (Catrileo, 2018b: 110). Dichas suculentas simbolizan a las nuevas generaciones que vitalizan a un pueblo que recibió un duro golpe apuntando a su fin. Las nuevas etnicidades rompen con la pasividad y se dirigen a reestablecer los lazos con la cultura ancestral. Valga decir entonces que la muerte de la sujeto marca el inicio de su regreso a Santiago, lugar en el que encuentra el ave que se le encomendó hallar:

La escucho bramar y su llanto no permite oración
salvo un rímel que gotea cuencos de petróleo
por un adoquín que en la mañana
fue incendio y ayer pastizal
de jazmines

¿Es el ave que tanto hemos buscado? (Catrileo, 2018b: 118)

Posteriormente, en el mismo poema, la sujeto lírica respecto al ave referida dice:

me podrá responder el secreto
de revivir a nuestras muertas

que yacen repartidas en la hierba
como piedras hermosas incrustadas a su constelación
(Catrileo, 2018b: 120)

En la última sección del poemario —“Pos Guerra Rupan malon mew”— el ser buscado por la sujeto toma una forma más clara. La voz lírica respecto de su dios —el ave que tanto ha buscado— dice: “mi dios es un travesti del Bustamante” (Catrileo, 2018b: 146). Además, en el

último poema del texto notamos que dicha “pájara” no quiere ser dios, sufre ataques existenciales y le gustaría leer algo más que un calendario (Catrileo, 2018b: 170). Es

Una pájara champurria
a la deriva

exiliada

analfabeta

errante

borderline (Catrileo, 2018b: 170)

La solución de continuidad cultural, metafóricamente representada en una pájara champurria, revelada como una prostituta travesti del Parque Bustamante, es congruente con la realización de la autopoiesis del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico. Un primer elemento para entender la solución de continuidad colegida está en determinar por qué la prostituta travesti es considerada un ave, la cual, además, posee la capacidad de revivir a las muertas del pueblo de la hablante. En tal sentido, parece pertinente recurrir a la lectura del testimonio de Pascual Coña (2017), pues en la literatura de autoras y autores que consideramos parte de las nuevas etnicidades mapuche se puede apreciar una constante apelación a la tradición mapuche para la construcción de sus obras. Por ejemplo Iván Carrasco, al referir a lo que él denomina “neopoesía mapuche”, señala respecto a David Aniñir —a quien por lo demás considera como el fundador de la neopoesía mapuche—:

Trabaja con elementos de la tradición indígena todavía presentes en las reducciones activas, en los jóvenes y en las pequeñas poblaciones en que todavía hablan mapudungun, tienen alguna *machi* y los abuelos no se resisten a perder la *mapu ñuke*. (Carrasco, 2019: 110)

Pues bien, un camino de encuentro con la cosmovisión tradicional mapuche desde un espacio diaspórico es mediante testimonios, como el caso de Pascual Coña. En dicho testimonio se incluye un *epew*³ que no le fue relatado a Ernesto Whilhelm de Moesbach por Coña, sino por Huaiquill Blanco en colaboración con Ignacio Marifil. El relato tiene por título “El bicho vivificador”, bicho que se puede interpretar como un ave, según Susan Foote (2012). En la narración aludida un ave, que sería una representación de Ngenechen, tiene la capacidad de resucitar. Luego de que el protagonista

3 Género literario mapuche que consiste en un relato ficcional.

de la historia es reanimado de su agonía por el ave, señala:

El bicho se voló, pero volvió; se sentó otra vez sobre mi rodilla, subió hacia arriba. Entonces lo cogí y lo metí en el bolsillo. En seguida reflexioné: este pajarito bajó hacia mí; estaba casi muerto, entonces volví a vivir. ¿Quién lo ha mandado? El Dominador de la gente me lo habrá enviado; por eso resucité como revive un muerto. (Coña, 2017: 419)

Recordemos que la pájara champurria que busca la sujeta de Guerra Florida Rayülechi Malon es justamente considerada un dios: “la llamé / Neguenechén” (172). Por su parte, el pájaro reanimador sería “un símbolo de Ngenechen y de la fuerza de la sociedad mapuche” (Foote, 2012: 177). El paralelismo entre ambos seres, entonces, radica en que serían divinidades —encarnaciones de Ngenechen— y tendrían la capacidad de resucitar.

Dicho lo anterior, nos enfocaremos ahora en el segundo y tercer elemento, para entender la solución de continuidad cultural propuesta, es decir, que la pájara sea prostituta y champurria. El concepto champurria, al igual que mapurbe, da cuenta de una elaboración conceptual identitaria en base a la experiencia de la diáspora mapuche. Respecto al sentido de la voz champurria para aludir a quienes son mestizas y mestizos, constantemente se dice que es un término que se usa y usaba en las comunidades mapuche para referirse despectivamente a una persona de tal condición. Ahora bien, en cuanto a la determinación de la lengua de origen de la palabra, hemos podido apreciar ciertos errores en algunos estudios. Por ejemplo, Antonieta Vera señala que champurria significa “mezclado” en mapudungun (Vera, 2018), lo cual es un error, pues el término no es un vocablo del mapudungun, sino del español, como expondremos más adelante.

Siguiendo con nuestra tarea de auscultar respecto al uso de la voz champurria para aludir a una persona mestiza, nos parece importante lo que señala Rodrigo Rojas al referirse a la escritura poética de Jaime Huenún:

De aquí en adelante, utilizaremos para referirnos al mestizo una palabra salida de la boca del autor en cuestión [Jaime Huenún], palabra que designa al mestizo desde una enunciación huilliche. El mestizo, pues, refiere a una mezcla, una confluencia de dos culturas enunciadas desde la lengua occidental. Champurria, en cambio, lo hace desde una perspectiva *mapuche* y pone acento en la falta de elocuencia del *mapudungun*. La clave es, por esto, el lugar de enunciación. (Rojas, 2019: 66)

Coincidimos con Rojas en que el lugar de enunciación es clave para comprender el concepto abordado —champurria—. Ahora bien, en cuanto a la falta de elocuencia del mapudungun esgrimida por Rojas, si con ella se refiere a la ausencia de términos en dicha lengua que aludan al mestizaje y, por ello, para referirse a él se recurre a la voz champurria —la cual es un préstamo del español— no estamos de acuerdo con su planteamiento, pues en el mapudungun hay un término específico para referirse a las personas mestizas. Al acudir al *Diccionario Mapudungún-Español Español-Mapudungún*, elaborado por fray Félix José de Augusta (2017), notamos que la palabra “mestizo” tiene como correspondencia semántica en mapudungun la expresión “epu mollfüñ che”, que literalmente significa “persona de dos sangres”. Lo anterior demuestra que sí existe caudal lingüístico en el mapudungun para referirse al mestizaje. Ahora bien, creemos que la expresión señalada —epu mollfüñ che— es más pertinente en un registro formal del mapudungun que en uno coloquial. Es en este último ámbito cobra relevancia la expresión champurria, la cual no sería originaria del mapudungun, sino un préstamo del español.

Al respecto, ayuda a corroborar nuestra afirmación el testimonio de Pascual Coña respecto a la elaboración de la chicha. En una parte de su relato traducida al español encontramos que “la chicha pura de manzana la mezclaban a veces con chicha de maíz y le daban el nombre de champura” (164). Al referir en español el resultado de la mezcla de chichas referida por Coña se usa el término “champura”, mientras en la versión en mapudungun se usa el término “pullkü”, el cual alude simplemente a la chicha, no a la mezcla de chichas a la que sí se refiere el término “champura” utilizado en la versión traducida al español.

Constatado lo anterior, recurrimos al *Diccionario de la Lengua Española* (rae, 2018) para buscar el término y encontramos el verbo “champurrar”, coloquialismo cuyo significado es “mezclar un licor con otro”. Como vemos, el uso que se otorga a la palabra “champura” en la traducción al español del relato de Coña es absolutamente coherente con el significado que da el *Diccionario de la Lengua Española* para el término “champurrar”.

De tal modo, concluimos que, para referir a una persona mestiza en un contexto coloquial o informal en mapudungun es muy probable que no existiera un término específico, y por ello se habría recurrido a uno del idioma español en registro coloquial. Por tanto, el término champurria usado por personas mapuche para referirse a alguien mestizo en el registro referido corresponde a un préstamo del español; y tendría además un valor semántico motivado, al basarse en la mezcla de licores designada por el término “champura”.

La voz champurria, entonces, se habría incorporado desde el español al bagaje cultural mapuche de las comunidades para referirse con un dejo despectivo a una persona mestiza. Fernando Pairican al presentar el libro *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof* de Javier Milanca (2015), señala que “*Xampurria* es un desprecio mapuche” (Pairican en Milanca, 2015: 9). Un desprecio por tener o tomar elementos de la sociedad “otra” en la construcción de sí. De lo anterior se colige que en la propuesta de Catrileo y de diversos agentes culturales mapuche existe una reivindicación del concepto champurria, pese a su importante carga semántica de desprecio. En tal sentido la autora señala que la recuperación y resignificación de la palabra “Podría devenir en un potencial liberador en común” (Catrileo, 2019a: s.p.).

La condición de prostituta de la pájara, alcanzada como solución de continuidad cultural desde un espacio diaspórico, invita a relacionarla con Malinche o Malintzin, a quien se le considera tradicionalmente como una traidora y una prostituta, pero que también goza de cualidades divinas. Respalda directamente nuestra propuesta de identificación de la sujeto lírica de *Guerra Florida Rayülechi Malon* con Malinche en los siguientes versos del poema “Voy lamiendo mi sombra en el taxi”: “Ahora que soy el sacrificio / la peste indígena de los colonos / me abro como la Malinche / perra sin domesticar” (Catrileo, 2018b: 158).

Así como en la propuesta de Catrileo notamos una reivindicación del concepto champurria, apreciamos además una dinámica de resignificación por parte de escritoras chicanas en torno a la figura de Malinche. Swanson señala que “En otra vuelta más, las escritoras chicanas [...] han tomado a la Malinche y a la Guadalupe como metáforas fundacionales y con ello las han convertido en símbolos claves para entender la diáspora mexicana en los Estados Unidos” (Swanson, 2002: 235). Con dicha reivindicación de su figura existe una identificación con ella: “El dilema que las chicanas enfrentan es similar al que enfrentó la Malinche en su época: preservar su cultura y al mismo tiempo absorber una nueva cultura sin traicionar sus raíces” (Swanson, 2002: 235).

La pájara champurria es una prostituta y la Malinche es tenida por tal. Esta última es considerada una traidora que vende a su pueblo y prefiere la cultura del colonizador a la propia; y como vimos, uno de los sentidos de la palabra champurria corresponde a un insulto en las comunidades mapuche para referirse a quienes serían mestizos, dejando ver con ello un dejo de traición a la cultura ancestral. Pese a lo anterior, nuevas etnicidades chicanas y mapuche han reivindicado correspondientemente a Malinche y el concepto

champurria para la producción de sí; son figuras mediante las cuales se da una identificación que permite una afirmación identitaria y una continuidad cultural desde un espacio diaspórico por parte de las nuevas etnicidades referidas; permiten establecer “conversaciones” para construir lo nuevo sin olvidar la tradición.

Abordemos finalmente el cuarto elemento para entender la solución de continuidad cultural mediante la pájara champurria: su travestismo. La posibilidad de continuidad cultural en virtud de lo que representa la pájara champurria travesti no se trata apenas de un reconocimiento de una categoría subalterna, sino también de la posibilidad de construcción de nuevas identidades culturales, como se colige del planteamiento de Larisa Pérez al hablar de los esfuerzos decoloniales: “Lo poscolonial es posestructural: cuestiona ya la lista de categorías, deconstruye el edificio colonial desde los cimientos. Y es al mismo tiempo edificación, proliferación de identidades transcategoriales” (Pérez, 2015: 112). La posibilidad de continuidad cultural a través de “la metáfora deconstructiva del travestismo” (Richard, 2018: 136) tiene mucho sentido cuando pensamos en el espacio diaspórico desde el cual se dinamiza la auto-poiesis. Espacio que resiste los esencialismos, pues no tienen cabida en él, el cual se caracteriza por lo no fijo, por la no elección reductora, por la tensión de lo intersticial y por ende congruente con el travestismo, pues “Burla espectacularmente toda pretendida unidad de significación” (Richard, 2018: 135). La misma autora señala posteriormente:

Si la identidad y la diferencia son categorías en proceso que se forman, se deforman y transforman en las intersecciones, móviles y provisorias, abiertas por los desplazamientos entre lo dado y lo creado; si la identidad y la diferencia no son repertorios fijos de atributos naturales sino prácticas corpóreas de una sexualidad abierta a la reinterpretación ninguna política de la representación ni de la identidad [...] debería entonces obturar las brechas de indefinición para impedir la clausura del significado. (Richard, 2018: 136)

La pájara champurria travesti construida por Catrileo es una figura que se colige como una propuesta de solución de continuidad cultural para el pueblo mapuche desde un espacio diaspórico que permite el diálogo y el cuestionamiento entre elementos aparentemente excluyentes. Una propuesta análoga plantea Silvia Rivera Cusicanqui para vivir la mesticidad desde la diferencia, sin intentar superar los contrarios, a partir de lo que llama lo *ch'ixi*, lo cual es

[...] un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida

que la síntesis es el anhelo del retorno a lo Uno. Y ese es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar las oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida habitada. (Rivera, 2018: 83)

Ya no hay miedo
ya no estás entre dos mundos
porque tú
tú
eres la frontera (Catrileo 2018b: 112)

Así, desde una construcción identitaria champurria-travesti no se busca superar las diferencias, sino vivir en ellas, vivir en la frontera. En tal sentido la voz lírica de *Guerra Florida Rayülechi Malon* dice:

Por último, afirmamos que, mediante la figura de la pájara champurria travesti, se propone un camino respecto a cómo se puede continuar en el medio actual, entendiendo que la continuidad debe ser congruente con las condiciones del medio en el que se está siendo, lo cual implica la puesta en diálogo de elementos que parecen contrarios, a través de “conversaciones” que,

como hemos visto, son fundamentales para la realización de la autopoiesis de una cultura. En tal sentido, la pájara champurria travesti, se debe entender como la metáfora de un espacio interseccional en donde interactúan diferentes elementos para la producción de sí, un espacio de constante tensión, la cual no se busca superar mediante una elección reductora y rigidizante.

Conclusión

A partir de las obras de Catrileo analizadas en el presente trabajo proponemos que, para realizar la autopoiesis del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico, es necesario establecer “conversaciones” entre los diversos elementos que cruzan a quienes se asumen mapuche desde ese espacio, proceso que consiste en un constante intercambio y recambio de elementos para la producción de sí. Desde una dimensión literaria, la

propuesta está fundamentada en el diálogo y el viaje; específicamente, en *Guerra Florida Rayülechi Malon*, Catrileo construye una figura, una pájara champurria travesti, la cual representa la forma de dinamizar la autopoiesis del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico, figura interseccional que conjunta en sí la diferencia.

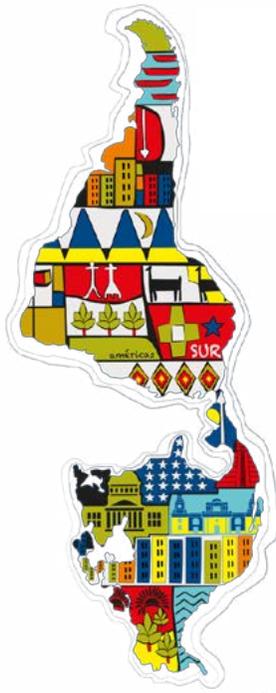
Sobre el presente artículo

“Propuesta poética de continuidad cultural del pueblo mapuche desde un espacio diaspórico en *Río herido y Guerra Florida Rayülechi Malon*, de la poeta Daniela Catrileo” es una muestra de la investigación de tesis para optar al grado de Magíster en Literaturas Hispánicas de la Universidad de Concepción, titulada *Poética de autopoiesis en Daniela Catrileo*, con financiamiento de la Beca de Magíster de CONICYT (2018-2020).

Bibliografía

- Aniñir, D. (2009). *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago de Chile, Pehuén.
- Antileo, E. (2013). “Migración Mapuche y continuidad colonial”. En *Comunidad de Historia Mapuche. Taiñ fjke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. 2da. edición. Temuco, Comunidad de Historia Mapuche: 187-208.
- Antileo, E. y Alvarado, C. (2018). *Fütra Waria o Capital del Reyno. Imágenes, escrituras e historias mapuche en la gran ciudad 1927-1922*. Santiago de Chile, Comunidad de Historia Mapuche.

- Bachelard, G. (1993). *El agua y los sueños*. 3ra. edición. Santa Fe de Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1999). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid, Alianza.
- Carrasco, I. (2019). *Poesía Mapuche. Mundos Superpuestos*. Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- Catrileo, D. (2019a). “El nacimiento del río o poética del río: Ñiche Daniela Catrileo Pingén”. *Heterotopías* 2(4). En <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/27287/28938> (consultado el 08/08/2020).
- _____. (2019b). *Piñen*. Santiago de Chile, Pez Espiral.
- _____. (2018a). *Río herido*. 3ra edición. Santiago de Chile, Edícola.
- _____. (2018b). *Guerra Florida Rayülechi Malon*. Santiago de Chile, Del Aire.
- Coña, P. (2017). *Lonko Pascual Coña. Testimonio de un cacique mapuche*. 10ma. edición. Santiago de Chile, Pehuén.
- de Augusta, F. (2017). *Diccionario Mapudungún-Español Español-Mapudungún*. Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Foote, S. (2012). *Pascual Coña: historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción, Universidad de Concepción.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Envión.
- Maturana, H. (2014). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile, Noreste.
- Maturana, H. y Varela, F. (2018). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. 8va. edición. Santiago de Chile, Universitaria.
- _____. (1990). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Santiago de Chile, Universitaria.
- Maturana, H. y Verden-Zoller, G. (2017). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el Patriarcado a la Democracia*. 7ma. edición. Santiago de Chile, Noreste.
- Milanca, J. (2015). *Xampurria, somos del Lof de los que no tienen Lof*. Santiago de Chile, Pehuén.
- Pérez, L. (2015). “Cuerpos y desplazamientos. Retos feministas en un marco pos/decolonial”. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe* 12(1): 97-115. DOI <https://doi.org/10.15517/c.a.v12i1.17720>
- RAE (2018). *Diccionario de la Lengua Española*. En <https://dle.rae.es/champurrar?m=form> (consultado el 08/08/2020).
- Richard, N. (2018). *Abismos temporales. Feminismos, estéticas travestis y teoría queer*. Santiago de Chile, Metales Pesados. DOI <https://doi.org/10.2307/j.ctvckq6h3>
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Tinta limón. DOI <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.82650>
- Rojas, R. (2009). *La lengua escorada. La traducción como estrategia de resistencia en cuatro poetas mapuches*. Santiago de Chile, Pehuén.



Deconstrucción de la *oikeiosis*: filiación, familia y familiaridad en Gilles Deleuze y Jacques Derrida

Deconstruction of Oikeiosis: Filiation, Family and Familiarity in Gilles Deleuze and Jacques Derrida

Gilbert Caroca

Gilbert Caroca

Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile

ORCID 0000-0003-3517-2374, gilbert.caroca@gmail.com

Recibido: 30/09/20 · Aceptado: 31/01/21 · Publicado: 26/06/21

Resumen

Este ensayo busca probar la tesis que, más allá de las diferencias entre Deleuze y Derrida, existe una crítica común al tópico clásico de la “familiaridad” (*oikeiosis*). Un pensamiento contra la filiación entre los términos individuales, sociales, familiares y nacionales que en ellos se implica, esta cuestión filosófica afecta desde lo biológico a lo social y lo político. Respecto a lo biológico, porque la filiación es entre el ser individual y la *specie*; lo social, porque la filiación es la constitución de “la familia” (la tan llamada base de la sociedad). Finalmente, porque la filiación es la cuestión general del parentesco y la descendencia. La crítica, de todos modos, es diferente en el procedimiento. Deleuze va rápidamente a desterrar la lógica de la filiación, mientras, al contrario, Derrida es más lento y paciente en mostrar que la lógica de la familiaridad es autoinmune y deconstructiva de sí misma.

Palabras clave: filiación, sociedad, deconstrucción, Derrida, Deleuze.

Abstract

This essay aims to prove the thesis that, towards the differences between Deleuze and Derrida, there is a common critic against the classical topic of “familiarity” (*oikeiosis*). A thinking against the filiation between individual, social, familiar, and national terms that involves in them, this philosophical question affects from the biological to the social and political aspects. Respect the biological, because the filiation is between the individual being and the *specie*; the social, because the filiation is the constitution of “the family” (the so called basis of all society). Finally, because the filiation is the general question of relationship and kinship. The critic, anyway, is different in the procedure: Deleuze go quickly to vanish the logic of filiation, and on the contrary, Derrida is slower and patient in showing that the logic of familiarity is autoimmune and deconstructive of itself.

Keywords: filiation, society, deconstruction, Derrida, Deleuze.

Introducción

La familiaridad y la familia son habitualmente tratadas como asuntos centrales, ya sea en el caso de una política de Estado, de una reforma económica o incluso en un tratamiento psicológico. En gran medida la fama del psicoanálisis y de la reciente teoría del apego, por una parte, centra sus terapias y la búsqueda de una escena primordial-familiar que daría sentido a los modos en los que se relacionan los hijos con los padres (el edipismo psicoanalítico); por otra parte, reflexiona sobre el impacto que podría tener la temprana cercanía o alejamiento que tendrían los bebés con sus madres (teoría del apego). El estructuralismo de Lévi-Strauss y el psicoanálisis no están exentos de este familiarismo; para el primero, cuestiones familiares serán puestas en términos de “parentesco” (entre ellos, el conocido “patriarcado”), mientras para los psicoanalistas las relaciones de parentesco serán especialmente relevantes. Resuenan cuestiones como la “ley del padre” lacaniana, o bien la típica edipización de la subjetividad. En este breve opúsculo se dará cuenta de cómo esta recurrencia a la familiaridad y a la filiación se encuentra interpelada por las ideas de Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

A pesar de que sus modos de practicar la filosofía entre Deleuze y Derrida no se acercan demasiado, sí puede decirse que hay aspectos importantes en los que existe un encuentro. Mantuvieron preocupaciones comunes en torno a mostrar aspectos cuestionables sobre presentar la filiación familiar como un modelo de hacer la política o de constituir una identidad colectiva. La propuesta del presente texto es comenzar a trazar el camino de los elementos que serán decisivos para abrir la discusión en torno a lo que refiere a la filiación. En primer lugar, podría afirmarse que el tratamiento filosófico y el cuestionamiento a una cierta noción de vida orgánica se ubica en la base del problema filosófico de la filiación. Así, la dimensión biológica del problema contempla la organización de un ser consigo mismo, la funcionalización de aquel conjunto organizado y el principio de individuación, como también la correspondencia entre esa organización y esa funcionalización y su ulterior formar parte de un saber. En segundo lugar, existe un tratamiento negativo o simplemente desvinculante de lo que se entiende por familia (ya sea al modo de una virtualidad, en el caso de Derrida, o bien activamente, al modo de una *fuga*, en el caso de Deleuze). Cabe destacar que en el tratamiento de ambos aspectos irrumpen figuraciones vegetales, tales como lo *rizomático*¹ en el caso de Deleuze y la *diseminación* en el caso de

Derrida: desde el punto de vista de la irrupción de estas figuraciones vegetales en el texto deleuziano y derridiano es que es posible un acercamiento a la problemática de la filiación o, al menos, esta es la indagación que pretende desarrollar este trabajo.

La filiación, se verá en el caso de Derrida, obedece a una cierta metafóricidad en la que se encuentra atrapada y fuera de la cual no hay nada. No existe una filiación *como tal*: nadie nunca puede estar seguro de quién es su padre. Por otra parte, para Deleuze —al menos como lo enuncia en su breve texto de 1977: *Rizoma*, que será la entrada inicial a su obra *Mil Mesetas* [1980]— es característico de un pensamiento arborescente el atrapar dentro de un cuadro familiar aquello que deviene en fuga del mismo (este será precisamente el ejercicio en el que se obstina cierto psicoanálisis). Lo rizomático obedecerá entonces a esa fuga radical del cuadro familiar, un desenraizamiento, una multiplicidad que no reconoce algo como una estructura de parentesco, desctivando entonces la lógica de la mimesis que podría constituir algo así como una *familia*.²

¿Qué quiere decir que alguien o algo forme parte de una familia? ¿Es acaso la filiación un modo necesario para comprender la generación de una forma de vida? ¿Es posible pensar de otro modo que filialmente? Para comenzar a pensar en torno a las preguntas es preciso dar cuenta, por lo pronto, de las posibles acepciones de estos conceptos. En primer lugar, la filiación es ante todo la relación del padre con el hijo, relación problemática toda vez que es también la relación entre grupos, organizaciones, conjuntos (“estar filiado” o “afiliado a”). En segundo lugar, la relación más característica, la “familia”, modelada de distintas formas por el paso de la historia y el influjo cultural: padre, madre, hijos, hijas, primos, primas, tíos, abuelos, etc. La lógica de pertenencia, fuertemente permeada y permeante de relaciones económicas, contratos matrimoniales, instituciones en general, dependencias afectivas, problemas habitacionales y disposiciones espaciales usualmente a ella asociados. En tercer lugar, la familiaridad, estructura más amplia que la segunda, muchas veces objeto de disputa en las esferas

consideraré central para el asunto específico de la vegetación y la familiaridad.

² Ya habían sentado bases de una crítica similar, aunque diferentes, en su *Anti-Edipo*: la cuestión de la familia es la ficción herméutica de que todo lo que se da en el microcosmos se da también en el macrocosmos: lo que se da en la familia, se da entonces en el Estado. Lo que se da en el Estado, se da entonces en la familia (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]). Para profundizar esta crítica, revisar cómo está desperdigada en el capítulo dos, “Psicoanálisis y familiarismo: la sagrada familia”.

¹ Con relación a las irrupciones vegetales, el *devenir planta* en el proyecto filosófico de *Mil Mesetas*, en reciente estudio de Stark (2015), si bien no lo

ontológica y política: la *oikeiosis* griega,³ la *fraternité*⁴ de la revolución francesa. Una formulación fuertemente cargada de idealidad que ofrece una modulación de

la formación de una comunidad y, con ello, de todo vínculo político *qua* familiaridad, consanguinidad, hermandad, entre otros.

3 *Oikeiosis*, entonces, tal como la postula el estoico Hierocles en su *Elementa éthika* (VII, 46-48, citado en Boeri y Salles, 2014), su famosa teoría de los círculos concéntricos: hay una familiaridad consigo mismo, con los familiares sanguíneos; luego de ella, la de los nacionales, las ciudades vecinas y luego todo ser humano, la familiaridad o *cercanía* con la *pólis* universal.

4 A propósito de la *fraternité* revolucionaria, Derrida elabora una crítica del fratrocenismo, la ética de “camaradas” de la izquierda revolucionaria, en la visión de Victor Hugo, así como en general la imposibilidad de tener una *amiga*, o bien, una *camarada* (Derrida, 1998 [1994]).

El propósito de traer este pensamiento desfamiliarizante, o de otro modo que filial, es el de desactivar una cierta lógica del origen: la de resolver por contención, preformación, prefiguración o canalización un puro devenir, una fuga (el caso Deleuze) o la (pre-)scripción de un nacimiento (en el caso Derrida). La familiaridad, la filialidad y la familia son canalizaciones molares de las multiplicidades, a la vez que son ficciones operantes en el desarrollo de una historia.

1. Órgano, especie, re-producción

Un modo recurrente de describir una forma de vida animal o vegetal es a través de sus órganos. Los órganos tienen funciones que desarrollan y cumplen a fin de que el individuo: (i) sostenga su vida y (ii) que sostenga su *vida*. Al primer principio del pensamiento de lo orgánico, lo llamaré individuación. Es la relación entre órganos y el contorno corporal, la que es principio *sine qua non* para el ser individual de un animal o de una planta. Al segundo principio del pensamiento de lo orgánico se adscribe una forma de ver la vida como organización, es decir, como una relación compleja entre órganos que son constitutivos de una modalidad determinada, que es el modo de ser de lo vivo, o bien, la vida o lo vivo como modo de ser de un ente.⁵ De esta manera, por ejemplo, se puede decir que la función de los intestinos es la de transportar desechos y absorber diversos nutrientes. A su vez, esa correspondencia entre órgano y función obedece a un principio teleológico o de finalidad, que respecta al modo de ser específico de una determinación del ente como vivo, por ejemplo, nuestra especie humana. Tal es la aportación de cierto acercamiento trascendental al fenómeno de la vida: contemplar su funcionalización, individuación y finalidad. Las tres varían de especie en especie y se

comportan siempre respetando un principio de homogeneidad en la que cada una tiene elementos constitutivos que le permiten la distinción y la vinculación con otros seres vivos y ambientes según sus rasgos constitutivos.

Es de observar que Deleuze, muy en contra respecto de estas tres aristas (funcionalización, individuación y finalidad) contrapondrá la figura de lo rizomático entendido como aquella superposición de estratos en donde todo conecta con todo. Multiplicidades desfuncionalizadas que muestran el imperceptible vínculo entre las distintas (así llamadas) especies en las que no hay un principio rector o canalizador que les permita diferenciarse, sino que aparecen constantemente en umbrales, sin límites previamente estructurados a la relación misma de sus partes, ni aún menos luego de ellas: es así que la abeja es la desterritorialización de la reproducción de la flor (Deleuze y Guattari, 2019b [1976]). Incluso, podría decirse que en la visión deleuziana: no hay un límite estable entre especies respecto a las operaciones que realizan, tampoco entre individuos. El rizoma es justamente esta superposición de estratos fielmente representado por Deleuze como un enjambre de ratas desplazándose a toda velocidad, sin dirección, pisándose unas a otras sin reconocer ni un principio común rector de especie, ni de uno de otro tipo: es un puro devenir. La funcionalización como forma de organización, además, tiende a desaparecer bajo el principio de lo que vendría a llamar Cuerpo sin Órganos: desfuncionalización de la vida como flujo, como devenir sin adición alguna de una canalización del sentido, del movimiento o de la pertenencia (Deleuze y Guattari, 2001 [1980]).

Para la deconstrucción, en cambio, el modelo propio de la vida aparece bajo dos figuras recurrentes: la autoinmunidad y la sobrevivencia. La primera, como

5 Respecto a la relación entre órgano y función, véase de Kant (2006) *Crítica de la facultad de juzgar*; para la vida como modo de ser por Heidegger (2007), *Problemas fundamentales de la metafísica*. Por otra parte, el principio de organización y el de individuación han sido tratados por François Jacob en su *La lógica de lo viviente* (1999 [1970]), en particular en el capítulo dos, titulado “La organización”. Jacob será esencial en la discusión del seminario *La vie la mort* (1975-1976), de Jacques Derrida. A su vez, sobre el principio de individuación, de un modo en principio diferente del paradigma organicista, Gilbert Simondon (2015 [1959]) desarrollará su teoría de la individuación de cuño más cercano a la física y a las nociones de información.

aquella doble operación de la *différance* que produce aquello que prohíbe, esto es, la operación en y por la que lo vivo está vivo mientras produce su propia muerte. Entonces, a la vez que es capaz de producir sus propias limitaciones, su propio ser está posibilitado por aquello que lo hace imposible. Esta sería la lectura de Freud de *Más allá del principio del placer*:⁶ la pulsión de muerte como aquel elemento propio de la vida que la hace devenir inorgánica, la hace repetir un origen inanimado.⁷ La segunda, la sobrevida: vivir no consiste nunca en vivir, no hay un puro flujo, ni una presencia a sí misma de la vida.⁸ La vida solo es aquello que sobrevive a sí misma. Si anteriormente se expuso la constitución autoinmunitaria de la vida —en la que a cada paso produce su propia destrucción— la estructura de sobrevida⁹ hace a la vez una autoinmunidad de la autoinmunidad: la propia producción de la muerte de la vida, hace que la vida salga de sí misma, produciéndose más allá de sus límites. El devenir archivo, así como la espectralidad de la huella, es la estructura por la que la vida continúa fuera de sí misma, fuera de cualquier afecto, asimilación o inmanencia. Las marcas quedan en un soporte, *parergon*, marco: estas marcas tienen una vida (nunca propia) fuera de sí misma. Es una lógica de la inscripción, a la vez que una inscripción de la vida.¹⁰ Ambas estructuras juntas son las que producen un paradigma distinto al orgánico como organización: la individuación está superada por el paradigma de la sobrevida, a la vez que el principio de finalidad se encuentra indeterminado por el principio de intransmisibilidad de la inscripción.¹¹ Finalmente, la funcio-

nalización desaparece al plantear la vida como un diferimiento de sí: no hay una traducción última de la vida, ni una resolución determinada de ella misma que pueda ser la sobrevida. La sobrevida como cuasi estructura no es una determinación, justamente, porque tematiza la posibilidad de heterogeneidad y diferenciación continua de la vida, respecto de ella misma.

Cabe agregar que para ambos casos la determinación “especista” de seres vivos desaparece; en el caso de Deleuze, algo así como una especie desaparece en la noción de rizoma que defiende. Su ejemplo es claro: una orquídea y una avispa forman un rizoma. Independientemente de qué “especie” o “forma de vida” forme cada una de ellas, no hay un elemento distintivo entre ambas, sino que un umbral de indeterminación. Por otra parte, la sobrevida como forma de vida que sobre-vive en un trazo otro, permite que tanto una huella como cualquier “herencia” sea tematizada como parte de una vida. En este sentido, aparece tanto la reproducción de un ser vivo como también una herencia de otro tipo (por ejemplo, una ecológica: una modificación de un ambiente determinado, o modificación en el movimiento de un enjambre, si se quiere).

Las especies suelen ser tratadas como un modo de filiación: una estructura esencial, por la que agrupar distintos individuos que comparten cierta composición o semejanza, para poder determinar su esencia con una remisión al conjunto al que pertenece. Es decir, la determinación especista de un sujeto equivale a la imputación, la categorización de pertenecer a una familia de seres. La vida atravesada por una filiación que la determina y que la distingue según una esencia. Derrida y Deleuze, de modos distintos, coinciden en desatender la determinación especista de un ser vivo. No hay una pertenencia a una familia ideal, a algo así como una especie, por la que un animal o una planta es lo que es.

6 Lectura desarrollada sobre todo en su texto *Especular Freud*, parte de su seminario *La vie la mort*, cuya segunda parte (dedicada íntegramente a Freud) fue publicada dentro del libro *La Carta Postale* de 1979. Mas para la tesis general de la indistinción radical entre la vida y la muerte, es preciso remitir a *La vie la mort* (Derrida, 2019 [1975]).

7 Existen varias versiones y énfasis para dar lectura a la autoinmunidad derridiana. Una versión filosófica particular, por ejemplo, fuera de los estudios de Derrida, es la que desarrollada por Esposito en *Immunitas. Protezione e negazione della vita* y que dará lugar a lo que se llamará “el paradigma inmunitario de la biopolítica” (Esposito, 2002).

8 “La idealidad de toda idealidad es el presente viviente, la presencia a sí de la vida trascendental” (Derrida, 1995 [1972]: 42).

9 Para lectura de Derrida como pensador de la sobrevida (*sur-vie*), véase Hägglund (2008) y Pavez (2015).

10 A propósito de la inscripción de la vida, resuena el tratamiento propio de la “biodeconstrucción” (Vitale, 2014 y 2018). El estudio italiano se centra en la discusión de Derrida con las ciencias de la vida que en general, se debe a que Derrida afirma que el ADN es un tipo de escritura (Derrida, 2019 [1975]), englobando en la deconstrucción aspectos centrales de los modernos desarrollos de la ciencia biológica.

11 Sobre la superación del paradigma significativo de la escritura, ver Derrida (2018 [1990]). Lo que vuelve fenomenológicamente relevante a las observaciones de Derrida es su desplazamiento de la

versión comunicativa de la escritura: la escritura no es meramente una transmisión codificada de información en un soporte, sino que es una estructura más amplia, lógica de la vida misma tratada como inscripción. Esto supera el principio de finalidad de la escritura como transmisión en la que habría un principio excremental de su inscripción expresado en “lo que importa es lo que transmite, no lo que está escrito”, y en general, a cualquier asimilación de la escritura como bastarda del habla. Entendida esta última como el privilegio de la presencia viva, antes que la inscripción que, desprovista de vida, no puede responder por sus intenciones o los malos entendidos que pueda producir. Por otra parte, esta cuestión deconstructiva de las relaciones entre interior y exterior serán de peculiar interés para inspirar la organología de Stiegler (véase Vignola, 2020).

2. De otro modo que filial

Al volver el tercer término a la inmediatez, al operarse ese retorno a la simplicidad por medio del relevo (*relève*) de la diferencia y la mediación, la vida natural ocupa a la vez el fin y el comienzo. En su sentido ontológico las metáforas son siempre metáforas de la vida: ritman la igualdad imperturbable de la vida, del ser, de la verdad, de la filiación (*filiation*): *physis*.

El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida. (Derrida, 2015 [1974]: 96A)

Enlazar dos aspectos aparentemente disociados, mediante una agrupación o cualidad ideal manifestada *qua* figura: tal es el desafío de la dialéctica hegeliana, así como también el de cualquier otra forma de pensamiento filial. Pensar la vida, en el sistema, es pensar también la metáfora y el sistema completo como una metáfora de la vida. El pensamiento de la filialidad hegeliana y el pensamiento filial —casi al estilo de lo que dirá Deleuze sobre lo arbóreo— procede agrupando, jerarquizando, centralizando y enraizando. Toda filiación habla de algo que no es de modo absoluto *evidente*, ni *necesario*. El sistema hegeliano, dentro de la óptica de *Clamor* (*Glas*, publicado en 1974) es justamente eso: una teoría de la filiación, una teoría del sistema y toda idealidad, como filiación en los tres sentidos aquí enunciados: biológica, familiar y autorreferencial (Derrida, 2016 [1974]).¹²

La filiación es el modo en que se representan las relaciones entre individuos, o bien, entre individuos a su especie, en la modalidad de la *pertenencia*. Dicha pertenencia es la remisión a un origen o bien a una propiedad (aquello que les es más propio, aquello que les constituye). La filialidad es un predicamento metafórico que vincula elementos concretos (seres vivos individuales, formas de vida, partes de un conjunto) con elementos ideales (la familia, el ser hijo, una genética, una génesis en general). Para Derrida es claro: la filialidad obedece a una operación ficticia. Sin embargo, cabe observar cuáles son los modos en que opera esa ficcionalización:

Insistimos en esta condición: condición *soñada*, lo que llamamos aquí un fantasma, pues, un lazo genealógico no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre

puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una “ficción legal”, como dice Joyce, en *Ulises*, a propósito de la paternidad. Y esto es también verdad, más verdad que nunca sea lo que sea lo que se haya dicho a este respecto, hasta Freud incluido, de la maternidad. Todas las políticas, todos los discursos políticos del “nacimiento” abusan de lo que, en este aspecto, solo puede ser una *creencia*: seguir siendo una creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación —incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana—, todo ese “familiarismo” consiste en re-naturalizar esa “ficción”. Lo que llamamos aquí la “fraternización” es lo que produce una *política determinada*. Esta, a la izquierda o a la derecha, alega una fraternidad real, o regula la fraternidad espiritual, la fraternidad en sentido figurado, en esta proyección simbólica de una fraternidad real o natural. ¿Quién se ha encontrado alguna vez con un hermano? ¿Uterino o consanguíneo, hermano carnal? ¿En la naturaleza? (Derrida, 1998 [1994]: 114)

La fraternidad es la marca de una de esas formas de familiaridad que aparecen como una re-naturalización de esa ficción que es la paternidad, la maternidad, la filiación establecida, promulgada y legalizada, en cualquiera de sus formas. Derrida, en su escrito de juventud *El problema de la génesis en Husserl* (de 1954-1955),¹³ había notado que el problema de la génesis pasa por la cuestión doble: dialéctica, entre génesis como devenir y génesis como origen. Esta cuestión se juega en una cierta inscripción: la de un acta de nacimiento, la noción *prescriptiva* de la escritura (Derrida, 2015 [1990]). Entonces, surgen las genealogías a modo de un planteamiento arbóreo, árboles para dominar y soterrar todo vínculo de un sujeto y su origen, su propiedad. El nacimiento, lejos de ser un acontecimiento revolucionario como lo pensara Hannah Arendt (1993), es una ficción rápidamente conquistada por un documento, una escritura que prescribe quién es uno y de dónde proviene.

Sobre el origen, Deleuze simplemente elimina la noción para afirmar al carácter *in media res* (Deleuze y Guattari, 2019b [1976] y 2001 [1980]) de cualquier relación entre sujetos; por otro lado, Derrida realiza un largo recorrido, ya que es una de sus mayores preocupaciones: el origen no solo desaparece o se vuelve como tal *irrepresentable*, sino que, ante todo, requiere ser

¹² Más adelante, en el transcurso de *Clamor*, Derrida aventurará desarrollar esta autorreferencia del Espíritu absoluto (ya sea en su concepto de Germen [*Samen*]) como un retorno a sí de toda idealidad (Derrida, 2016 [1974]: 35A). Ver para ello el mismo caso respecto a Husserl (*supra* nota al pie 8).

¹³ Aunque publicada posteriormente, durante el 1990.

representado para poder ser pensado. En esta pugna, esta co-implicación¹⁴ no resolutive entre lo representable y lo irrepresentable, la deconstrucción propondrá mantener en el origen la repetición. La iterabilidad,¹⁵ *i.e.* el modo en que la repetición nunca repite algo que es *propio* y por lo cual siempre repite algo otro. Es también la estructura trascendental del origen: su carácter inapropiable, su variabilidad y su constante representación ante la decepción de su ausencia. Es la afirmación, entonces, del origen del sentido como ausencia del origen del sentido.¹⁶

Por otro lado, respecto a lo que a familia refiere, vale recordar el momento en que oponiéndose a la resolución típicamente familiarista del psicoanálisis Deleuze plantea un radical desentendimiento de su lógica filial, que también sugiere una posible fuga de una lógica filial en general: el psicoanálisis resuelve las inquietudes sobre el sujeto llegando a la típica escena familiar, edípica, donde se funcionaliza y se resuelve la complejidad del deseo y su constitución ontológica resulta canalizada a la energía psicológica. El psicoanálisis —en la versión de Deleuze y Guattari (2019b [1976])— sigue un principio de calco en el que cada vez se reterritorializa al niño en un cuadro familiar para resolver sus desviaciones, sus fugas. Reterritorializa, entonces, al lugar desde donde el niño clama por huir.¹⁷ Ante la familiarización radical del psicoanálisis, Deleuze y Guattari proponen una huida radical: un desenraizamiento, una desterritorialización del ámbito de lo familiar.¹⁸

En este sentido es preciso decir: el inconsciente desde siempre es huérfano, es decir, se engendra a sí mismo en la identidad de la naturaleza y el hombre, del mundo y el hombre. Es la cuestión del padre, la cuestión de Dios, la que se vuelve imposible, indiferente, en tanto viene a ser lo mismo afirmar o negar tal ser, vivirlo o matarlo. (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]: 117)

El ámbito del inconsciente, ya no en su dimensión edípica sino que incluso deseante, ontológica, será siempre

la de un inconsciente huérfano, sin papá-mamá que repetir y que encontrar:

Este es el incurable familiarismo del psicoanálisis, enmarcando el inconsciente en Edipo, ligándolo a él de una parte a otra, aplastando la producción deseante, condicionando al paciente a responder papá-mamá, a conducir siempre al papá-mamá. Foucault, por tanto, tenía toda la razón cuando decía que el psicoanálisis acababa en cierta manera, realizaba, lo que la psiquiatría asilar del siglo XIX se había propuesto con Pinel y Tuke: unir la locura a un complejo parental, vincularla “a la dialéctica semi-real, semi-imaginaria, de la familia”; constituir un microcosmos en el que se simbolizasen “las grandes estructuras masivas de la sociedad burguesa y sus valores”. (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]: 102)

Deleuze, entonces, propondrá un deseo sin la filiación; ni a sí mismo (en la forma de un sujeto), ni a otro en la forma de un árbol genealógico o una asimilación familiarista del comportamiento o de la propia psicología. La cuestión de la familia o la filiación siempre fue una arbitrariedad impuesta, una resonancia ideológico-burguesa o un resabio religioso que se arrastró hasta la ensoñación paranoide del psicoanálisis.

Finalmente, cabe resaltar en el caso Derrida cómo aparece esta cuestión de la familiaridad, en sentido ideal: la fraternidad, como propuesta de expansión de lo familiar al ámbito de lo cívico, es desactivada como estrategia: la amistad cívica, además de cualquier amistad en general no debe seguir la limitación histórica de verse siempre como una analogía o una expansión del ámbito de la familia hacia otras esferas. Pues esto lleva consigo los elementos racistas (¿es acaso este distinto mi hermano?), de género (¿es acaso posible tener una amiga?).¹⁹ La amistad guarda su vínculo en un comportamiento específico de la temporalidad y no meramente en un elemento constitutivo: la indeterminación futura, el quizás de los amigos, a la vez que el porvenir, figura deconstructiva que da lugar a la democracia. En otras palabras, todo lo contrario al *siempre* de la filiación, al desde antes de los tiempos del apego o del nacimiento en general.

14 A propósito de la co-implicación, véase Trujillo (2015). En general, el asunto de la co-implicación va a que *no es posible un origen puro*, siempre hay pugnas, contaminación, conflictos entre lo ideal y lo material que posibilitan la *emergencia*, ya sea de conceptos o situaciones.

15 Véase Derrida (2018 [1990]: 107-108).

16 Para esta formulación del origen, ver Potestà (2013, capítulo 5 y siguientes).

17 Esta es la discusión que emprende *Rizoma* (2019b [1976]) con el psicoanálisis de Melanie Klein, en *El psicoanálisis de los infantes* (1989 [1932]), en específico el problema con el niño Richard, que se ve en fuga del cuadro familiar.

18 Como ha podido consignar Feuerhake (2012), hay una orfandad en el *cogito* propuesto por Deleuze y Guattari en su *El Anti-Edipo* (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]).

19 Cabe resaltar que esta pregunta es una de las más constantemente planteadas y explicitadas en *Políticas de la amistad* (1998 [1994]).

3. Las diferencias del enfoque deleuziano y el enfoque derridiano

3.1. A propósito de lo arbóreo, una crítica: Deleuze opone lo arbóreo y lo rizomático, proponiendo lo primero como lo jerarquizado, enraizador, formalizador, y lo segundo, como aquello que espacialmente se da en la figura de la yuxtaposición, la superposición y que figura un puro devenir sin canalización. Michael Marder, en un breve ensayo titulado “Deleuze’s Rhizomes, or in the Philosophical Defense of Trees” (Marder, 2016: 135-139) sostiene que la escisión tan fuerte de estas dos formas de lo vegetal dan a mal entender su propia estrategia puesta en juego en esa distinción: lo que haría Deleuze sería jerarquizar arbóreamente para poder privilegiar lo rizomático. Hay aquí dos cosas: (i) un malentendido, toda vez que es Deleuze mismo quien se preocupa en mostrar que lo arbóreo también se comporta rizomáticamente; (ii) por otra parte y sin desmedro de lo anterior, Marder, citando a Heidegger, refiere a la condición de los árboles. Estos, según el pensador alemán, son ónticamente verticales; y sin embargo, ontológicamente horizontales. La última observación es sumamente incisiva para la propuesta de Deleuze. Si lo que Heidegger observa tiene sentido, Deleuze estaría haciendo una distinción falsa, que vendría a contradecir su propia idea sobre la jerarquización. Es más, según Marder, esta nueva caracterización de lo arbóreo, como horizontalidad propia de lo vegetal, permitiría hablar de mejor manera de la disfuncionalización y del modelo tan caro a Deleuze, como lo es el cuerpo sin órganos (CsO) donde cada parte puede tomar cierta independencia a la vez que puede relacionarse con cualquier otra parte del cuerpo. Reconociendo este nivel de discusión y tomando en cuenta lo señalado por Marder, sería necesario tomar distancia para examinar esta doble faz del argumento de Deleuze: por un lado, hace un llamado a dejar de lado la lógica o el modo de pensar arbóreo en la tradición occidental, pero, a la vez, le es imperceptible como ya operaba por una forma que él mismo defiende sin titubeos, incluso pese a su observación de esta misma cuestión en *Rizoma. Una Introducción*.

3.2. A propósito de la iterabilidad: uno de los objetivos más característicos de la obra deleuziana era la de mostrar esa conjunción entre la repetición y la diferencia. La preocupación también fue compartida por la obra de Jacques Derrida. Evidentemente, las estrategias de ambos son opuestas: Derrida apuesta por una complicidad entre fenomenología y psicoanálisis, lo que Deleuze rechaza de plano. Sin embargo, no es menor observar cómo ambas estrategias no fueron meramente

“practicadas” por Derrida, sino que fueron objeto de una crítica desde sus principios más básicos (en el caso de la fenomenología, tanto su logocentrismo como su privilegio plenificador de la presencia y la consciencia como elemento clarificador). Derrida fue capaz de construir su propio programa filosófico en la crítica a estas nociones fenomenológicas y psicoanalíticas. Es sabido el reconocimiento que Derrida le da a Deleuze en su funeral:

Desde el principio, todos sus libros (pero sobre todo *Nietzsche, Différence et Répétition, Logique du sens*) fueron para mí no solo fuertes incitaciones a pensar, por supuesto, sino que en cada ocasión la experiencia turbadora, tan turbadora, de una proximidad o de una afinidad casi completa con las “tesis”, si puede decirse así, a través de las diferencias demasiado evidentes en aquello que llamaré, a falta de palabra mejor, el “gesto”, la “estrategia”, la “manera”: de escribir, de hablar, de leer quizás. Por lo que respecta, aunque esta palabra no es apropiada, a las “tesis”, y concretamente a aquella que concierne a una diferencia irreductible a la oposición dialéctica, una diferencia “más profunda” que una contradicción (*Différence et Répétition*), una diferencia en la afirmación felizmente repetida (“sí, sí”), la asunción del simulacro, Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta “generación”. (Derrida, 2005: 235-236. La traducción es de Manuel Arranz)

Cabe sugerir en esta cercanía Derrida-Deleuze una apuesta por un desmontaje de cierta retórica del origen. El origen como lugar en que se devela la esencia —como dice Heidegger respecto de la obra de arte— es, justamente, tanto para Derrida como para Deleuze, un elemento del que tomar distancia y sospechar. No obstante, pese a la declaración de Derrida, Deleuze propone simplemente desconectarse de la lógica del origen, desactivar el origen como problema, a la vez que Derrida insistirá (desde *El problema de la génesis*) en una genetización compleja, en la búsqueda de la co-implicación entre el origen y el devenir, entre la filiación y la política. Al parecer, Derrida no optará por desactivar el familiarismo de manera radical, como sí lo propondrá Deleuze, sino que se limitará a mostrar las limitaciones y ficciones que operan en él, dejando abierta la promesa de un *de otro modo que filial*.

3.3. Sobre el parentesco y la filiación: durante el transcurso de este trabajo se ha escogido la vía de tematizar el origen como filiación. La estructura toda del origen,

abocada a un modo de pensar filial. La apuesta de ambos pensadores señala una forma de pensar de otro modo que filial. Derrida es el que muestra menos entusiasmo por esto, a diferencia de Deleuze, que propone una forma vegetal para poder promover el desencanto por esta filialidad (el rizoma). El argelino cree, en cambio, que el germen de disociación de lo familiar se encuentra en lo familiar mismo. La familiaridad contiene una desfamiliarización que la motiva y que se despliega junto con ella: tal es la deconstrucción y su legado autoinmunitario. No mantener un fuera de la familia, sino que ubicar el impulso antifamiliarista dentro de la familia. Una complicación que no puede resolverse si no en esa (es)cena familiar. Ahora bien, Derrida también hará uso de figuras vegetales para poder dar cuenta de esa complejidad, inclusive, duplicidad del origen: la *diseminación*, como la plurivocidad de sentidos que tiene una cuestión como la palabra “padre” o “hijo” será ensayada hasta hacerla estallar desde dentro en 1974, con *Glas*. La cuestión de la familia o la familiaridad no tiene un sentido estable, se trata más bien de una metaforicidad compleja —como aclarará en *Glas*, de apariencia *vegetal*:

“La relación de un hijo con su padre no es una unidad, un concepto, como por ejemplo, una unidad, un acuerdo sobre convicciones, una igualdad de principios y otras cosas semejantes, una unidad que sería solamente algo pensado y abstraído de lo vivo, sino la

relación viva entre seres vivos, la igualdad de la vida (*gleiches, Leben*); solo modificaciones de la vida misma, no la oposición de la esencia, sino una pluralidad de sustancialidades absolutas; el hijo de Dios es, por tanto, el mismo ser (*Wesen*) que el padre...”

Esta unidad no puede enunciarse en la lógica analítica y finita del entendimiento. En el juicio casi inconcebible “el hijo es el padre”, “el padre es el hijo”, no hay ni tautología formal ni heterología empírica. Esta síntesis *a priori* infinita es la condición de todos los juicios sintéticos *a priori*.

Desde el momento en que no puede enunciarse en la lengua abstracta del entendimiento, aquella requiere una suerte de metaforicidad. Más allá del concepto, esta metaforicidad ofrece también la condición de posibilidad de todo concepto determinado.

La metáfora sigue siendo todavía natural, física, de apariencia vegetal. (Derrida, 2016 [1974]: 94)

La cuestión de la figura vegetal aquí será un punto clave donde se encontrarán la perspectiva sobre la filiación de Deleuze y Derrida: ambos, estratégicamente, optarán por una perversa re-naturalización, haciendo uso de imágenes o figuras vegetales, que vendrán a contener la cuestión —ya no tan humana— de la filiación. El ejemplo de la desterritorialización de la orquídea deleuziana, mencionado más arriba, es también un caso en el que la filiación a sí desaparece en la reproducción inter-especie, la relación entre la orquídea y la avispa que la reproduce.

Conclusiones

Las dimensiones biológicas y sociopolíticas de la filiación son las siguientes: el aspecto biológico está en la *pertenencia* a una especie, a la vez que la relación consigo de la vida, en la individuación. Las críticas desde la desterritorialización deleuziana al primer tópico, a la vez que las nociones críticas de sobrevida y autoinmunidad, afectan a esta dimensión. La dimensión sociopolítica de la filiación es la pertenencia a una familia, a un grupo o a una nación. Respecto de la familia, Derrida argüirá la función prescriptiva del acta de nacimiento, a la vez que la virtualidad de la filiación (¿quién podría asegurar que mi padre es realmente mi padre?). Sobre el aspecto político, se empeñó en mostrar las limitaciones propias de concebir la *pólis* como una hermandad, fraternidad o familia; una de esas limitaciones es la imposibilidad de incluir a la mujer en esa fraternidad (¿acaso es posible tener una amiga?).

A su vez Deleuze, respecto de la dimensión política de la familia, o la pertenencia a un grupo nacional, objetará la paranoia propia del fascismo (Deleuze, 2019a [1972]), así como la dimensión social antepondrá la

superposición de estratos propia del rizoma. El rizoma se expande horizontalmente, sin reconocer una arborización que lo concentre y lo haga elevarse, se mantiene en fuga. En la dimensión social, mantendrá la noción de micropolítica, el acercamiento a lo molecular, antes que a lo molar, para poder desentenderse de la filiación política.

Se ha dado un recorrido somero sobre las críticas de Deleuze y Derrida a la lógica de la filiación o al problema filosófico del familiarismo. Las críticas difieren en alcance y en estrategia, a la vez que confluyen con una promesa: la de un pensamiento de otro modo que filial. La promesa derridiana, a este respecto, será la opción de la indeterminación propia de la amistad. El proyecto deleuziano, en cambio, declara la orfandad ontológica del inconsciente, del deseo, y en general, de toda subjetividad. Las estrategias difieren, pues Derrida opta por saturar las combinaciones posibles de papá-mamá, llevarlas al colmo de sus absurdos necesarios, en *Glas*. Por su parte, Deleuze simplemente renuncia al aspecto filial del pensamiento, acercándose

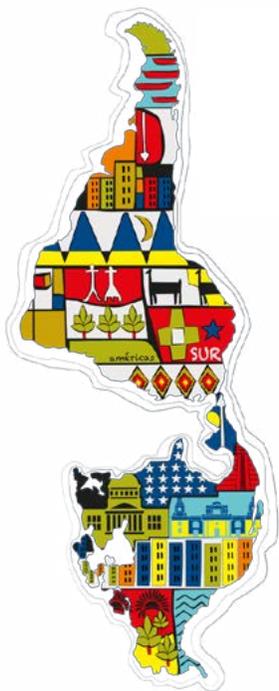
más a una micropolítica, donde el devenir y el flujo de la vida dan rienda suelta a umbrales de indeterminación entre especies, individuos, sociedades y máquinas. En síntesis, Derrida no afirma ni niega el familiarismo, sino que lo continúa, lo deconstruye desde dentro, mostrando sus limitaciones y sin-sentidos. Deleuze lo niega y afirma una micropolítica sin filiación. Pese a las diferencias ya esbozadas, ambos confluyen en mostrar en el mundo vegetal la anomalía posible o imposible de la filiación. El rizoma es la constante

yuxtaposición de estratos sin diferencia. La simple continuidad inherente a la vida y el movimiento. A la vez que la diseminación es la constante saturación de sentido por una plurivocidad irresuelta. La apertura compleja al problema de la vida. Queda entonces por mostrar el modo en el que la figuración vegetal de la filiación tiene algo que decir sobre la familia, sobre las raíces y sobre cualquier pertenencia o parentesco; pero esa ya es otra investigación.

Bibliografía

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Agustin, Academia Verlag.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019a). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós.
- _____. (2019b). *Rizoma*. Valencia, Pre-textos.
- _____. (2001). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia, Pre-textos.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Seminaire (1975-1976)*. París, Seouil.
- _____. (2018). *Limited Inc*. Santiago de Chile, Pólvora.
- _____. (2016). *Clamor*. Madrid, La Oficina.
- _____. (2015). *El problema de la génesis en Husserl*. Salamanca, Sígueme.
- _____. (2005). *Chaque fois unique, la fin du monde*. París, Galilée.
- _____. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta.
- _____. (1995). *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pre-textos.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín, Giulio Einaudi.
- Feuerhake, E. (2012). “Texto adentro: la cuestión del materialismo del Anti-Edipo”. *Revista Pensamiento Político* 3: 43-53.
- Freud, S. (1992). “Más allá del principio del placer”. En Freud, S. *Obras completas (vol. 18)*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Hägglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. California, Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Los problemas fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente: una historia de la herencia*. Barcelona, Tusquets.

- Kant, I. (2006). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas, Monte Ávila.
- Klein, N. (1989). “El desarrollo de un niño”. En Klein, N. *Obras Completas, 1*. Barcelona, Paidós.
- Marder, M. (2016). *Grafts*. Minneapolis, Univocal.
- Pavez, J. (2015). “Jacques Derrida, un plus de vida”. *Síntesis. Revista de Filosofía* 9(1): 99-115.
- Potestà, A. (2013). *El origen del sentido: Husserl Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus.
- Stark, H. (2015). “Deleuze and Critical Plant Studies”. En Roffe, J. y Stark, H. *Deleuze and the Non/Human*. Londres, Macmillan Publishers: 180-196.
- Trujillo, I. (2015). “Complicidad, complicación, coimplicación; políticas de la deconstrucción”. En Bórquez, Z. *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile, Pólvora.
- Vignola, P. (2020). “Entre síntoma y farmakón. La organología de la moral de Bernard Stiegler”. *Revista Colombiana de Bioética* 15(1): 1-13. DOI <https://doi.org/10.18270/rcb.v15i1.2683>
- Vitale, F. (2018). *Biodeconstruction: Jacques Derrida and Life Sciences*. Albany, State University of New York Press.
- _____. (2014). “The Text and the Living: Jacques Derrida between Biology and Deconstruction”. *Oxford Literary Review* 36/1: 95-114.



El agua del *kawésqar waés* (territorio *kawésqar*) en la era del Antropoceno como antesala en el derecho de ser nómada y cazador

*The Kawésqar Waés (Kawésqar Territory's) Water in the Anthropocene
Epoch as Precursor for the Right of Being Nomad and Hunter*

Karla Vidal

Karla Vidal

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

ORCID 0000-0001-6749-7144, karla.vidal@usach.cl

Recibido: 24/09/20 · Aceptado: 30/04/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

Abarcamos el territorio enmarcado en la cosmopolítica y cómo esta pone diferentes usos y ocupaciones territoriales en relación con la administración de la naturaleza en el Antropoceno junto a los derechos de pueblos indígenas en esa naturaleza. La naturaleza, comprendida como un bien de protección, emerge desde un mundo lleno donde las personas están demasiado cerca unas de otras; entonces, los espacios libres de la naturaleza deben ser administrados bajo leyes medioambientales modernas, como parques nacionales o áreas marinas protegidas. Empero ¿qué sucede cuando una comunidad indígena vive en aquellos territorios y debe seguir las reglas de legislación política y medioambiental? Los *kawésqar* de Puerto Edén (Patagonia Occidental) mantienen un patrimonio cultural de nomadismo y caza basada en la navegación por el *kawésqar waés*, el cual coexiste con Patagonia Occidental (territorio político) y el agua se vuelve un elemento de apoyo que permite la vida tradicional *kawésqar* junto con un colectivo no humano mayor dentro de un territorio cuya agua es una sola, sin divisiones. En este contexto, el derecho de ser nómada y cazador es analizado bajo la cosmopolítica donde el colectivo humanos/no humanos integran un cosmos donde la naturaleza no es una administración medioambiental.

Palabras clave: *kawésqar waés*, Patagonia Occidental, *kawésqar*, agua, Antropoceno.

Abstract

This article addresses the territory framed within the cosmopolitics and how this reflection places different territorial uses and occupancies in relation with management of nature in the Anthropocene, together with native people's rights on that nature. Nature, comprehended like goods for protecting, emerges from a full world where people are too close to each other, then, nature's free spaces must be managed under modern environmental laws like national parks or marine protected areas. Nevertheless, what happens when a native community lives in those protected territories and must follow the rules of a political and environmental legislation? The *kawésqar* natives from Puerto Edén (Western Patagonia) maintain a cultural heritage about nomadism and hunting based on navigation across *kawésqar waés*, which coexists with Western Patagonia (political territory) and water turns a support element that permit the *kawésqar*'s traditional life together with a major non human collective inside a territory whose water is only one, without divisions. In this context, the right for being nomadic and hunter is analyzed in light of cosmopolitics where the human/non human collective integrates a cosmos where nature is not an environmental management.

Keywords: *kawésqar waés*, Western Patagonia, *Kawésqar* natives, water, Anthropocene.

Introducción

La discusión planteada en el presente artículo surge desde el concepto de mundo lleno, de Reichman (2005), como condición actual de los seres humanos, quienes están cada vez más cerca y juntos, donde la transformación de la naturaleza en medioambiente ha suprimido otros cosmos de co-presencia de lo humano/no humano.

La reflexión respecto del mundo lleno y otros cosmos toma a Patagonia Occidental como espacio de la lógica moderna de administración de la naturaleza transformándola en medioambiente y del *kawésqar waés* como un cosmos donde lo humano y no humano se hacen presentes como un colectivo en el mismo espacio donde reside Patagonia Occidental.

Patagonia Occidental refiere al territorio que corresponde a la Patagonia chilena en su totalidad, la cual abarca desde la Provincia de Palena por el norte (Región de Los Lagos) hasta isla Diego Ramírez, al sur de Tierra del Fuego, por el sur (Región de Magallanes). En el presente artículo, no obstante, se toma

solamente la parte comprendida entre el golfo de Penas y el estrecho de Magallanes, ya que es la zona ancestralmente habitada por el pueblo kawésqar desde antes de la llegada de los primeros expedicionarios a la zona a partir del siglo XVI. No obstante, evidencias arqueológicas de grupos canoeros con adaptación marina datan desde hace 6.200 AP en lo que corresponde a isla Englefield, localizada en seno Otway (noroeste de Punta Arenas, capital Región de Magallanes y la Antártica Chilena).

La comunidad kawésqar de Puerto Edén, localizada en la Patagonia Occidental, que administrativamente corresponde a la Región de Magallanes y la Antártica Chilena, existe como entidad con personalidad jurídica desde 1996 tras su organización de acuerdo con la Ley N° 19.253 de 1993. Sus integrantes descenden del grupo cultural kawésqar mayor que habitó entre el golfo de Penas y el estrecho de Magallanes.

La Naturaleza de un mundo lleno en la era del Antropoceno

El mundo lleno en el que hoy vive la humanidad se produjo por haber vivido en un mundo vacío, el cual ha ido llenando junto a sus demandas colectivas las que, por cierto, han superado la capacidad regenerativa de la Tierra (Riechmann, 2005). La principal consecuencia del mundo lleno es que los seres humanos han entrado en una estrecha interdependencia donde cualquier decisión o acto de un individuo, colectividad o nación, tendrá consecuencias para los otros en el largo o mediano plazo, así como también el ponerse de acuerdo exigirá aumentar la calidad y cantidad de la cooperación (Riechmann, 2005).

Otra consecuencia del mundo lleno es el cuestionamiento de los modos de producción, que llevan a Riechmann a introducir el principio de ecoeficiencia como reflexión de la Revolución Industrial y su gran salto en la productividad humana, la cual se dio ecológicamente en un mundo vacío, donde los recursos naturales eran bienes libres. Mas dicha situación cambia en el mundo lleno donde la naturaleza frente al trabajo se ha transformado en el bien más escaso —pues no es reproducible—, siendo necesario invertir en la protección y restauración de la misma.

El mundo lleno para Reichman descansa en la filosofía de la teoría liberal de John Locke que permitió un proceso de llenado del espacio terrestre justificado en el concepto de propiedad, a partir de la cual la

apropiación es válida cuando existe la cosa en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para todos. No obstante, para el autor este principio era posible en el mundo vacío en que vivió Locke, no así en el mundo lleno actual.

En este sentido, el mundo lleno deviene del pensamiento occidental ligado fuertemente al proceso de colonización, y posteriormente colonialismo, el que trajo consigo el capitalismo basado en el trabajo pagado que prioriza el crecimiento en ganancias monetarias, desembocando en un proceso de industrialización basado en el carbón (motor del cambio climático antropogénico) y en una masiva deforestación producto de la agricultura industrial y las tecnologías petroquímicas que queman combustible fósil (Whyte, 2017). De este modo, la Naturaleza se fue afectando a tal punto que ya en el siglo XX desemboca la denominada crisis ambiental, gases efecto invernadero, calentamiento global, cambio climático, y a partir del año 2000, Antropoceno. Por tanto, para Whyte, es el pensamiento occidental colonialista el que ha provocado el deterioro de la Naturaleza.

Los grupos indígenas, dentro de este mundo lleno, se vieron enfrentados al deterioro de los cambios medioambientales, al modificarse ciclos hidrológicos, transformación del paisaje en granjas e infraestructura en general, destruyéndose así los ecosistemas, de modo

tal que rápidamente llegaron a ser vulnerables a daños en salud y erosión cultural en general, incluyendo los desplazamientos forzados (Whyte, 2017). En este contexto, el autor menciona que los indígenas perciben el cambio climático como una intensificación de cambios medioambientales colono-inducidos, de forma tal que el cambio climático antropogénico es una repetición intensificada del cambio medioambiental provocado por el colonialismo sobre las poblaciones indígenas, por lo que han tenido que ir adaptándose con dificultad ante esta situación (Whyte, 2017).

Con la posición de Whyte se plantea la reflexión en torno a cuestionarse o sentar la crisis ambiental actual no en la humanidad completa, si más bien en esa parte de la humanidad que, producto de una racionalidad moderna y colonialista, produjo el deterioro de la Naturaleza. Por el contrario, Jair apela al corte del ciclo natural del planeta por la aparición del *Homo habilis* (2,1 a 1,5 millones de años) y el desarrollo de la técnica (como fabricación más que el uso de herramientas), con lo cual da un paso adelante en relación a sus antecesores, en un marco de la evolución entendido por el autor como un proceso físico, biológico y social (Jair, 2011). Dicha técnica transforma la relación hombre-naturaleza cortando flujos energéticos que se pueden observar en tres dimensiones: incremento poblacional, concentración poblacional y dominio de la Naturaleza.

Jair reconoce que la intervención que hace el ser humano a nivel físico, biológico y social, en el proceso evolutivo, es profunda, debido a dos tipos de técnicas: técnicas de intervención sobre los seres vivos (agricultura) y técnicas de intervención sobre materiales y objetos inertes, tanto orgánicos como inorgánicos. En este punto concuerda con Whyte en señalar que

hay una intensificación desde el fin de la Edad Media europea de esas técnicas, cuyas consecuencias han sido el incremento demográfico que expande al hombre sobre el planeta, paso del mundo comunitario al mundo capitalista individual que desarrolla biotécnica (desarrollo de la agricultura), físico-técnica (desarrollo manufacturero) y desarrollo de fuentes energéticas fósiles. La intervención humana profunda se traduce, por su parte, en tres tipos: sobre el entorno físico (gran minería), sobre el entorno biológico (expansión e intensificación de la agricultura) y sobre el entorno social (paso de una sociedad comunitaria del medioevo a una jerarquizada, de acuerdo con la propiedad privada y la acumulación).

De esta manera, la actividad humana en sí no sería la que provoca las debacles ambientales, sino que es la actividad humana que proviene de la Revolución Industrial. Ya que, por el contrario, actividades humanas de otros grupos sociales y culturales, como los grupos indígenas, no provocan deterioro, más bien protegen el entorno ambiental al mismo tiempo que habitan en él, a diferencia de la lógica moderna occidental que solo habita y cuando aparece el deterioro del entorno hace uso de esa misma lógica moderna para administrar el deterioro. Tal administración tiene sus orígenes en el ámbito de la ciencia y tecnología desde donde se da cuenta de cómo es la Naturaleza, institucionalizándola mediante los denominados estudios de impacto ambiental que buscan la condición natural (saludable y deseable) en vez de la naturaleza (Yearly, 2008). Esta institucionalización, producto de la congregación y expansión humana, ha dado auge a la Naturaleza como un bien escaso que de no aplicarle alguna medida de salvataje terminará por sucumbir, y con ella, la humanidad.

Patagonia Occidental como naturaleza administrada del mundo lleno antropocénico

Una breve historia del origen consensuado de la palabra Patagonia se atribuye al propio Hernando de Magallanes. Una versión está ligada a los aónikenk (tehuelches), localizados en Argentina, a los que Magallanes nombró como “Pathoagón”, nombre de un gigante que es personaje de la novela de caballería Primaleón. Otra versión alude a que Magallanes ocupó el término “Pata Gua” (pata grande) para referirse a los aónikenk. Cualquiera de los dos casos, Patagonia es Patagonia por lo que observaron e identificaron los exploradores europeos: lugar de personas grandes.

Respecto a la denominación occidental, se corresponde por estar ubicada esta parte de Patagonia en Chile, es decir, al occidente de la cordillera de Los Andes, mientras que Argentina está al oriente. De esta forma, Patagonia Occidental es producto de la división de dos Estados conformados durante las dos primeras décadas del siglo XIX donde a la cordillera se entendió como el límite entre ambos, y con ello, a Patagonia como un lugar dividido por una cordillera. El Tratado de Límites de 1881 fija la división entre Argentina y Chile.

En el presente, Patagonia Occidental constituye tres regiones: parte de la de Los Lagos, la de Aysén y la de Magallanes-Antártica Chilena, donde las dos últimas destacan por ser el área donde los kawésqar de la comunidad indígena de Puerto Edén han habitado. En este contexto de administración política de Patagonia Occidental, la administración de su Naturaleza en las dos regiones donde ancestralmente habita el pueblo kawésqar está bajo la tutela de la Corporación Nacional Forestal (Conaf), a cuyo cargo está el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Estado (Senaspe), cuyo propósito es proteger la riqueza natural del país. El Senaspe, para llevar a cabo su labor de protección, cuenta con tres tipos de unidades: parque nacional, reserva nacional y monumento natural.

En 1932 se crea la Reserva Nacional de Magallanes (a siete kilómetros al oeste de la ciudad de Punta Arenas) bajo Decreto Supremo N°1093 del 13 de febrero. En 1938 y bajo Decreto Supremo N°2612 del 28 de octubre se crea en Aysén la Reserva Nacional Las Guaitecas (hacia el norte de Puerto Edén). Destaca dentro de esta administración del Senaspe, el Parque Nacional Bernardo O'Higgins (PNBO), creado mediante Decreto Supremo N°264 del 22 de julio de 1969 con una superficie de 1.761.000 ha. Esta superficie fue modificada por el Decreto Supremo N°35 del 24 de abril de 1985, el Decreto Supremo N°392 del 14 de junio de 1989 y el Decreto Supremo N°293, que en su conjunto aumentan la superficie del PNBO a las actuales 3.525.901 ha (CEQUA, 2011).

El PNBO es el parque nacional más extenso de Chile. Posee la característica particular de estar ubicado en dos regiones (Aysén y Magallanes) y dentro de su territorio existe población indígena kawésqar y descendientes chilotes de ascendencia mapuche-huilliche, todos localizados en Puerto Edén. El área de Puerto Edén tuvo que ser desafectada para permitir el asentamiento humano legal de la actual comunidad indígena kawésqar y los descendientes de chilotes mapuche-huilliches.

En 1991 se crean en Chile las Áreas Marinas Protegidas (AMP), definidas como áreas delimitadas y definidas geográficamente, cuya administración y regulación permite alcanzar objetivos específicos de conservación y/o preservación. Las AMP se dividen en parques marinos, reservas marinas, santuarios y las áreas marinas y costera protegidas de múltiples usos (AMCP-MU) que pueden tener porciones de tierra, siendo todas ellas decretadas por el Ministerio de Medio Ambiente. En las dos primeras, es la Subsecretaría de Pesca y Acuicultura la encargada de proveer los antecedentes para su destinación, quedando la tuición en manos del Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura.

Los santuarios de la naturaleza son tutelados por el Consejo de Monumentos Nacionales.

En la Región de Aysén, respecto al área de influencia de la comunidad kawésqar, está el AMCP-MU de Patipalena-Añihue (2014), de Tortel (2018) y el Santuario Estero de Quitralco. En la Región de Magallanes el PNBO es la única zona protegida en el área de influencia de la comunidad kawésqar de Puerto Edén, aunque otras áreas existentes corresponden a las AMCP-MU de Francisco Coloane (2003), de Seno Almirantazgo (2017), los parques nacionales Alberto de Agostini, Yendegai, Karukinka y el parque marino Cabo de Hornos (2017).

En la sociedad civil, destaca el grupo Conservación Patagónica y el Grupo Patagonia Mar y Tierra. El primero pertenece a Kristine McDivitt Tompkins¹ y tiene por objetivo el proteger áreas silvestres, tierras agrestes y los ecosistemas de la Patagonia, por lo que ha centrado su trabajo en la creación de nuevos parques tanto en Chile como Argentina. Esta organización se crea en el año 2000 como una fundación sin fines de lucro con domicilio en California, Estados Unidos.

El Grupo Patagonia Mar y Tierra surge como una plataforma constituida por ocho organizaciones: Centro Ballena Azul, Tompkins Conservation, Aumen, WWF Chile, The Pew Charitable Trusts y las fundaciones Omora, Melimoyu y Terram. El objetivo principal es convertir a la zona comprendida entre Palena e isla Diego Ramírez (entre las regiones de Los Lagos, Aysén y Magallanes) en un ejemplo internacional de conservación y uso sustentable de los ecosistemas terrestres, acuáticos y marinos, considerando que se trata de una de las áreas más extensas del mundo de bosques templado lluvioso y subantárticos, sistemas estuarinos (bajo influencia de las mareas), humedales y glaciares. Además, existe una extraordinaria biodiversidad que incluye desde la ballena azul hasta musgos únicos con las aguas y lluvias más limpias del planeta, patrimonio natural resguardado y diversidad de culturas originarias (Triana, 2017).

Patagonia Occidental como administración de territorio indígena se divide en Áreas de Desarrollo Indígenas (ADI) y Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios (ECMPO). En el caso de una ADI, regulada por la Ley Indígena N°19.253, corresponde a espacios territoriales determinados en los cuales los

¹ Empresaria y conservacionista estadounidense, esposa de Douglas Tompkins, quien desde 1991 comenzó a adquirir tierras en sectores de la Patagonia Occidental de la Región de Aysén para crear el Parque Pumalín. Tompkins fundó la Foundation for Deep Ecology en 1990 y murió en Chile el 8 de diciembre de 2015 por hipotermia tras accidentarse en kayak.

órganos de la administración del Estado deben focalizar su acción para el mejoramiento de la calidad de vida de las personas de origen indígena que habitan dichos territorios. Una ADI involucra los siguientes criterios: espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas, alta densidad de población indígena, existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas, homogeneidad ecológica y dependencia de recursos naturales para el equilibrio de estos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna.

Los ECMPO son espacios marinos delimitados cuya administración es entregada a comunidades o asociaciones indígenas que han ejercido un uso consuetudinario de dicho espacio y constatado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). La delimitación está marcada por la superficie que asegure el ejercicio del uso tradicionalmente realizado

y su administración estará a cargo de la asociación o comunidad a la cual se le aprobó el plan de administración. La duración de la administración de un espacio costero es de carácter indefinida, a menos que se efectúen incumplimientos o infracciones.

En el área bajo análisis existe solamente el ADI de Cabo de Hornos perteneciente a la comunidad indígena yagán y en la actualidad la comunidad kawésqar de Puerto Edén está en vías de constituir su ADI, que irá entre la parte norte del Golfo de Penas y la isla Diego de Almagro por el sur. Esta delimitación está en relación con la Declaración de Jetárkte que realizó la comunidad, la cual indica los límites del territorio ancestral reconocido por la comunidad (Comunidad Kawésqar Residente de Puerto Edén, 2013). En cuanto a los ECMPO, existen cinco en Aysén y uno en Magallanes.

Kawesqar-wæs como cosmograma hídrico

La administración de Patagonia Occidental como Naturaleza la ha transformado en un espacio geográfico de lógica moderna, en un medioambiente dividido en parques, reservas, monumentos, santuarios, áreas protegidas terrestres y marinas. Dichos espacios, como manera de disponer la Naturaleza, responden a la técnica de la conservación biológica que traduce lo que está dentro de ella en especies objetivos, tipología de flora y fauna cuyos términos son del lenguaje oficial y corresponden a datos, estadísticas o tendencias que dan cuenta de la necesidad de protegerla.

De manera similar, los territorios indígenas también son organizados bajo una lógica moderna de administración del Estado donde una ADI o ECMPO responden a un lenguaje de propiedad y control bajo criterios de administración que quedan bajo la tutela del Estado.

Considerando la importancia de protección del medioambiente bajo las condiciones actuales del mundo lleno, que han hecho de la Naturaleza un espacio escaso y susceptible de ser protegido producto del deterioro ocasionado por dicho mundo, cabe preguntarse ¿qué otras naturalezas son posibles en Patagonia Occidental? A la luz de la crítica de Bruno Latour a Ulrich Beck sobre su ensayo “The Truth of Others”, y su propuesta de paz, por ser etnocéntrica, europea de pacificación y fundamentalista, Latour señala que para Beck las guerras proliferan porque las culturas humanas tienen y defienden diferentes puntos de vista sobre un mismo mundo, asumiendo que los asuntos de paz y de guerra

comprometen solamente a humanos, todos dotados de la misma psicología, conociendo todos una lengua traducible a otra, y teniendo cada humano representaciones que solamente son contradictorias (Latour, 2004).

El problema que ve Latour es que para Beck la Naturaleza, el mundo, el cosmos, están simplemente ahí y los humanos, al compartir ciertas características básicas, en el fondo poseen una misma visión del mundo. En la actualidad el problema con este intento del cosmopolitismo es que ha depositado una total confianza en la capacidad de la razón y de la ciencia para conocer “el” cosmos, pero este “un” cosmos (mononaturalismo) está desapareciendo, de modo que resulta imposible heredar la bella idea del cosmopolitismo, pues carecemos justamente de aquello que nuestros ancestros tenían: un cosmos. En este punto, Latour plantea la reflexión desde la cosmopolítica de Isabelle Stengers,² utilizando la palabra *cosmos* para hacer ingresar a la política no solamente el club exclusivo de lo humano sino que una cosmoética que vaya más allá de una concepción antropocéntrica que solo considera a los seres humanos como sujetos de derecho, donde se ponga el acento en los modos de coexistencia que pueden ser posibles, sin jerarquías, entre seres humanos y entidades no-humanas, quienes estarían ensamblados entre sí (Contreras, 2010). Entonces, esta se propone como un camino hacia la construcción de otras alternativas de política que considere las

2 Acuña el concepto en *Cosmopolitiques. Vol. 1, La guerre des sciences*. París, La Découverte y Les Émpecheurs de penser en rond, publicado en 1996.

resistencias de lo no-humano en conjunto con lo humano, dando un paso hacia adelante en la creación de una totalidad-pluralidad, siempre inacabada, superando la oposición sociedad-naturaleza.

El fundamentalismo que Latour ve en la propuesta de Beck es que en Occidente (el antiguo Occidente recalca el autor) a través del naturalismo se monta una ideología contra toda fabricación (los naturalizadores de Occidente apelan a esa Naturaleza allá afuera, no construida ni negociable). Este naturalismo fue usado por el Occidente moderno para educar, pacificar y sermonear a la humanidad diciendo que todos vivimos bajo las mismas leyes biológicas y físicas, y tenemos la misma hechura biológica, social y psicológica fundamental. Por tanto, es el resto del mundo el que no ha entendido porque es prisionero de sus puntos de vista superficiales, que no son más que representaciones de la realidad a la que los occidentales tienen acceso privilegiado a través de la ciencia, y esta, por su parte, ya no es propiedad occidental, porque le pertenece universalmente al género humano y está aquí para ser compartida; y quien la tome será, por ende, como los occidentales.

La interpelación de la cosmopolítica al cosmopolitismo es sobre ese naturalismo occidental que piensa a la Naturaleza; lo invita a observar diversas naturalezas y a vincular, en un único colectivo a humanos y no-humanos, preocupándose tanto de la igualdad entre personas como del mundo natural en interconexión con el social (Contreras, 2010). Esta nueva concepción cuestiona los fundamentos antropocéntricos que han dominado las ciencias sociales, develando la colonialidad del poder y el saber. La cosmopolítica vendría a hacer partícipe a los otros cosmos de humanos y no-humanos, con el propósito de superar el naturalismo occidental pacificador y fundamentalista.

Blaser cuestiona la cosmopolítica Stenger-Latour a partir de la articulación de la idea de política bajo el término de cosmos, el cual está constituido por mundos divergentes cuyas articulaciones podrían desarrollar cosmos conectados que tratan a la política de dos maneras: por un lado, interrumpe su universalidad, y por otro, obliga a la política a explorar la posibilidad de esos mundos divergentes a ser articulados para llegar a un mundo común (Blaser, 2016). De este modo, la cosmopolítica sigue orientada a la composición de un mundo común, lo que limita su capacidad para direccionar los conflictos.

Blaser trabajó con la comunidad inuit de la zona de Labrador, Canadá, para resolver dos conflictos: prohibición de la caza del caribú (reno) y el Lower Churchill Project, central hidroeléctrica de seis billones de dólares canadienses en extensas tierras reclamadas por los

inuit de Labrador. El autor detalla las diferencias de ambos conflictos siendo el de la prohibición de la caza del caribú el más perjudicial, ya que no fue tomada en cuenta la conexión espiritual de los inuit con el *ati'ku* (caribú), es decir, no tuvo traducción en lo que los eurocanadienses reconocían como cuidado del caribú. En el caso del proyecto hidroeléctrico, el caribú fue comedido sin dejar de atender el *ati'ku*, es decir, tuvo traducción, y la diferencia se debió a que había más partes interesadas en el proyecto hidroeléctrico como grupos conservacionistas que tomaron la condición espiritual del *ati'ku* como elemento a considerar para rechazar dicho proyecto, los mismos que en el control de la caza estuvieron contra los inuit y no tomaron en cuenta la conexión espiritual entre inuit y *ati'ku*.

A partir de este trabajo, Blaser reflexiona respecto a la cosmopolítica y toma de Eduardo Viveiros de Castro la idea de traducción como un proceso de equivocaciones controladas, aludiendo con ello a que su premisa contraintuitiva es precisamente el hecho que la traducción entre dos términos diferentes es precisamente esa diferencia. Esta idea es contraria a la traducción que busca equivalencia entre dos términos mediante la existencia común de un referente o que una buena traducción es crear un referente común. Y, en ambos casos, se asume que lo que se conecta y hace posible la traducción entre los términos es una base común. A diferencia de esto, el autor propone buscar un set de acciones homónimas que direccionaran diferentes cosas simultáneamente; en el caso práctico de los inuit se tradujo en promover un protocolo de *nataun* (caza en inuit) que cuidara el *ati'ku* y que significó una cacería de menos individuos (lo que cuida al caribú), de modo que ni los inuit ni los administradores de vida salvaje se subordinaban unos a otros. Blaser concluye que esta traducción de cuidado del *ati'ku*/caribú reforzó tanto al uno como al otro.

En este marco de cosmopolítica con traducción desde la diferencia es donde el *kawésqar wás* se le articula como un cosmograma que delinea lógicas distintas de relacionarse de un grupo humano, como la comunidad kawésqar de Puerto Edén, con su territorio, y cómo esas lógicas articuladas hacen presente al agua, los cerros, los bosques, los mamíferos marinos, terrestres, peces, mariscos y aves como parte de un colectivo donde están junto a los humanos de dicha comunidad. En términos de la traducción de la diferencia, este cosmograma no es otra manera de comprender o estar en la Naturaleza, es otro espacio paralelo que no sigue las lógicas modernas de administración de esta y que debe organizarla como un bien escaso.

En este sentido ¿qué cosmograma podría delinear el *kawésqar wás*? Implica cuestionarse no tan solo por

cómo la comunidad kawésqar de Puerto Edén, que habita en lo que se llama Patagonia Occidental, articula un cosmograma sobre ese espacio, sino además cómo todo el resto de lo no-humano forman colectivo con esta comunidad indígena dentro del mismo.

La comunidad kawésqar de Puerto Edén, y en general las comunidades kawésqar de la Región de Magallanes, guardan un acervo cultural que vive en la oralidad de sus integrantes, en unos(as) más que en otros(as). Respecto a este pueblo indígena las investigaciones más importantes corresponden a las realizadas por el sacerdote de la Congregación del Verbo Divino Martín Gusinde³ y el arqueólogo francés Joseph Empereire.⁴

En la actualidad el libro *Relatos de Viaje Kawésqar. Nómadas Canoeros de la Patagonia Occidental* de 2013 corresponde al resultado de la investigación Fondecyt5 N° 1085204 (2008-9), “El relato de viaje en la literatura oral kawésqar”, de 2008, escrito por Óscar Aguilera (lingüista que ha dedicado toda su carrera investigativa a trabajar con la comunidad kawésqar de Puerto Edén desde 1975) y José Tonko (antropólogo, integrante kawésqar de la comunidad de Puerto Edén). El libro es una de las investigaciones actuales más completas respecto a la caracterización cultural de los kawésqar, basado en los testimonios de dos integrantes de la comunidad kawésqar de Puerto Edén.

Los actuales integrantes de la comunidad kawésqar, que dan cuenta de los viajes y cuentos a través de su relato oral, se desplazan dentro de Patagonia Occidental (en la actualidad un poco menos frecuente que hasta la década de los ochenta) entre el faro San Pedro por el norte (sur golfo de Penas) hasta isla Madre de Dios por el sur (a un día de navegación desde Puerto Natales, ciudad a 90 kilómetros al norte de Punta Arenas). No obstante, vivencias de viajes se señalan desde la parte norte del golfo de Penas hasta la isla Diego de Almagro.

Los viajes relatados son itinerarios que transcurren entre *jáutok* (zona de los canales interiores) y *málte* (mar exterior), donde existe una planificación general y por tramos, siendo el primer paso el establecimiento del lugar por alcanzar que puede ser una isla, canal, u

otro; mientras que el segundo paso es la división por tramos, separando el territorio por tipo de caza que se desea realizar, teniendo en cuenta que la llegada al lugar puede implicar quedarse más tiempo para realizar la caza de manera relajada (Aguilera y Tonko, 2013).

El agua en este cuadro de itinerarios de viajes se transforma en el soporte que permite la travesía del navegar. El agua, por tanto, es continua, no está cortada, configura un nomadismo canoero que lleva a un uso y ocupación particular del espacio geográfico de canales y archipiélagos. El uso entendido como lugares de localización de recursos de subsistencia dentro del territorio y la ocupación como lugares de habitabilidad, control, conocimiento o nombramiento dentro del territorio (Tobias, 2007) se despliegan, en el caso kawésqar, en el mismo tiempo y espacio. La caza, la recolección, la alimentación, la fabricación de herramientas, las conversaciones, la maternidad, la muerte, la vida social en su totalidad sucedía a la misma vez; ahí en el lugar está el át (choza), la vida social transcurre en el mismo espacio y tiempo, a diferencia de los inuit que viven en un lugar y van a otro a obtener recursos.

Esta conjunción del tiempo y espacio deviene del agua que obliga a navegar, y con ello, se hizo posible la existencia del *kájef* (canoas)/chalupa,⁶ que a su vez, requirió del conocimiento de los vientos. Leer los vientos es fundamental para la navegación, la cual puede pasar de buena a un desastre, si el *kájef*/chalupa es arremetido por un oleaje la vida corre peligro ya que puede zozobrar, muriendo de esta manera kawésqar en la mitad de un canal, en plena navegación. El *kájef*/chalupa va por el agua, costea; el grupo va tras los recursos alimenticios que se obtienen por la caza y recolección, pero también se deben llevar las herramientas, los instrumentos necesarios para la caza y recolección, así como también para llevar la vida nómada canoera. Todo lo necesario para habitar el *kawésqar wes* debe ser pensado, fabricado y usado en virtud de ser transportable en el *kájef*/chalupa, como la vestimenta, el armazón del át (choza), alimentos recolectados y el fuego, pues es requisito el manejo del fuego. La estadía en tierra era para cazar y recolectar, porque luego había que seguir navegando. Se vive más sobre el *kájef*/chalupa que en tierra, tanto así, que no hay fijación al cielo, no existe en el acervo cultural kawésqar costumbres respecto a los solsticios y equinoccios. La navegación es

3 *Los indios de Tierra del Fuego*, tomo III, volumen I y II de 1974 (primera edición), investigación realizada con kawésqar situados en Península Muñoz Gamero (poco más al norte de Punta Arenas) entre 1923 y 1924.

4 *Los nómades del mar de 1958* (primera edición), investigación realizada con los kawésqar de Puerto Edén entre 1946 y 1947.

5 Fondo Nacional de Desarrollo Científico administrado por la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología, dependiente del Ministerio de Educación de Chile al 2018. A partir de 2018 se crea el Ministerio de Ciencia y Tecnología, transformándose la comisión mencionada en la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo como dependiente del nuevo ministerio.

6 La canoa es el medio de transporte ancestral, reemplazado con el avance del siglo XX por la chalupa, bote típico de los chilotos (habitantes de Chiloé, isla ubicada en la Región de Los Lagos), la cual por su forma más aerodinámica ofrece mejor desplazamiento por las aguas.

por el agua. Más importante es saber cuándo es posible salir porque ella lo permite, más importante es observar los puntos clave para desembarcar, estar, cazar y volver a navegar.

La vida en estos términos es a través del agua, así como también la muerte, la cual es recurrente estando arriba del *kájeff/chalupa*, navegando. La práctica mortuoria responde a esta navegación nómada; los cuerpos se dejaban en lugares como cuevas, tapados con cueros de lobos cuando se podía. Uno de los últimos entierros practicados de esta forma remonta hacia la década de 1980, del padre de Francisco Arroyo, este último actual integrante de la comunidad kawésqar de Puerto Edén. Los lugares donde quedan los muertos se transforman en tabú, así como muchos otros, por ejemplo, los glaciares.

El tabú y no la sacralidad es característico del pueblo kawésqar. Por sobre tener una vida sagrada mantienen lugares tabúes que imponen comportamientos como el no mirarlos, pasarlos rápidamente, no comer o comer ciertos alimentos estando en ellos. Con cualquier rompimiento del tabú se corre el riesgo de zozobrar en medio de los canales o tener un mal pasar estando en tierra. Reflexionar el tabú dentro de una vida nómada canoera conducida por el agua adquiere sentido si se piensa en que el nomadismo de los kawésqar dentro del *kawésqar waés* no era regular, donde regresar a un mismo lugar podría tardar más tiempo de lo que fue la vez anterior, o menos tiempo. En este contexto, una vida sagrada implica ritos regulares en lugares específicos y el tabú se realiza cada vez que se pasa por un lugar, independiente del tiempo transcurrido en volver a él. Así, es una mejor práctica social en medio de una vida nómada canoera en comparación a lugares o hábitos sagrados que demandan una regularidad temporal en su ejercicio.

En este transcurso del viaje se traspasa el conocimiento a los niños y jóvenes a medida que la navegación sucede, siendo parte de los conocimientos transmitidos la información climática, topografía, toponímica, factibilidad de proveerse de ciertos tipos de animales y mariscos (Aguilera y Tonko, 2013). Uno de estos conocimientos son los cuentos, los cuales cumplen características particulares de narración y ocurrencia; son contados esperando que quien narre lo haga desde su propia versión sin cambiar el fondo del relato, por lo que lo medular es la manera de presentar el relato, lo que incluso puede transformar cada versión según quien lo haga (Aguilera y Tonko, 2013). En este sentido, la persona que cuenta es dueña de su discurso, de manera que en el ámbito más general es responsable de sus dichos, y de manera específica lo es del cuento, pues cuida de que no se cuestione la veracidad de este

(Aguilera y Tonko, 2013). La persona narradora deja, por tanto, siempre claro que lo que está contando proviene de tiempos pasados o que lo contó otra persona y que, a veces, lo recibió de otra (Aguilera y Tonko, 2013). Los cuentos son localizados y los eventos que ocurren en ellos suceden en lugares específicos del territorio kawésqar, por lo que lo narrado en el cuento se vincula a un sitio real, dándole legitimidad, así como también indica la procedencia del subgrupo kawésqar al que pertenece el cuento. Los subgrupos son cuatro y de norte a sur corresponden a *sélam*, *kéewite*, *kelélkčes* y los *tawókser*, teniendo cada uno de ellos su propio repertorio de cuentos y mitos (Aguilera y Tonko, 2013). Los cuentos hasta el momento contados, transcritos y publicados son relatos sobre animales que accionan en perjuicio o beneficio de los kawésqar, o sus errores causan su propia muerte, así como también cuentos cosmogónicos (creación del sol) y sobre comportamiento de personas que también accionan en perjuicio o beneficio de los kawésqar (Aguilera y Tonko, 2017; Aguilera y Tonko, 2009).

Cada uno de los cuentos, al requerir ser relatados en cada uno de los lugares a los que pertenecen, suponen una co-presencia tanto de los seres partícipes de estas narraciones como de los kawésqar que los relatan. De este modo, los seres y sus acontecimientos no ocurren de manera distante en relación con los relatables sino que ellos, como los propios narradores, se dependen mutuamente. El cuento de *atqásap* (ratón) relata la historia de encuentro entre *atqásap* y navegantes kawésqar, donde *atqásap* observa desde el cerro a los kawésqar que llegan en canoa en la ruta de su viaje y se produce el desembarque, momento en que *atqásap* alistado, espera el momento en que los kawésqar vayan tras del lobo que él mismo dejó envuelto para, cuando eso ocurra, bajar corriendo y entra a la canoa, subir por los cuerpos de quienes están ahí y obtener los erizos cocidos para comerlos (Aguilera y Tonko, 2009). Y por el otro, y paralelamente, los kawésqar obtienen el lobo como en esta especie de intercambio entre *atqásap* y lo que está en la canoa, los erizos.

La co-presencia de *atqásap* en el espacio de desplazamiento de los kawésqar, y estos a su vez, presentes en el espacio de *atqásap* para obtener lobo, invita a reflexionar respecto al entender la navegación y el asentamiento en cada lugar, por parte de los kawésqar, como una articulación entre la presencia de *atqásap* como promotora y resultado del avance del viaje, que a su vez es también promotor y resultado de las acciones de *atqásap*. Esta co-presencia plantea, por tanto, un cosmograma donde no hay Naturaleza sino el *kawésqar waés*, donde los kawésqar navegantes son posibles porque *atqásap*, al estar presente, acciona sobre ellos,

lo que permite que el viaje no quede a la deriva en los canales interiores porque los kawésqar, para saber y contar sobre el cuento, deben llegar a ese lugar y no a otro. Por tanto, en el viaje de los kawésqar el espacio que emerge en la oralidad de los cuentos es uno reactualizado, sin división ni especies, donde está presente *atqásap*, el *kayéff*, los alimentos, las herramientas e instrumentos necesarios para la navegación, los kawésqar y el agua continua del *kawésqar wæs*.

Con el avance de las décadas en el siglo XX, los viajes y caza toman un cariz ya no solo como medio de subsistencia sino que también los kawésqar comienzan a tener contacto con la Armada, que va tomando posesión y control de Patagonia Occidental para controlar el tráfico marino, y con los loberos de Chiloé, debido a la ayuda que para ellos significaba contar con el conocimiento de los kawésqar (Aguilera y Tonko, 2013). Este contacto fue cambiando el motivo de la caza, que pasó de ser un medio para obtener alimentos y especies de consumo secundario a una forma de trueque donde intercambiaban sus productos por otros que fueran requeridos por los kawésqar (Aguilera y Tonko, 2013).

En el momento actual la administración política y ambiental de Patagonia Occidental cabe en dos regiones, parques nacionales, áreas terrestres y marinas protegidas, control de los recursos de manera externa por parte de Servicio Nacional de Pesca (Sernapesca) y control sobre la navegación por parte de la Armada de Chile. En este marco de administración, el agua deja de ser continua como en el *kawésqar wæs* y pasa a ser administrada como parcelación hídrica donde una porción es de un área marina protegida y otro pedazo es para obtención de recursos, pero solamente para la Región de Aysén, porque cruzado el límite regional los kawésqar y los habitantes de Puerto Edén, en general, no pueden extraer recursos en zonas de Aysén por ser habitantes de la Región de Magallanes. Y por su parte, el control marino de navegación ha impedido que la comunidad kawésqar de Puerto Edén pueda desplazarse por el *kawésqar wæs* sino solo a base de permisos regulados por la Armada, junto a la prohibición de caza de varias especies que han sido tradicionalmente parte de la obtención de recursos alimenticios para la comunidad kawésqar de Puerto Edén, siendo la excepción en 2004 el permiso otorgado por Sernapesca a la

comunidad que le autoriza cazar un máximo de sesenta unidades de lobos marinos en época estival.

Y en cuanto a la administración de la población indígena, el trato mapuchizado que reciben los pueblos indígenas no mapuche los ha convertido en comunidades con un jefe a la cabeza, tal y como se organizan las comunidades mapuche. Sin embargo, los kawésqar tienen un acervo cultural diferente respecto a su organización social, basado en grupos familiares sin reconocimiento de un jefe de clan, de modo que la Ley Indígena N°19.253 de 1993 vino a transformar a los kawésqar de Puerto Edén en una comunidad indígena con un jefe similar a los mapuche, considerando que ya tenían restricción de navegación y caza. Este trato mapuche implicó una restitución de tierras que hoy en día es base para una serie de proyectos turísticos de carácter científico, empero, en virtud de la misma ley indígena que indica el reconocimiento de las particularidades de cada pueblo indígena, hubiese sido importante considerar la entrega de derechos especiales de libre navegación, caza, uso y ocupación del *kawésqar wæs* para así mantener el nomadismo canoero. Este último tiene un quiebre y la comunidad kawésqar queda con rasgos sedentarios debido a que hace un uso y ocupación del *kawésqar wæs* según las ordenanzas de Patagonia Occidental; por tanto, el uso como la caza se realiza en un espacio y tiempo distinto al de ocupación como la habitabilidad, que ocurre solamente en Puerto Edén.

La pérdida paulatina del nomadismo canoero a raíz de la administración política, ambiental e indígena de Patagonia Occidental no solamente involucra a una comunidad indígena que apela en la actualidad a su derecho, amparado en el Decreto 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, de cazar y navegar por el *kawésqar wæs* sin tener restricción para ello; sino que también es la pérdida de todo un cosmograma conformado por el agua como soporte continuo que lleva consigo el conocimiento de la navegación, el *kájéff*/chalupa, la co-presencia con entes como *atqásap*, los lugares tabúes, la caza y los animales cazados, que a su vez, implican un conocimiento las especies, las herramientas acordes a la navegación y caza. En concreto, el colectivo humano/no humano que habita en el *kawésqar wæs* se va difuminando en la misma medida en que la navegación y caza se van controlando y el agua se va parcelando.

Conclusiones

El planteamiento de un cosmograma del *kawésqar wæs* como parte de un pluriverso donde Patagonia Occidental es uno de los cosmogramas posibles conlleva a cuestionarse dos aspectos: la naturaleza como producto de la lógica moderna occidental y la naturaleza

como una perspectiva, no solo de humanos distintos, si no que de un colectivo humano/no humano.

La naturaleza como producto de la lógica moderna occidental (la Naturaleza) sujeta a protección por el daño causado por la misma lógica moderna

occidental, se propone como resultado de un mundo lleno por acción antropocénica donde ya todos se han juntado, por lo que, echando mano a la técnica, se administra la Naturaleza para resguardarla y convertirla en un medioambiente natural.

En esta Naturaleza convertida en medioambiente existen otros cosmos, otros pluriversos que nos hacen un guiño para pensarlos como colectivos donde humanos y no humanos toman parte y se hacen presentes en una especie de cosmograma con articulaciones capaces de levantar mundos nuevos, como lo es el *kawésqar waés* frente a Patagonia Occidental, un lugar administrado por el mundo lleno que es también el espacio de co-presencia entre kawésqar y las entidades que forman parte del repertorio de existencia entre el agua, como soporte de la navegación, las entidades del acervo mítico y oral, así como la existencia de la materialidad tecnológica derivada de la navegación, la cual a su vez demandó un conocimiento de formas de trabajar elementos extraídos del mismo *kawésqar waés*.

En este contexto, de una Patagonia Occidental parcelada hídricamente y de un *kawésqar waés* con un continuo hídrico, se plantea la reflexión en torno al derecho un pueblo indígena de continuar con su tradición nómada canoera y cazadora no tan solo por conformar una como comunidad humana, sino que por ser parte de un colectivo humano/no humano que en una especie de red han dado existencia a un territorio cuyo soporte primigenio es el agua en su condición de continua.

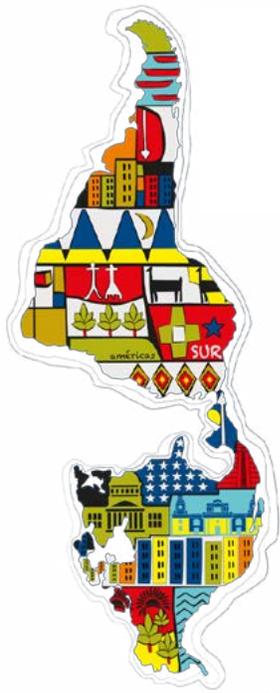
El derecho de seguir navegando y cazando en el *kawésqar waés* como parte de un colectivo que da existencia a ese territorio no es una contraposición a Patagonia Occidental y su administración política y medioambiental, sino más bien un territorio complementario o paralelo, un cosmograma como parte de un pluriverso donde también está el cosmograma de Patagonia Occidental. La innegable necesidad de cuidar y proteger Patagonia Occidental a la luz de un mundo lleno que le imprime una presión por su valioso patrimonio natural no puede dejar de lado la innegable existencia de un colectivo que configura el *kawésqar waés*. Siguiendo a Blaser, es la diferencia entre ambos territorios lo que permite su traducción y concreción en dar cabida al *kawésqar waés* junto a Patagonia Occidental. El cuidado medioambiental de esta última no puede eliminar el derecho de navegar y cazar de un colectivo en cuya impronta resalta la protección de los animales, ya que precisamente son los que conforman parte del colectivo del *kawésqar waés* y la presencia de ellos es necesaria para la presencia de la comunidad kawésqar. El que los animales vivan permite que los kawésqar vivan y por tanto estos últimos, en su manejo del *alowikées/araqase* (lobo), *jekčal* (huemul) o *laálte/čėkčel* (nutria) estarán protegiendo a las especies *Otaria flavescens* (lobo), *Hippocamelus genus* (huemul) o *Enhydra lutris* (nutria).

Sobre el presente artículo

“El agua del *kawésqar waés* (territorio kawésqar) en la era del Antropoceno como antesala en el derecho de ser nómada y cazador” es parte de los resultados de la investigación doctoral “Circulaciones en cursos hídricos como constituyentes de formas territoriales y conocimiento del espacio geográfico en áreas de habitabilidad indígena. Casos kawésqar e inuit”. Se presentó como parte de la ponencia individual “Elementos accionadores en la relación territorio como conservación y territorio como espacio humanizado en Patagonia insular chilena”, en el *VII Encuentro CTS-Chile Alteridades: Intervenciones y Ecologías del Cuidado en Mundos Cambiantes* el día 15 de enero de 2020, organizado por CTS-Chile entre los días 15 y 17 de enero de 2020 en dependencias del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en Santiago de Chile.

Bibliografía

- Aguilera, O. y Tonko, J. (2017). *Colección de cuentos kawésqar para la educación básica y media*. En <https://larepublicadeloslibros.files.wordpress.com/2017/09/coleccion-cuentos-kawesqar.pdf> (consultado 21/03/2020).
- _____. (2013). *Relatos de viaje kawésqar. Nómadas canoeros de la Patagonia Occidental*. Punta Arenas, Ofqui.
- _____. (2009). *Cuentos Kawésqar*. En https://www.jcu.edu.au/__data/assets/pdf_file/0010/943462/Cuentos-Kawesqar-1.pdf (consultado 21/03/2020).
- Blaser, M. (2016). “Is Another Cosmopolitics Possible?”. *Cultural Anthropology* 30(4): 545-570. DOI <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- Centro de Estudios del Cuaternario Fuego-Patagonia y Antártica (CEQUA). (2011). *Guía para el desarrollo de proyectos turísticos en el Parque Nacional Bernardo O'Higgins*. En https://www.academia.edu/3829396/Gu%C3%ADa_Etnogeogr%C3%A1fica_del_Parque_Bernardo_OHiggins (consultado 03/03/2020).
- Comunidad Kawéqar Residente de Puerto Edén (2013). *Declaración de Jetárkte*. En <https://comunidad-kawesqar-puertoeden.blogspot.com/2013/01/declaracion-de-jetarkte.html> (consultado 12/03/2020).
- Contreras, J. (2010). “Cosmopolítica como ‘cosmoética’: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común”. *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política* 42: 55-72. DOI <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.683>
- Jair, L. (2011). “Desarrollo y progreso: el avance hacia la crisis ambiental”. *Revista Gestión y Ambiente* 14(1): 95-104.
- Latour, B. (2004). “Whose Cosmos, wich Cosmopolitics? Comments on the peace of Ulrich Beck”. *Common Knowledge* 10(3): 450-462.
- Reichmann, J. (2005). “¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomímesis y autolimitación”. En Encina, J. y Bárcenas, I. (coords.). *Democracia Ecológica*. Bilbao, UNILCO: 45-72.
- Tobias, T. (2007). *Chief Kerry's Moose: a Guidebook to Land Use and Occupancy Mapping, Research Design and Data Collection*. Vancouver, The Union of BC Indian Chiefs y Ecotrust Canada.
- Triana, F. (2017). “Presentan plataforma de proyectos en Patagonia chilena”. *Crónica Digital*. En <http://www.cronicadigital.cl/2017/07/11/presentan-plataforma-de-proyectos-en-patagonia-chilena/> (consultado 06/03/2020).
- Whyte, K. (2017). “Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene”. *English Language Notes* 55(1-2): 153-162. DOI <https://doi.org/10.1215/00138282-55.1-2.153>
- Yearly, S. (2008). “Nature and the Environment in Science and Technology Studies”. En Hackett, E.; Amsterdamska, O.; Lynch, M. y Wajcman, J. (eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. 3era edición. Cambridge, The MIT Press: 921-948.



Aspectos teóricos y metodológicos para el análisis de revistas digitales de cultura y literatura. Nuevas geografías en el contexto argentino

Theoretical and Methodological Aspects for the Analysis of Digital Magazines of Culture and Literature. New Geographies in the Argentine Context

Diego Vigna

Diego Vigna

Universidad Nacional de Córdoba y CONICET, Córdoba, Argentina

ORCID 0000-0002-1353-6408, diegovigna@unc.edu.ar

Recibido: 13/10/20 · Aceptado: 20/05/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

La presente investigación, inscripta en la línea de aportes metodológicos para el estudio de publicaciones periódicas dedicadas a la cultura y la literatura, parte de una interrogante cada vez más problematizado en diversos campos disciplinares: *cómo leer una revista*. Aquí nos abocamos a revistas digitales de Argentina, partiendo de la evidencia de que todo lo construido sobre la tradición nacional de publicaciones impresas ha sido interpelado por la presencia del soporte digital en red y sus formatos, rutinas y hábitos de publicación. En este sentido, nos abocamos a la relevancia del *objeto revista* en su nueva materialidad, a partir de proyectos que nacieron en el ecosistema digital. Tomamos cinco casos representativos de revistas vigentes dedicadas a la literatura y la crítica cultural (*Paco, Anfibia, Carapachay, Atletas y Humo*), para delimitar dimensiones de análisis entre aspectos internos y externos de cada medio.

Palabras clave: revista digital, campo literario argentino, geografía cultural, formato de publicación.

Abstract

This work, in line with the methodological contributions to the study of cultural and literary journals, is based on a question that is increasingly problematic in various disciplinary fields: *how to read a literary magazine*. Here we focus on digital magazines in Argentina, starting from the evidence that everything built on the national tradition of printed publications has been challenged by the presence of the digital network support and its formats, routines, and habits of publication. In this sense, we focus on the relevance of the magazine object in its new materiality, based on projects that were born in the digital ecosystem. We take five representative cases of current magazines dedicated to literature and cultural production (*Paco, Anfibia, Carapachay, Atletas and Humo*), to delimit dimensions of analysis between internal and external aspects of each medium.

Keywords: digital magazin, Argentine literary field, cultural geography, publication format.

Introducción

El presente trabajo se ofrece en el marco de un estudio más amplio, cuyos primeros resultados abordaron los aspectos internos —en algunos casos intrínsecos, que por una adecuación categorial llamamos *sintaxis interna*— de las revistas digitales dedicadas a la producción cultural y literaria en Argentina. Así se completa una serie que tuvo por objetivo reconocer y analizar las características propias de las revistas digitales en el marco del campo literario e intelectual que las acoge, dentro de una investigación que comenzó hace diez años con el estudio de blogs de escritores (Vigna, 2014) y que, con la expansión de la web interactiva y el ecosistema de medios conectivos (van Dijck, 2016: 19), prolongamos al estudio de publicaciones periódicas sostenidas tanto por grupos o formaciones literarias e intelectuales (Williams, 1981) como por instituciones académicas, que desde hace al menos una década y media consolidan espacios alternativos de producción de sentido en el ecosistema digital, sobre todo respecto de las agendas de crítica y discusión encabezadas por los medios impresos y, en un grado mayor, por la producción discursiva incesante en las plataformas sociales *online*.¹

Frente a la intención de abordar la naturaleza de las revistas digitales, aquí partimos de un interrogante cada vez más problematizado en diversos campos disciplinares de la producción científica: de la historia de los medios a la sociología de la cultura, y de las humanidades a los estudios literarios, la pregunta cada vez más extendida es *cómo leer una revista*. Existen en Argentina —principalmente en los polos de producción editorial: Buenos Aires, Rosario y Córdoba— numerosos antecedentes en torno al estudio de publicaciones periódicas, tanto de revistas culturales y literarias² como de prensa gráfica, que en la última década se han multiplicado. Podríamos decir, asimismo, que en dicho periodo este proceso se vio consolidado por la injerencia de las tecnologías digitales de registro, publicación y archivo; específicamente en Argentina y Uruguay, distintos proyectos de digitalización y estudio crítico de publicaciones periódicas impresas han alcanzado repercusión regional

y han motivado estudios críticos exhaustivos —cfr. Ahira, AméricaLee, Biblioteca Orbis Tertius, Proyecto Anáforas—,³ como sistematiza Hanno Ehrlicher en un relevamiento regional (Ehrlicher, 2014: 28-32).

Los estudios sobre revistas impresas se han diversificado al punto de que hoy es posible revisar una frondosa literatura en torno a la naturaleza híbrida del medio, al estudio de contenidos —debates, intervenciones, despliegue de géneros—, diseños y materialidades, como dimensiones centrales en la construcción de sentido y, fundamentalmente, a cómo el formato revista ha sido protagonista en la conformación del campo literario e intelectual argentino (Sarlo, 1992; Patiño, 2008). Si nos remitimos a la herencia de publicaciones impresas dedicadas a la literatura, la crítica de obras y la intervención cultural y política, desde el punto de vista teórico y metodológico se introdujo —desde la década de 1980— una perspectiva que tomó preceptos de la sociología de la cultura y que buscó asimilar herramientas de análisis tanto de los estudios culturales como del estructuralismo para reconocer, describir y comprender problemáticas estéticas, políticas e ideológicas del campo intelectual argentino —tensión literatura autónoma/compromiso social; tensión literatura académica/literatura de mercado, etc.— a partir de la efervescencia observada en las revistas (Altamirano y Sarlo, 1983; Patiño, 1997).

Al respecto, diversos autores han destacado, desde 1950 hasta hoy, a las revistas como espacios autónomos de producción simbólica dentro del espacio público. Espacios que ha merecido la constitución de un campo de abordaje específico, no supeditado a otros formatos y expresiones de la industria editorial —periódicos, libros, folletines— porque han sido y son estructurantes del campo de producción cultural y artística.

En lo que nos incumbe, hay evidencia de que lo construido sobre la tradición de publicaciones impresas, así como también parte de la discusión sobre la historia de las intervenciones literarias e intelectuales en el espacio público, se encuentra interpelado por la actual omnipresencia del soporte digital, casi siempre transmutado al terreno inestable⁴ de internet y sus for-

1 Hablamos de “plataforma” en lugar de “red social” porque, siguiendo a Van Dijck, permite atribuciones figurativas, socioculturales y políticas. Estos sitios permiten, además de escribir o hacer correr un código, comunicarse, interactuar y vender (van Dijck, 2016: 18)

2 Destacamos trabajos importantes en el campo argentino, vinculados con el contexto latinoamericano, sobre todo hacia fines del siglo pasado: Rivera (1969); Weinberg (2007 y 2011); Sarlo (1983 y 1992); Altamirano y Sarlo (1983); Saitta (2004); Patiño (1997, 2006 y 2008); Moraña (2003); Artundo (2010); Gilman (1999); Badenes (2016); Stedile Luna (2017); Delgado (2014 y 2019); Rogers (2019) y Hernaiz (2012), entre otros.

3 Archivo Histórico de Revistas Argentinas <<https://www.ahira.com.ar/>>; AméricaLEE <<http://americalee.cedinci.org/>>; Biblioteca Orbis Tertius <<http://bibliotecaorbistertius.fahce.unlp.edu.ar/>> y Proyecto Anáforas <<http://anaforas.fic.edu.uy/jspui/>> (consultado 03/06/2021).

4 La inestabilidad referida responde a las cualidades intrínsecas de los objetos digitales en red, no solo lo que remite al soporte. Actualmente es un campo de indagación en auge, sobre todo desde la arqueología de medios digitales, que exige un enfoque mucho más amplio que el dado aquí a los objetos que construyen y son construidos por la *forma revista*. Para ampliar estos temas, ver Isoglio y Vigna (2021).

matos, rutinas y hábitos de publicación. Los productos impresos vinculados al trabajo literario, sean libros o publicaciones periódicas, hoy son complementados por espacios virtuales que oscilan en su articulación con las dinámicas del mercado editorial y que dan cuenta de manifestaciones distintas a las estudiadas el siglo pasado, al menos en el contexto argentino. En este sentido, destacamos la relevancia del *objeto revista* en su nueva (in)materialidad, a partir de proyectos

que nacieron en el ecosistema digital. Aquí tomamos cinco casos representativos del abanico de revistas argentinas vigentes, dedicadas a la literatura y la crítica cultural (*Paco*, *Anfibia*, *Carapachay*, *Atletas* y *Humo*), para dar referencia empírica, a modo de ampliación de lo expuesto en el trabajo que precede a esta investigación (Vigna, 2020), de la propuesta de sistematización de dimensiones de análisis entre aspectos internos y externos de cada medio.

Objeto de estudio y premisas de análisis

Existen revistas impresas de distintos formatos, intereses y modos de sostenimiento que han conformado la tradición argentina: *Martín Fierro*, *Babel*, *Sur*, *Contorno*, *Crisis*, *Pasado y Presente*, *Los Libros*, *El ornitorrinco*, *Punto de vista*, solo por nombrar algunas. Encontramos revistas que nacieron en papel, que soportaron la explosión neoliberal de la década de 1990 y que, luego de la crisis de 2001, debieron mudarse al soporte digital por una cuestión de costos o estrategias de supervivencia: ejemplos son *Bazar Americano* (ex *Punto de vista*), *Otra parte*, *Žigurat* o *Los asesinos tímidos*. Existen, también, revistas en papel que mantienen una versión digital en forma complementaria, aun con la publicación de contenidos exclusivos en la web —como *Crisis* o *Humo*—,⁵ y también hay revistas que nacieron en digital y se distinguen por buscar visibilidad (lectores-usuarios, lectoras-usuario) mediante elementos propios de la conectividad. El abanico, por tanto, se ha diversificado de modos insospechados. Hace 15 años pocos eran los vestigios de la reformulación en los modos de producción y recepción de este tipo de artefactos de cultura, hoy hipermediales (Echevarría, 2008; Pron, 2009; Mazzoni y Celsi, 2006; Botto, 2012).

Nuestro objeto contempla un corpus de revistas en versión digital que incluye a las nacidas en el soporte y a una que se complementa con una versión en papel. A las referencias empíricas del primer trabajo (Vigna, 2020) (revistas *Panamá*, *Polvo*, *Anfibia*, *Colofón*, *Paco*, *Eterna Cadencia blog*, *Islandia*, *Humo*, *Chocha*, *Linterna*), aquí sumamos cinco casos que sustentan la sistematización de dimensiones metodológicas. La selección parte de la representatividad de estructuras y funcionamientos: *Anfibia*, *Humo*, *Paco*, *Carapachay* y *Atletas* dan cuenta de las tendencias formales, estéticas y editoriales que venimos reconociendo y caracterizando dentro del contexto argentino (Vigna, 2015).

Humo se enfoca en el ensayo, la crónica y la entrevista para el abordaje de acontecimientos estéticos y políticos, y lo hace desde la convivencia de soportes; su sitio web complementa una edición impresa. *Anfibia* apuesta por los mismos géneros desde otra matriz de producción: referente del periodismo narrativo, propone una fusión de herramientas literarias e informativas junto con un marcado diseño visual y editorial, para el abordaje alternativo de acontecimientos candentes de la actualidad argentina. *Atletas* se dedica al ensayo y las narrativas autorreferenciales desde un equipo editorial que busca establecer un aporte experimental dentro de las publicaciones dedicadas a la literatura. *Paco*, por su parte, se distingue en la búsqueda de efecto dentro del campo de consumo cultural, con artículos sobre economía, política, música, arte, filosofía, internet y crítica literaria: representa, en el corpus, a los colectivos autorales que repelen desde sus proyectos el mecenazgo público, en una suerte de trincheras digitales de expresión. *Carapachay*, por último, da cuenta de la persistencia de las publicaciones programáticas; parte de premisas teóricas y se centra en la relación literatura/sociedad/política de un modo tal que replica las líneas editoriales de las revistas literarias del siglo XX. Aporta crítica, producción ensayística y una línea estética definida.

La observación empírica se realizó durante tres meses (marzo, abril y mayo de 2020). El periodo se enlazó con el trabajo precedente, que ocupó una observación desde septiembre 2019 a enero 2020. El objetivo del recorte temporal fue la definición de un periodo de análisis que propicie el reconocimiento de tendencias e insistencias en las líneas editoriales y el funcionamiento de las revistas, para consolidar lo observado en los últimos tres años de investigación.

Destacamos a partir de lo anterior que, más allá de las distintas variantes, cualquier propuesta metodológica debe vincular rasgos propios de los objetos digitales con sus condiciones materiales de producción. El “cómo leer una revista” no busca dilucidar solo la

5 Revista *Crisis*: <<https://www.revistacrisis.com.ar/>> y revista *Humo*: <<https://www.revistahumo.com.ar/>> (consultado 03/06/2021).

lectura de sus contenidos —lo publicado—, sino también las formas de organización de sus elementos (Sarlo, 1992 y 1994; Patiño, 2006) y el modo en que esos elementos se articulan con contextos de producción y posicionamientos para problematizarlos (Gramuglio, 1983; Weinberg, 2011). Afrontar, en definitiva, los modos de articulación entre cuestiones estéticas, éticas y políticas que las revistas vehiculizaron desde la segunda mitad del siglo XX y que hoy han mutado notoriamente. A esto nos referimos con las premisas de abordaje: las *sintaxis interna* y *externa* de las revistas.

Hemos adecuado en otros trabajos (Vigna, 2015: 27-29) estas categorías a partir de las definiciones de Sarlo (1992) y Weinberg (2011: 201). Partimos de una *sintaxis interna* que se construye desde los rasgos de origen del grupo o formación de la revista a la propuesta concreta: lo que publica —y cómo lo publica— el medio. Esto se complementa y tensiona con la *sintaxis externa*: las condiciones sociales, estéticas, económicas en que se inserta y produce una publicación. Dicha tensión obliga a repasar épocas, políticas, soportes e influencias, que aquí traducimos a las formas en que se insertan y distinguen las revistas nacidas digitales de sus partes y otros protagonistas del campo. Respecto de la *sintaxis interna*, la definimos entonces como un “orden propuesto”: la organización, articulación y puesta en diálogo de los componentes internos; la ponderación de contenidos o segmentos que surgen de la lectura; cómo se ofrecen sus componentes desde lo textual a lo hipertextual (elemento decisivo en la especificidad del formato), de lo visual a lo multimedial (el paso del diseño gráfico al diseño web, y la complementariedad de lenguajes intervinientes). Respecto al nexo

con la *sintaxis externa*, consideramos lo que Weinberg llamó “*sintaxis ideológica que tematiza y problematiza la revista*” (Weinberg, 2011: 202), algo que articula la estructura, el diseño y la línea editorial con la dinámica de campo y su evolución histórica. Sarlo nombró a esos aspectos externos como “*doble geografía cultural*”, remitiéndose al *espacio intelectual* donde circula una revista y al *espacio imaginario* donde cada revista se ubica idealmente (Sarlo, 1992: 12). La *sintaxis externa* articula, de ese modo, los elementos propios de cada revista con el reconocimiento de redes autorales, formaciones o instituciones que las enmarcan, a partir de cómo cada grupo responsable ejecuta acciones de vinculación y legitimación.

Partimos de estas categorías porque no se puede aislar el abordaje material y la estructura de un medio respecto de sus políticas de publicación, o de las formas en que los responsables de las publicaciones asumen posicionamientos de campo; esto es, modalidades de intervención que hablan de lo público “como espacio de alineamiento y conflicto” (Weinberg, 2011: 201). Para Sarlo, el análisis del cruce de *sintaxis* permite reconocer fundamentos de acción, y coloca a toda revista en relación con otros discursos: “la literatura frente a la política, la crítica literaria frente a las ideologías, la cultura letrada frente a la popular” (Sarlo, 1992: 12). Desde la intención de indagar, como dice Sarlo, qué discursos se subordinan a otros, o qué valor organiza el resto de los valores de una revista (Sarlo, 1992: 13), rescatamos la marca de época para agregar otra tensión: la cultura literaria, y sus rutinas críticas, frente a la influencia de las tecnologías digitales y la premisa de la circulación permanente de contenidos en red.

Enfoque teórico, preguntas de investigación e hipótesis

El soporte digital y las redes de información introdujeron no solo nuevos formatos de publicación sino una lógica de producción, circulación y recepción de contenidos que se volvió omnipresente —al menos en contextos urbanos— en los últimos 15 años. Las tres cualidades intrínsecas que fundamentan las posibilidades de los dispositivos informáticos —computadoras, *tablets*, *smartphones*— y de los medios digitales en general, y que son ajenas a las publicaciones impresas, son las mencionadas antes: hipertextualidad, multimedialidad y participación e interacción de los usuarios, se trate de autoras y autores, lectores y lectoras u otros agentes del campo cultural (Rojas Castro, 2015).

Los aspectos que utilizamos como base para las preguntas de investigación no son nuevos. El desarrollo del campo informático ha definido funciones y

herramientas digitales y de redes desde el siglo pasado en adelante, tanto a nivel de procesos como de infraestructuras (Zukerfeld, 2014: 85-90). Pero sí podemos decir que el uso corriente del hipertexto, el multimedia y las plataformas conectivas (van Dijck *et al.*, 2018) hoy tienen una penetración social inaudita. Según Rojas Castro, y como también han introducido Castells (2009) o Scolari (2008), entre otros, esa penetración ha significado un verdadero cambio de mentalidad y actitud hacia la informática (Rojas Castro, 2015: 16).

Es por dicha penetración que nos preguntamos si se pueden tomar estos tres aspectos, que caracterizan desde el origen a los medios digitales en red, para pensar la geografía cultural, al decir de Sarlo (1992), de las revistas argentinas que nacieron desde el cambio de siglo. Si las revistas, durante el siglo XX, fueron

estructurantes de las agendas de debate en los espacios públicos (Schwartz y Patiño, 2004; Patiño, 2008; Saïtta, 2004; Gilman, 1999) y de intensos laboratorios de experimentación estética —basta ver revistas argentinas de las dos oleadas vanguardistas, 1920-1930 y 1940-1955 (Stedile Luna, 2019: 190-196)—, así como también de posicionamientos políticos e ideológicos (Sarlo, 1994) a partir del reconocimiento de una dimensión intelectual cuyos exponentes lograban intervenir con un cierto peso autoral, ¿qué papel juegan hoy las revistas digitales dentro de los campos y subcampos de producción literaria e intelectual? ¿Cómo actualizar elementos teóricos y metodológicos que crucen desarrollos adjudicados a las humanidades digitales y, a su vez, complementados con elementos del campo de producción de bienes simbólicos?

Desde el comienzo de la investigación hemos relevado un gran número de revistas argentinas⁶ que son reflejo de la complejidad del objeto. La atomización de proyectos colectivos que dieron y dan origen a revistas digitales pide, al menos, un intento de sistematización que mitigue semejante heterogeneidad, además de que se trata de un terreno inestable, en constante movimiento. Esa es una limitación para la indagación, como supo abordar Wendy Chun (2008) para marcar las dificultades de todo análisis vinculado con tecnologías en *tiempo presente*, pero también reviste el valor de signo de época, en el sentido que le atribuye Montaldo a la vinculación evidente entre los dispositivos de producción digitales y la lógica del consumo cultural y la circulación de contenidos (Montaldo, 2017: 54).

La hipótesis que guía este recorrido es que, más allá de las mutaciones de los campos de producción literaria e intelectual, las revistas digitales se expanden como vehículos para comprender una parte dinámica, y atendible, de la producción y reflexión en los centros urbanos del país. Las revistas digitales, más movilizadas e inestables que las impresas por las cualidades que ofrecen los servicios conectivos,⁷ dan forma a espacios interpretativos, de discusión, de ensayo y hasta de “riesgos” diversos a nivel de temas y estéticas. La convivencia de soportes y formatos da cuenta de los cambios en las condiciones de producción cultural que vivió Argentina en los últimos 40 años. Pero más allá de que cualquier abordaje sobre revistas no puede

ignorar a la herencia impresa, reconocemos aspectos recurrentes en las revistas digitales que dan cuenta de políticas editoriales específicas, de estrategias de posicionamiento, de acciones de autoidentificación y, en consecuencia, de distintas modalidades de intervención (Sarlo, 1992; Weinberg, 2007 y 2011), con distintos objetivos y resultados.

Una propuesta metodológica consecuente exige la construcción de un enfoque adecuado a los interrogantes, y por eso apelamos a una “emulsión” de conceptos propios de las humanidades digitales y de la sociología de la producción cultural. Por un lado, se impone la necesidad de interpretar los fenómenos digitales fundiendo estructuras críticas heredadas con las herramientas digitales. En ese sentido, las características de la cultura digital en expansión, como afirma Rojas Castro (2015: 17), redefine formas de expresión artística e intelectual para ser experimentadas en pantallas, lo cual implica dedicarse al impacto de los formatos y las redes informáticas y por ende a las posibilidades específicas y ajenas a los formatos impresos. Esto debe ser contemplado en la interrogación a los actores que administran los medios: editores y colaboradores.

Por otro lado, cualquier producto digital se inscribe en la historia del campo intelectual y literario. El cotejo entre sintaxis interna y externa es la decisión metodológica para dar cuenta de un panorama en torno al carácter actual de la cultura literaria y las mutaciones de los debates estéticos e ideológicos. Algo que, sobre todo, sirva a los investigadores por-venir. Las herramientas sociológicas no pueden desligarse de lo anterior si se pretenden actualizar argumentos sobre la producción en medio de una esfera mediática tan álgida. ¿Cómo y dónde se producen hoy las polémicas literarias, y en torno a qué valores? ¿Cuánto influye la atención actual que la opinión pública le brinda a las agendas periodísticas de medios digitales y audiovisuales, en su contrapeso con las propuestas de las revistas culturales y literarias, a la hora de profundizar en una coyuntura? Las condiciones sociales y materiales generan instancias propicias para una producción incesante —oferta de medios, visibilidad inaudita e inmediata— pero dispar frente a la recepción: las rutinas de lectura y las formas de acceder y de discutir con textos, obras e ideas parece en crisis respecto de los paradigmas anteriores. Asimismo, la “espectacularidad” de los análisis coyunturales otorga todo su peso a operaciones mediáticas más que a la búsqueda de posiciones críticas consistentes. ¿Cómo leer la inserción de una revista digital en dicha geografía cultural?

6 Entre otras, *Bazar americano*, *No retornable*, *El interpretador*, *Los asesinos tímidos*, *Tónica*, *Eterna Cadencia Blog*, *Los trabajos prácticos*, *Anfibia*, *Planta*, *Espacio Murena*, *Paco*, *Mar Dulce Magazine*, *Luthor*, *Contratiempo*, *Carapachay*, *Kundra*, *Sudestada*, *Atlas*, *Almagro*, *La Tinta*, *Linterna*, *Islandia*, *Chocha*, *Panamá*, *Leedor*, *Revista 27*, *Sonámbula*, *Crisis*, *Coso*, *Orsai*, *Pampa*, *Socompa*, *El Flasherito*, *Boca de sapo*, *Jennifer*, *Colofón*.

7 Casi todas las revistas nacidas digitales utilizan el mismo servicio de *blogging*, diseño de plantillas, *plugins* (Wordpress) y herramientas de análisis y *tracking* (Google, Facebook). Sí cambian los servidores que alojan los dominios.

Dimensiones para abordar la inserción de las revistas digitales en el contexto de producción y recepción

Proponemos cuatro dimensiones para aproximar una respuesta al interrogante anterior, siempre desde las cualidades señaladas: hipertextualidad, multimedia e interactividad. En principio, partimos de un abordaje que implique instancias de observación y análisis documental complementadas con entrevistas a los responsables de cada proyecto. Esta posición pugna por expandir una mirada hermenéutica de dichas incursiones a partir no solo de lo *manifiesto* —qué publican las revistas, y cómo; qué *dicen que hacen* sus responsables— sino también de lo implícito, aquellos elementos que se filtran a la hora de relevar líneas temáticas centrales o secundarias, problemáticas a abordar en cada número o *dossier*, posibles contradicciones entre lo publicado y la gestión del medio. Como afirmaron Pita y Grillo, para el abordaje metodológico de las revistas impresas, los “nudos” de contenido de las revistas pueden seguirse a partir del reconocimiento y análisis de aspectos que logren configurar ejes estructurales representativos de las temporalidades propuestas (Pita y Grillo, 2013: 191). En nuestro caso, el desafío es reconocer y caracterizar cómo se componen esos nudos y qué posiciones tiene un proyecto digital respecto de la temporalidad en la que pretende intervenir.

Las categorías que se ofrecen a continuación intentan dilucidar los modos de intervención de las revistas digitales.

1. Origen, temas y problemáticas. La primera dimensión explicita el vínculo intrínseco entre la sintaxis interna y la externa, esto es, el ir y venir entre las decisiones que toman los editores al interior de la organización según la lectura que se hace del campo de producción. En principio, pensando en la definición de una línea editorial, no parecen viables para una revista digital ciertas premisas metodológicas que fueron pertinentes para las impresas, como el “análisis de contenidos jerarquizados” —artículos o notas principales—. Pita y Grillo (2013) han intentado sistematizar aspectos semejantes y, entre ellos, mencionan la posibilidad de captar programas o manifiestos de los grupos editores a partir del análisis de *notas principales*. Ciertas revistas digitales pueden adecuarse a esta observación, pero en general las formas de actualización de contenidos —con periodicidades más laxas— lo impide, por las velocidades que intervienen en la web. Como casi todas las revistas digitales utilizan plantillas de blogs, las páginas de inicio —podríamos decir: las portadas— se estructuran según un orden cronológico inverso: a primera vista del diseño, lo último publicado (Figura 1 y 2). Otros matices pueden operar, no obstante, con elementos relacionados que destacan Pita y

Grillo: las *notas menores* de una revista (Pita y Grillo, 2013: 179). En las revistas digitales de cultura y literatura tampoco podría destacarse cuáles son esas notas menores, pero entre esos elementos, para el papel, fueron pensados otros contenidos, como actividades culturales, comentarios y críticas de libros, y otros productos artísticos. Si esos elementos permiten pensar e interpretar líneas de interés y de acción de un medio, en las revistas digitales quizás no transparentan posicionamientos políticos o ideológicos pero sí *objetivos de exposición*, según el uso que le da a la categoría Geraldine Rogers (2019: 12-17).

Lo anterior se vincula con la definición de áreas problemáticas: poder reconocer si una revista aborda un conjunto de *asuntos* y propone una toma de posición sobre estos. Más allá del reconocimiento de secciones —muchas veces definidas por género, como en *Anfibia*, *Atletas* o *Humo*—, y de la observación de cierta heterogeneidad en los contenidos —atada al carácter multimedial e hipertextual, que permiten una aproximación a lenguajes complementarios que impactan en el valor documental: las entrevistas, por ejemplo, o el vínculo entre fotografía, artes visuales y escrituras—, también pueden identificarse insistencias en torno a núcleos de debate que atraviesan varios números o periodos de actualización de contenidos. Son ejemplos de ello los desarrollos sobre cultura digital y defensa de derechos de las mujeres en *Anfibia*;⁸ los vínculos entre cultura digital, periodismo y política en *Paco*,⁹ o la cuestión de “la zona” en *Carapachay*: una noción que vertebra la propuesta editorial y que remite, según los editores, a un paisaje geográfico que también opera a nivel intelectual y estético —el río, el pueblo, la ciudad—.

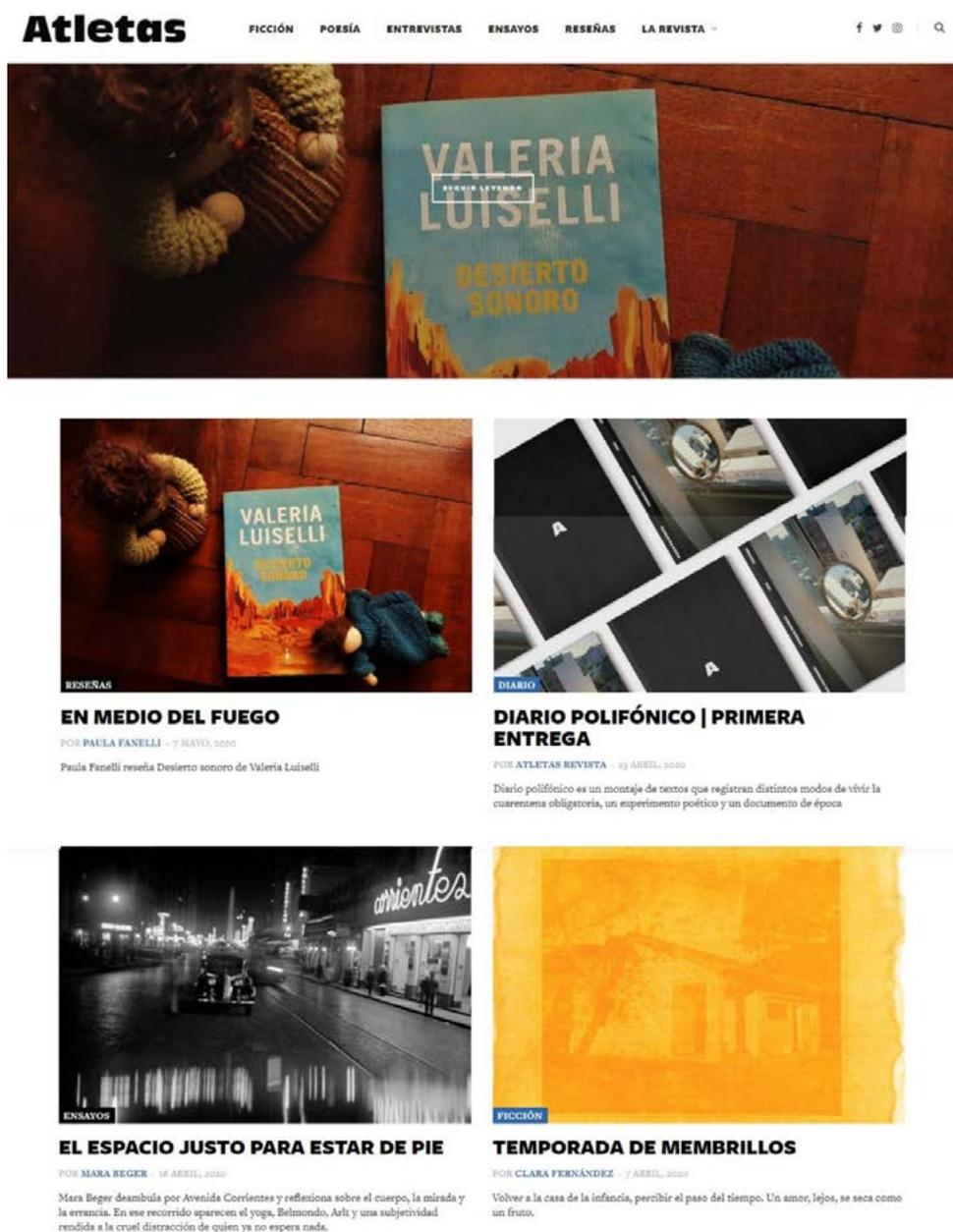
8 Sobre cultura digital basta consultar, en el periodo delimitado, el análisis sobre los riesgos de las producciones independientes con el “apagón analógico” generado por la pandemia <<http://revistaanfibia.com/ensayo/la-cultura-independiente-despues-del-apagon/>>; la discusión sobre regulaciones a plataformas sociales online <<http://revistaanfibia.com/ensayo/tus-zonas-erroneas/>> o la evolución del teletrabajo <<http://revistaanfibia.com/ensayo/despues-la-pandemia-tsunami-tecnologico/>>. Sobre la problemática de género, basta ver ejemplos de coberturas sobre la comunidad trans <<http://revistaanfibia.com/cronica/el-paro-y-la-furia-desde-el-acorazado-travesti-trans/>> o el ensayo sobre la peligrosidad de la violencia machista durante la cuarentena <<http://revistaanfibia.com/ensayo/los-varones-agreden/>> (consultado 03/06/2021).

9 Por ejemplo, la serie de publicaciones que en un mismo periodo mostró textos sobre el concepto de *Homo Domus* <<https://revistapaco.com/homo-domus/>>, el vínculo entre la pandemia, la política y un futuro dependiente de las tecnologías <<https://revistapaco.com/el-futuro-estancado/>> y la tensión entre democracias y catástrofes <<https://revistapaco.com/pensar-la-catastrofe/>> (consultado 03/06/2021).

La inserción de una revista digital en el campo de discusiones o coberturas no siempre busca instalar premisas políticas o estéticas en torno a hechos de actualidad, sencillamente porque los campos de intervención parecen cooptados por los medios periodísticos y sus reverberaciones en las plataformas sociales *online*. Las

revistas digitales tienden, en cambio, a asimilar la condición de espacios alternativos, a veces en forma reactiva a la velocidad en el tratamiento de temas candentes —*Humo*— o formas de abordaje —como *Paco, Anfibia* o *Carapachay*—.

Figura 1. Páginas de inicio de *Atletas*, con plantillas que ofrecen contenidos según novedad de aparición
Figure 1. Atletas home page, with templates that offer content according to new appearance



Fuente: captura de pantalla del 12/05/2020. Source: screenshot from 15/05/2020.

Figura 2. Páginas de inicio de *Carapachay*, con plantillas que ofrecen contenidos según novedad de aparición
Figure 2. Carapachay home page, with templates that offer content according to new appearance



La periodicidad de *Carapachay* se estructura por números: para este caso, el 12, publicaron todos los textos el 27 de abril. Fuente: captura de pantalla del 12/05/2020. The periodicity of *Carapachay* is structured by numbers: in this case, the 12th, contains all the texts on April 27th. Source: screenshot from 15/05/2020.

Los orígenes de cada proyecto esclarecen formas de inserción en el campo literario e intelectual. Frente a la consulta sobre diagnósticos o búsquedas que los motivaron a lanzarse al espacio público, las respuestas de los responsables fueron dispares. *Humo* nació en 2013 desde un motor discusión entre pares: poner en común ideas, inquietudes, problemáticas no coyunturales que interpelaban a los creadores en tanto colectivo en formación, y que pretendían extender a un entorno con

el que compartían amistades e intereses, desde “una voz más” entre todas, sin pretensiones de marcar agenda ni plegarse a las establecidas (Beccaria, 2019). *Paco* nació de un diagnóstico interno de los “medios con recursos” —periodísticos— como pobres y perezosos, y frente a eso definieron un posicionamiento autorreferencial —escribir lo que sus responsables quieren leer y no encuentran en otros medios, para luego socializar esos textos— (Rife, 2019). *Atletas* surgió desde

participaciones de autores iniciáticos, asistentes a talleres de escritura, con la intención de abrir el juego del recorrido literario de cara a un público lector y dar a conocer producciones desatendidas en otros medios por ese carácter “desconocido” (Cosin, 2019); *Carapachay* nació de una experiencia anterior en papel —la revista *En ciernes epistolarias*— que buscó obtener continuidad de publicación en el soporte digital e incorporar, además, a la propuesta estética y política la posibilidad de dar lugar al desarrollo multimedial, centrado en la preponderancia de las imágenes (Guiñazú, 2018).

Estos elementos de origen y disposición de contenidos pueden fusionarse para dar cuenta de posicionamientos editoriales, dentro de eso que Sarlo (1992) llamó “ideología cultural” de una revista: un modo de ser y de distinguirse.

2. Costos, financiamiento. La forma de afrontar sostenimientos materiales de las revistas también habla de la inserción en el campo, en determinadas condiciones institucionales y económicas de producción y recepción. En este caso, los elementos específicos que asume la condición digital son un atajo en términos de gastos en logísticas de recepción y diseño. Para conocer estos elementos es pertinente tanto el análisis del medio (explicitación de una pertenencia institucional o no) como las entrevistas a editores responsables. Si nos remitimos a los casos, luego de haber realizado entrevistas encontramos una tendencia marcada —consecuente con la condición “alternativa” que militan estos espacios— a lograr una autonomía económica que se tensiona con las dificultades para obtener ingresos. Las necesidades materiales de los grupos y organizaciones para sostener las revistas incluyen distintos aspectos: pago de colaboraciones, tareas de edición, diseño y difusión, mantenimiento del espacio en la web (*hosting*). *Paco*, por ejemplo, obtiene su principal fuente de financiamiento de suscripciones de lectores, que abonan una cuota mensual fija. La política del grupo es, según afirmaron, “no arruinar el sitio con publicidad de ningún tipo, mucho menos pauta estatal” (Rife, 2019) (Figura 3). Consideran que la independencia de la revista se construye desde las lectoras y lectores que sostengan con aportes la escritura y la práctica.

Humo, que se distingue por ser un proyecto editado en papel con una versión digital que no espeja la edición impresa, nació a partir de un subsidio del Fondo Metropolitano de la ciudad de Buenos Aires, que financió el primer número. Fue, sin embargo, el único financiamiento que recibieron. El resto del trabajo digital se sostuvo con ventas de ejemplares en papel y con aportes de los editores. Otra vez, la política grupal es evitar aportes publicitarios. Organizaron tareas para

buscar opciones de mecenazgo que, en una experiencia fallida, llegó a postergar números de la revista, algo que de todos modos no cambió la idea de que la publicidad iría contra la identidad del medio.

Los responsables de *Carapachay* también intentan que la revista no se sostenga con aportes publicitarios. En ese caso sí concretaron la opción del mecenazgo cultural, también de la ciudad de Buenos Aires, que les obliga a colocar su sello en cada número. En *Carapachay* no son tajantes respecto de acudir a diversos modos de sostenimiento, porque ante todo priorizan la calidad de cada número (Guiñazú, 2018). Evitan el aporte privado pero si de ello dependiera la prolijidad y la organización del trabajo, no lo verían como problemático. Por su parte, el caso de *Anfibia* contrasta con lo anterior y a su vez encabeza una tendencia concreta en publicaciones digitales de la última década en Argentina: el origen y sostenimiento de medios por parte de instituciones académicas. En *Anfibia* no negocian los criterios de decisión editorial, que se definen autónomamente, pero se ofrece como producto periodístico-narrativo, académico y cultural creado por la Universidad Nacional de San Martín. Literalmente, la revista “propone una alianza entre la academia y el periodismo con la intención de generar pensamiento y nuevas lecturas de lo contemporáneo”.¹⁰

10 Véase <<http://revistaanfibia.com/que-es-anfibia/>> (consultado 03/06/2021).

Figura 3. Página de inicio de revista *Paco*

Figure 3. *Paco magazine home page*



Al pie de la página de inicio se explicita el sistema de suscripciones con la frase: “Con solo \$25 por mes sostenemos #Paco Nuestro acuerdo es con vos: buenas notas libres de obsecuencia”. Fuente: captura de pantalla del 12/05/2020. At the bottom of the home page, the subscription system is explained with the phrase: “With only \$25 per month we support #Paco Our agreement is with you: good notes free of obsequiousness”. Source: screenshot from 12/05/2020.

Si recuperamos las tres cualidades de los medios digitales complementadas con las condiciones de producción y recepción en el campo literario, se hace ostensible que las herramientas digitales permiten, por un lado, mayores alternativas a la hora de “hacer vivir” un medio, al evitar el modelo de negocios básico del sector editorial (tener que vender lo impreso para producir los números siguientes), pero a la vez distorsiona los espacios de discusión y profundización que propician los medios impresos por causa de la atomización del ecosistema conectivo: salvo *Anfibia*, que por la estabilidad de su sostén institucional y económico ha desarrollado un aceitado programa de edición, colaboración e intervención en agendas públicas por parte de figuras reconocidas en distintos campos, las otras revistas parecen subsistir, sin negociar identidades y

políticas, como espacios encapsulados que no pugnan por ganar lectores sino por mantener lectores y lectoras de calidad —pequeños “clubes” o burbujas de interacción— que les dan sentido al trabajo. Desde esta perspectiva, la articulación entre formas de sostenimiento material y formas de intervención literaria e intelectual en el conglomerado de revistas responde al diagnóstico de Montaldo sobre la ecología crítica del nuevo siglo en el contexto latinoamericano: frente a una estructura editorial tan centralizada en corporaciones, como atomizada y dispar en el sector independiente y autogestivo, las revistas digitales —como las de papel, vale decirlo— no buscan ganar lectores sino producir nichos consistentes de lectores adecuados (Montaldo, 2017: 55-56).

3. Vínculos/tensiones entre proyectos o instituciones: redes autorales adecuadas a la época.

La sola participación de actores en la escritura, producción, edición, difusión y circulación de una revista, da cuenta de la conformación de una red de trabajo autoral e intelectual, según los temas que aborda cada medio. Por eso, también define —con bordes cada vez más difusos— un *otro* —proyecto, línea editorial, posición estética— con el cual dialogar, espejarse o distinguirse. Aunque el campo literario argentino ha sufrido notables mutaciones respecto de la herencia impresa, un punto pertinente para un análisis de casos según sus dinámicas relacionales puede ser la indagación de las participaciones y rutinas de trabajo para saber si dichos actores se restringen a cada proyecto, si están insertos en otros grupos o redes —políticos, literarios, sociales— y, sobre todo, si dialogan entre sí. Según propusieron Pita y Grillo (2013) para el análisis de revistas impresas, una forma de operacionalizar estos elementos es relevando y analizando formas de participación, de toma de decisiones y de convocatoria a colaboradores en cada revista: saber qué funciones llevan a cabo, si son fijas, cómo se encargan y producen los contenidos, quiénes y cómo se dedican al diseño o la difusión. Ese es un punto de partida para reconocer y caracterizar posibles redes intelectuales y artísticas que en las últimas décadas se han diversificado, justamente porque el campo de producción tensiona cada vez más los valores simbólicos y materiales: cientos de autoras y autores orquestan el trabajo entre la gestión editorial (autores-editores-distribuidores; autores-editores-libreros), la formación estética o social (talleres de escritura, de lectura, seminarios teóricos informales, cátedras académicas formales) y la producción literaria y periodística en medios digitales.

El desempeño individual puede eventualmente dar indicios sobre políticas de trabajo colectivas. En esto encontramos una fricción en la relación entre espacios heterogéneos, como las revistas, y lo que veremos en el punto siguiente: la producción y búsqueda de visibilidad en otras plataformas de la web. Desde lo colectivo, todo grupo que mantiene una revista establece su posición pública a partir de un diálogo real o imaginario con otras entidades del campo: revistas, suplementos, editoriales, instituciones. En ese sentido, el componente relacional influye en la inserción de esa propuesta entre otras. Si nos remitimos a los ejemplos, el proyecto híbrido de *Humo* mantiene sus diálogos en dos niveles: la importancia de las invitaciones a los/as colaboradores/as, y lo que esa producción genera, y por otro lado, las presentaciones de los números y otras actividades, es decir, la socialización que propicia la revista (Beccaria, 2019). Un posicionamiento semejante apela más a la burbuja que a la intervención amplia en el espacio

discursivo: como sus responsables afirman, las actividades organizadas por la revista funcionan casi como excusas para encuentros y charlas entre pares.

Paco también apela a la distancia con instituciones públicas y privadas —estados nacionales, provinciales o municipales; medios de prensa, organizaciones burocráticas— desde el autoconvencimiento de que su producción crítica repele la obsecuencia. Los abordajes que se hacen desde los contenidos, según sus responsables, ofrecen miradas distintas a las que circulan por medios de prensa, Facebook o Twitter, y eso es lo que consideran su mayor virtud.

Revista *Atletas*, la más reciente, es administrada por alumnos del taller literario de la editora responsable. Su propia red autoral remite al nicho que propició la idea de origen: encabezar un muestrario de escrituras en gestación. Según la editora, buscan posicionarse como publicación de literatura emergente donde se difunden trabajos terminados y, en algunos casos, la misma “cocina de la escritura” (Cosin, 2018). El estímulo (estrategia de distinción) es que no existen otros medios dedicados a agrupar producciones de talleres literarios, y así aspiran a abandonar la endogamia para cooptar colaboraciones de autores de otros talleres. La independencia del proyecto, entonces, se sostiene en la red de formación de talleres que caracteriza a las “ciudades literarias” más grandes (los polos de producción editorial) y que está relacionada con la ampliación del público que propician los medios digitales.

Carapachay, en cambio, apela a una inserción que se independiza del formato. Sus responsables consideran que lo digital no define la forma de la revista ni sus reverberaciones hacia dentro y fuera, sino que lo hacen los contenidos, que pueden ser pensados de igual modo para el papel. La construcción de los vínculos con otros actores se transparenta desde la priorización del diálogo con colaboradores y colaboradoras: dicen ser cuidados —dedicados— con los pedidos de colaboraciones y con las devoluciones que estructuran el proceso crítico propio de cada número, porque la línea de la revista propone un reconocimiento explícito de “un legado histórico, político, filosófico y hasta escritural” (Guiñazú, 2018) que antecedió y marca, a la vez, una ética de escritura y publicación.

4. Estrategias de visibilidad y espacios de difusión, interacción y circulación.

Las metodologías de análisis de publicaciones periódicas impresas contemplan como punto central de difusión y circulación a los entornos urbanos; sobre todo —teniendo en cuenta que se habla de productos independientes— al lugar de edición. Para las revistas digitales, cualquier referencia empírica se incrusta en la naturaleza del soporte virtual. La problemática territorial, tradicionalmente atada a estrategias de distribución, se ve en la naturaleza digital transmutada a la

deslocalización y los flujos de información vehiculizados por la web, y específicamente a la nueva ética interactiva que, plataformas sociales mediante, se ofrece como el gran canal para llegar a lectores, editores, escritores y otros participantes de la dinámica de campo. De modo que este cuarto punto también atañe al tránsito entre sintaxis interna y externa desde el estudio de los vínculos entre autores y lectores —visibilidad—, entre revistas y otros productos editoriales —convivencia de soportes—, y entre pares, como vimos en la dimensión anterior —relaciones dentro del campo de producción—. Un estudio de caso puede permitir el relevamiento de los vínculos estratégicos entre soportes y formatos que ofician de mediadores para alcanzar los objetivos de visibilidad que toda publicación periódica pretende —tanto los objetos impresos como la administración de cuentas en plataformas como Facebook, Twitter o Instagram, las más populares en Argentina—.¹¹

Esta dimensión recurre a la especificidad del objeto, que desde la interdisciplina conjuga, por un lado, el impacto de las tres cualidades —hipertextualidad como forma de vincular nodos de información; multimedialidad por los lenguajes pasibles de ser utilizados, e interactividad como mediación entre actores—,

y por otro la evidencia de nuevos hábitos de lectura y escritura, si se quiere rizomáticos y diversificados, que fueron ganando lugar a fuerza de una incesante fragmentariedad textual y una aceleración del flujo de información. En las revistas digitales de cultura y literatura cada contenido, materializado en un *post*, no es solo eso: se pueden encontrar cuentos, crónicas, ensayos, entrevistas, relatos de no ficción, artículos o columnas de opinión pero también otros contenidos satelitales que las mismas revistas publican a través de otras plataformas. El posicionamiento editorial se hace visible en los contenidos del sitio y los “metadatos” contextuales de ese posicionamiento se muestran en plataformas sociales y otras mediaciones, en forma de adelantos, recortes, fragmentos. *Humo*, por ejemplo, mantiene su blog donde publica contenidos de las ediciones en papel pero también publica textos coyunturales, no ceñidos a un tema especial. Sus editores piensan en las plataformas sociales como espacios para los lectores que solo leen en pantallas: mantienen cuentas en Facebook y Twitter, donde específicamente ofrece adelantos de ensayos y crónicas en hilos de *tweets* (*threads*), desplegando fragmentos de texto incluso con la restricción de caracteres. *Anfibia* publicita en Facebook y Twitter no solo contenidos sino también talleres de capacitación, de redacción, *podcasts*, series documentales que produce *Anfibia* y la comercialización de *Anfibia* papel, su proyecto de libros impresos (Figura 4).

11 Según estudios estadísticos privados, el índice de penetración de medios conectivos en Argentina —conforme resultados de enero de 2020— se mantenía muy alto a nivel mundial, con el 76 por ciento (Clement, 2020). Las redes sociales más utilizadas en Argentina, apunta Carrier (2019), son las ya mencionadas más Whatsapp.

Figura 4. Extractos de dos cuentas de Twitter: *Humo* (derecha) y *Anfibia* (izquierda)

Figure 4. Extract from two Twitter accounts: *Humo* (right) and *Anfibia* (left)

Humo (derecha) ofrece en un *post* adelantos de un artículo y *Anfibia* (izquierda) publicita la edición de su segundo título en papel. Fuente: capturas de pantalla del 14/05/2020. *Humo* (right) offers in a *post* advances of an article and



Anfibia (left) advertises the edition of its second title in paper. Source: screenshots from 14/05/2020.

Ahora bien: ¿qué relación tiene la diversidad de formatos y procesos digitales con la inserción de un medio en una geografía cultural específica? En principio, expone la configuración de un nuevo mercado simbólico adecuado a las rutinas del ecosistema de medios conectivos. La difusión de novedades, la interpelación de hábitos de lectura o consulta, la propuesta de interacción con los lectores y lectoras y, por tanto, la inclusión de dispositivos técnicos en el contacto con otros actores —computadoras, *tablets*, teléfonos— son signos de la inserción de un medio en la cotidianeidad de los consumos literarios. La razón mediática se impone por sobre cualquier otra estrategia interpretativa, algo que quizás no predomina en los productos impresos.

Las plataformas sociales ocupan un lugar central para suplir la potencia interactiva que les falta a las revistas digitales. Dicho de otro modo, las plataformas centralizaron la velocidad conectiva en detrimento del formato blog utilizado por las revistas. El blog representó un quiebre en el consumo de la web 2.0 al propiciar la asimilación de nuevas rutinas de consulta e intervención basadas en el hipertexto, la multimedia y el carácter interactivo. Hace más de una década, sin embargo, que las revistas digitales montadas sobre plantillas de blogs mantienen la función de comentarios —cada lector o lectora puede intervenir con su palabra— pero casi no reciben réplicas o aportes. Hoy la faceta interactiva se explota en las cuentas que las revistas administran en plataformas sociales; ahí es donde se observan las intervenciones de los lectores. De modo que la evolución de los grupos, sus formas de

trabajo y sus estrategias de recepción van necesariamente atadas a la dinámica de las plataformas, donde la visibilidad es mayor. De hecho, las revistas publican contenidos allí para “arrastrar” lectoras y lectores a sus sitios, donde apuntan a una suerte de regresión: funcionar como espacios 1.0, prácticamente unidireccionales, como sucede con otros medios, empresas u organizaciones.

Las entrevistas a editoras y editores aportan datos relevantes en este sentido. Si nos remitimos a los citados, *Paco* todo el tiempo destaca el valor “elástico” de los formatos web, y el escribir y publicar sin intermediarios. *Atletas* tiene cuentas en Facebook, Twitter e Instagram, y su grupo de trabajo también se encarga de gestionar la publicidad y la prensa del sitio. Consideran que tener una presencia eficaz y creativa en plataformas sociales también define la identidad del medio y es crucial para difundir sus obras literarias. *Carapachay*, por último, confiesa un manejo de otros medios y plataformas muy artesanal: usan Facebook y una estrategia de *mailing* —envíos privados y personalizados por correo electrónico— para difundir cada nuevo número. Los responsables de la revista consideran que la lógica de redes se contrapone al espíritu que buscan transmitir, que prioriza básicamente la potencia textual —narrativa y argumentativa— por sobre la noción de novedad (Guiñazú, 2018). De modo que, en el cruce entre aspectos sociotécnicos, también es posible encontrar continuidades entre formas de posicionamiento en el campo y la definición de una zona de difusión y alcance virtual.

Conclusión

Nociones como “modo de ser” de una revista, “ideología cultural” o, por fuera del medio en sí, la “geografía cultural” en que se inserta, siguen representando claves de análisis para la evolución del ecosistema digital conectivo, sea desde la perspectiva sociológica como desde las humanidades, ambas atravesadas por el desarrollo tecnológico-informacional. El tránsito entre las sintaxis interna y externa de una revista digital, aunque presente inconvenientes por la complejidad de abordar fenómenos que responden a otra ontología —por la composición material y operativa de los objetos en red (Isoglio y Vigna, 2021)— y a la vez a mutaciones de los campos de producción literaria, es una clave metodológica que habilita la comprensión de las tensiones entre proyectos específicos y dinámicas sociales y económicas determinadas histórica y geográficamente, algo que resultaba mucho más asible en los contextos de producción de las revistas impresas durante

el siglo XX, al menos en Argentina. Las revistas, de cualquier modo, incluso las creadas para intervenir en el tránsito vertiginoso de la web, siguen insertas en un campo de producción cada vez más atomizado y restringido, orientado por la heterogénea producción del sector editorial independiente y los intercambios de dichos actores en medios digitales y también presenciales. En Argentina, la fracción más dinámica y vital de la producción literaria reciente parece alejarse de los grandes conglomerados editoriales para hacer confluír productos —revistas, libros, *podcasts*— con actividades sociales y comerciales —ferias de libros, talleres de lectura y escritura, cooperativas de distribución— vehiculizadas por escritores, editores, librerías, lectores y hasta recomendadores de literatura en la web: los llamados *influencers* (*booktubers*, *bookstagrammers*). Y aunque las reverberaciones de las propuestas estéticas, intelectuales y hasta periodísticas de las revistas

hoy no tengan el impacto que supieron tener (Hernaiz, 2012: 101), en la virtualidad han alcanzado una complejidad atendible y siempre cambiante por la naturaleza del sistema de medios, esencialmente porque las condiciones de enunciación reconocidas por los discursos literarios e intelectuales han sido desbordadas por otros híbridos de la maquinaria de consumo, como las agendas periodísticas y las intervenciones de técnicos y especialistas —antes encerradas en la figura del desempeño intelectual, hoy traducidas en una forma de espectacularización de la crítica cultural y literaria—.

El hecho de reconocer y pensar el terreno donde esas formas estéticas, culturales e ideológicas han comenzado a ofrecer matices exige contemplar el problema de la *circulación* (Montaldo, 2017), la *temporalidad* y la *autorreferencialidad* en el sentido de atender a medios que pueden reflexionar sobre sus propias condiciones

de producción. Las fricciones entre las nuevas manifestaciones literarias y un contexto social cada vez más problemático, a veces casi distópico, parecen expresarse en esa tirantez entre grupos que “hacen lo posible” para insertarse en condiciones de producción y recepción cada vez más inestables, por causa de los posicionamientos frente a la compulsión de primicias, las formas de circulación y obsolescencia de la información y, sobre todo, las nuevas temporalidades involucradas en los procesos interpretativos. La conjunción de esos tres aspectos —circulación, temporalidades, autorreferencialidad—, cruzados por las cualidades de los objetos digitales —hipertextualidad, multiplicidad de lenguajes, interactividad—, modelan las perspectivas de abordaje de las relaciones objetivas y subjetivas del campo de producción literaria y cultural en medio de la convivencia de soportes.

Sobre el presente artículo

“Aspectos teóricos y metodológicos para el análisis de revistas digitales de cultura y literatura. Nuevas geografías en el contexto argentino” forma parte del plan de investigación “Publicaciones colectivas digitales en el campo intelectual argentino de la última década. Continuidad y ruptura con la tradición cultural y literaria” (periodo 2014 a la fecha), financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Bibliografía

- Altamirano, C. y Sarlo, B. (1983). *Literatura/Sociedad*. Buenos Aires, Edicial.
- Artundo, P. (2010). “Reflexiones en torno a un nuevo objeto de estudio: las revistas”. *IX Congreso Argentino de Hispanistas*. La Plata, Argentina, 27-30 de abril. En http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1028/ev.1028.pdf
- Badenes, D. (2016). “Dimensiones y preguntas para el análisis de las revistas culturales”. En Delgado, V. y Rogers, G. (eds.). *Tiempos de papel. Publicaciones periódicas argentinas (siglos XIX-XX)*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Beccaria, L. (2019). “Comunicación personal”. Buenos Aires, 15 de octubre de 2019.
- Botto, M. (2012). “Esos raros proyectos nuevos. Reflexiones para la conceptualización de las nuevas prácticas editoriales”. *VIII Congreso de Teoría y Crítica literaria Orbis Tertius*. La Plata, Argentina, 7-9 de mayo. En http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1584/ev.1584.pdf (consultado 03/06/2021).
- Carrier, E. (2019). “Radiografía de redes”. *Comentarios. Información, análisis y opinión*. En <https://comentarios.info/index.php/2019/08/02/radiografia-de-redes/> (consultado 03/06/2021).
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Buenos Aires, Alianza.

- Chun, W. (2008). "The Enduring Ephemeral, or the Future Is a Memory". *Critical Inquiry* 35(1): 148-171. DOI <https://doi.org/10.1086/595632>
- Clement, J. (2020). "Active Social Network Penetration in Selected Countries as of January 2020". *Statista*. En <https://www.statista.com/statistics/282846/regular-social-networking-usage-penetration-worldwide-by-country/> (consultado 03/06/2021).
- Cosin, V. (2018). "Comunicación personal". Buenos Aires, 19 de abril de 2018.
- Delgado, V. (2014). "Algunas cuestiones críticas y metodológicas en relación con el estudio de revistas". En Delgado, V.; Mailhe, A. y Rogers, G. (coords.). *Tramas impresas. Publicaciones periódicas argentinas (siglos XIX-XX)*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Delgado, V. y Rogers, G. (coords.). (2019). *Revistas, archivo y exposición: publicaciones periódicas argentinas del siglo XX*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Colectivo Crítico).
- Echevarría, S. (2008). "El futuro llegó, hace rato (Presentación)". *Revista No Retornable* 8.
- Ehrlicher, H. (2014). "El estudio de revistas culturales en la era de las humanidades digitales. Reflexiones metodológicas para un debate". En Delgado, V.; Mailhe, A. y Rogers, G. (coords.). *Tramas impresas. Publicaciones periódicas argentinas (siglos XIX-XX)*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata: 26-46.
- Gilman, C. (1999). "Las revistas y los límites de lo decible: cartografía de una época". En Sosnowski, S. (ed.). *La cultura de un siglo: América Latina en sus revistas*. Buenos Aires, Alianza: 461-469.
- Gramuglio, MT. (1983). "Sur: constitución del grupo y proyecto cultural". *Punto de vista* VI(17): 7-9.
- Guiñazú, L. (2018). "Comunicación personal". Buenos Aires, 6 de mayo de 2018.
- Hernaiz, S. (2012). "Revistas literarias y lugar social de la literatura en los años noventa". En Hernaiz, S. *Rodolfo Walsh no escribió Operación Masacre y otros ensayos*. Bahía Blanca, 17 Grises: 99-127.
- Isoglio, A. y Vigna, D. (2021). "Desafíos teóricos y metodológicos en torno al documento de archivo como objeto digital en la red". *Investigación Bibliotecológica: archivonomía, bibliotecología e información* 35(87): 129-150. DOI <https://doi.org/10.22201/iibi.24488321xe.2021.87.58351>
- Mazzoni, A. y Celsi, D. (2006). "Poesía actual y cualquierización". *Revista El Interpretador* 26.
- Montaldo, G. (2017). "Ecología crítica contemporánea". *Cuadernos de Literatura* 21(41): 50-61. DOI <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-41.ecco>
- Moraña, M. (2003). "Revistas culturales y mediación letrada en América Latina". *Otra Travesía* 40: 67-74.
- Patiño, R. (2008). "Revistas literarias y culturales". En Amícola, J. y de Diego, JL. (eds.). *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. Valladolid, Al Margen: 154-170.
- _____. (2006). "Revistas literarias y culturales argentinas de los 80". *Revista Ínsula* 715-716.
- _____. (1997). "Intelectuales en Transición. Las revistas culturales argentinas (1981-1987)". *Cuadernos de Recienvenido* 4: 5-37.

- Pita, A. y Grillo, M. del C. (2013). “Revistas culturales y redes intelectuales: una aproximación metodológica”. *Temas de nuestra América* 54: 177-194.
- Pron, P. (2009). “La reinención de lo nuevo. La literatura argentina después de 2001”. *Revista Quimera* 304: 18-21.
- Rife, T. (2019). “Comunicación personal”. Buenos Aires, 16 de octubre de 2019.
- Rivera, JB. (1969). “Las revistas literarias”. *Los Libros* 1(3).
- Rogers, G. (2019). “Las publicaciones periódicas como dispositivos de exposición”. En Delgado, V. y Rogers, G. (coords.). *Revistas, archivo y exposición: publicaciones periódicas argentinas del siglo XX*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Colectivo Crítico): 11-27. DOI <https://doi.org/10.11144/javeriana.upsy14-2.ppme>
- Rojas Castro, A. (2015). “De los datos al metamedio”. *Revista Ínsula* 822: 15-17.
- Saítta, S. (2004). “Modos de pensar lo social. Ensayo y sociedad en la Argentina (1930-1965)”. En Neiburg, F. y Plotkin, M. (eds.). *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires, Paidós: 107-146.
- Sarlo, B. (1994). “¿La voz universal toma partido? Crítica y autonomía”. *Revista Punto de vista* XVII(50): 5-9.
- _____. (1992). Intelectuales y revistas: razones de una práctica. *Cahiers du CRICCAL* 9-10: 9-16.
- _____. (1983). “La perspectiva americana en los primeros años de Sur”. *Revista Punto de vista* VI(17): 10-13.
- Stedile Luna, V. (2019). “Revistas y movimientos de vanguardia en las Historias de la Literatura: formas de un tiempo desfasado”. *Estudios de Teoría Literaria* 8(15): 189-203.
- _____. (2017). “Las revistas y la comunidad: formas de la crítica para nombrar una época”. En Badenes, D. (comp.). *Editar sin patrón. La experiencia política profesional de las revistas culturales independientes*. La Plata, Club Hem Editores: 257-289.
- Schwartz, J. y Patiño, R. (2004). “Introducción. Revistas culturales y literarias de América Latina”. *Revista Iberoamericana* LXX(208-209): 647-650. DOI <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2004.5529>
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones: elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona, Gedisa.
- van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- van Dijk, J. et al. (2018). *The Platform Society. Public Values in a Connective World*. Oxford, Oxford University Press.
- Vigna, D. (2020). “La forma revista en su versión digital. Propuesta metodológica para el análisis de publicaciones culturales y literarias desde el contexto argentino”. *Cuadernos del CILHA* 21(1): 1-8.
- _____. (2015). “De la tradición de revistas al mundo virtual. Aproximación a las publicaciones culturales digitales en el campo intelectual argentino de la última década”. *Revista Pilquen* 18(3): 21-35.
- _____. (2014). *La década posteada. Blogs de escritores argentinos (2002-2012)*. Córdoba, Alción-CEA.

Weinberg, L. (2011). “Presentación. Sobre revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales”. *Revista Cuadernos Americanos* 137: 199-205.

_____. (2007). El ensayo latinoamericano entre la forma de la moral y la moral de la forma. *Cuadernos del CILHA* 8(9): 110-130.

Williams, R. (1981). *Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte*. Barcelona y Buenos Aires, Paidós.

Zukerfeld, M. (2014). “Todo lo que usted quiso saber sobre Internet pero nunca se atrevió a googlear”. *Revista Hipertextos* 1(2): 64-103. DOI <https://doi.org/10.32870/cys.v0i21.583>



Violencia político-sexual e intelectuales: los manifiestos en la prensa

Political-Sexual Violence and Intellectuals: the Manifestos in the Press

Graciela Carrazco

Graciela Carrazco

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

ORCID 0000-0001-5740-7897, gracecarrazco@yahoo.com.mx

Recibido: 30/12/20 · Aceptado: 30/05/21 · Publicado: 27/06/21

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el escaso peso que la violencia político-sexual tiene en el debate público registrados en los manifiestos de las comunidades de intelectuales publicados en la prensa de circulación nacional y dirigidos a las autoridades políticas. Se utiliza como estudio de caso la relación entre las comunidades de intelectuales mexicanos y el gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador, en el año 2020. Para ello, fue aplicado el método de análisis de contenido cualitativo construido a partir del ensayo *Las consideraciones sobre las convocatorias de los hombres de cultura a las autoridades políticas* de Norberto Bobbio (1998). Se encontró que, a pesar de los argumentos expuestos, las comunidades de intelectuales son susceptibles de librar una batalla intelectual que se podría convertir en una dicotomía peligrosa al romperse los principios sobre los que se funda la voluntad de convivencia. En México no ha habido una revisión sistemática de esta forma de expresión de los intelectuales.

Palabras clave: violencia político-sexual, intelectuales, manifiesto, prensa nacional.

Abstract

The objective of this article is to ponder on the little weight that political-sexual violence registers in the public debate in the manifestos of the communities of intellectuals published in the national circulating press and addressed to the political authorities. The relationship between the communities of Mexican intellectuals and President Andrés Manuel López Obrador, in 2020, is used as a case study. The qualitative content analysis method constructed from the essay *Considerations on the Calls of Men of Culture to Political Authorities* by Norberto Bobbio (1998) is used. It was found that, despite the arguments presented, the communities of intellectuals are susceptible to waging an intellectual battle that could turn into a dangerous dichotomy by breaking the principles on which the will to coexistence is based. In Mexico there has not been a systematic review of this form of expression by intellectuals.

Keywords: political-sexual violence, intellectuals, manifesto, national press.

Introducción

La violencia político-sexual,¹ así como la concentración del poder en el gobierno en detrimento de los demás poderes del Estado y de los estados de la Federación o el deterioro de la administración pública y las instituciones constitucionales asumidas por el Ejecutivo, han preocupado a las actuales comunidades² de intelectuales en México.

Una forma histórica de expresión de estas comunidades ha sido la publicación de manifiestos dirigidos a los representantes del Poder Ejecutivo y a la nueva

opinión pública, como una forma de declaración legítima, y también a modo de evidencia en tanto tomar partido públicamente sobre los grandes problemas nacionales. En ese sentido, no es novedad que se utilice este canal para abrir espacios de discusión que posibiliten potenciar las reflexiones intelectuales. La iniciativa no ha sido bienvenida por el gobierno federal, particularmente por el presidente; por el contrario, los temas de coyuntura han sido descalificados a pesar de ser de urgente discusión en el país, lo que genera un estancamiento en las dinámicas del discurso nacional para atender las preocupaciones de primer orden.

Para desarrollar el presente argumento este trabajo se estructura en tres secciones: (a) antecedentes de los *abajo firmantes*. El caso Dreyfus: un fenómeno eterno; (b) manifestaciones de los intelectuales hacia su entorno próximo y las problemáticas del país, y (c) el reclamo de los intelectuales inorgánicos y la respuesta de la élite política ante la violencia político-sexual.

1 Referimos a la violencia de género en sus diversos tipos: física, psicológica y sexual, además de la violencia estructural reproducida por las vías de la discriminación en los campos económico y social entre los *status* relativos de poder y de subordinación en el espacio jerárquico global (Segato, 2003).

2 Para De Marinis (2017), de acuerdo con la semántica sociológica alemana, la comunidad tiene atributos genéricos asociables a la intimidad, cohesión, unión, colectividad, afectividad, naturalidad, proximidad, irracionalidad, calor, organicidad, autenticidad, consenso, necesidad, bondad, eticidad, virtud, pasión y eternidad, entre otros.

Antecedentes de los *abajofirmantes*. El caso Dreyfus: un fenómeno eterno

Era 1897 en Francia y, por primera vez, dos comunidades de intelectuales se enfrentarían a través de manifiestos³ en los medios de comunicación impresos. El capitán judío Alfred Dreyfus había sido condenado, degradado y enviado a la Isla del Diablo, en la Guyana, donde cumplía una pena de deportación a perpetuidad por espionaje desde 1894, por lo que algunos consideraron una sentencia de corte antisemita. A favor de Dreyfus se encontraban los intelectuales de izquierda encabezados por Émile Zola; en contra, los intelectuales nacionalistas, encabezados por Maurice Barrès.

La primera convocatoria para firmar adherencias ocurrió cuando Léon Blum buscó el apoyo de los intelectuales franceses más renombrados, como Maurice Barrès, Émile Zola y Anatole France, entre otros, para reclamar la revisión del proceso. Zola respondió favorablemente al caso y llegó a las oficinas de *L'Aurore* con su "Carta abierta al presidente Félix Faure"; el editor, George Clemenceau, comprendió que tenía oro molido en las manos, acogió la denuncia de Zola y fue él quien nombró el célebre manifiesto "Yo acuso...", publicado el 13 de enero en la revista de izquierda de origen belga *La Revue Blanche*, que supondría el inicio del Caso Dreyfus para todo el país y más allá de sus fronteras.

En él, cuestionaba al Estado Mayor completo, al ministro de Guerra, al consejo de Guerra y a los expertos en caligrafía; en resumen, a todos los que habían participado en la condena de Dreyfus y la absolución del comandante Walsin Esterhazy, lo que provocó un escándalo sin precedentes; así, el Caso Dreyfus se convirtió en el asunto Zola.

El 15 de enero *Le Temps* publicó el primer manifiesto de la historia en la que firmaron miembros de la universidad, hombres de letras, médicos de hospitales, abogados y estudiantes que reclamaban la revisión del proceso de Dreyfus. Entre los primeros firmantes estaban Zola, France y Marcel Proust, entre otros; al día siguiente, la lista la ampliaron Claude Monet, Jules Renard y Émile Durkheim: en total 261 profesores de enseñanza secundaria y superior y 230 hombres de letras y periodistas. Mientras tanto, en las calles resonaban gritos antisemitas, abucheos contra Zola y aplausos en favor del ejército; el caso Dreyfus dividió al país en dos y la prensa revelaba que, con este acto, estaba a punto de nacer una nueva fuerza: la de los "intelectuales".

A la petición de Blum, Barrès no respondió favorablemente; al contrario, encabezó a los intelectuales nacionalistas y el 1 de febrero entregó un artículo al *Journal* titulado "La protesta de los intelectuales", donde escribiría: "todos esos aristócratas del pensamiento hacen alarde de no pasar como la masa vulgar. Se nota demasiado".

3 Entendidos como escritos en que se hace pública una declaración de doctrinas, propósitos o programas (RAE, 2020).

La protesta de los intelectuales de izquierda, que acompañó al grito de Zola, tenía la voluntad de obrar fuera de cualquier consideración política. Aun así, Zola era el blanco de los ataques, pero los mensajes de felicitación y apoyo también estuvieron presentes. El 2 de febrero *L'Aurore* publicó “Envío a Émile Zola”, firmado, entre otros, por Octave Mirbeau, Laurent Tailhade, Pierre Quillard y Georges Courteline:

Los abajo firmantes, pertenecientes al mundo de las artes, las ciencias y las letras, felicitan a Émile Zola por la noble actitud militante y que ha adoptado en este tenebroso caso Dreyfus, que oculta si no una inequidad, al menos muchas ilegalidades, y que en el juicio reciente del consejo de guerra acaba de ensombrecer más aún. Nos solidarizamos con Zola en nombre de la justicia y la verdad. (Winock, 2010: 42)

Aquí hay dos palabras clave de la disputa intelectual: justicia y verdad. Los intelectuales se han adjudicado ser portadores de estos estandartes. Zola fue condenado por la mayoría del jurado a la pena máxima, un año de prisión y mil francos de multa y se le despojó de su título de oficial de la Legión de Honor. Por tal razón, el asunto Zola y el caso Dreyfus provocó el reagrupamiento de fuerzas intelectuales en dos campos enfrentados.

Del lado de los intelectuales nacionalistas y antidreyfusistas, no solo lideraba Barrès, sino también Ferdinand Brunetière, crítico literario de renombre y

decidido adversario de Zola y contrario a toda pretensión de los “intelectuales”. El 15 de marzo publicó el artículo “Después del proceso” en la revista *La Revue des Deux Mandes*, donde sostenía que el individuo no existe más que por la sociedad y que la defensa de este exige necesariamente el sacrificio del individuo.

Ante esto, Durkheim, el jefe de la joven escuela sociológica, se sintió desafiado en su terreno, el de los nexos entre el individuo autónomo y la existencia de un orden social y, por ello, respondió con el artículo “El individualismo y los intelectuales”, publicado en la *Revue Bleue* el 2 de julio. Los dos bandos se enfrentaron violentamente. Pero estar a favor o en contra del caso Dreyfus dependió de varios parámetros: la clase social, el medio familiar y sociocultural, las convicciones religiosas, las ambiciones personales, las afinidades electivas y las influencias amistosas.

Desde entonces,⁴ los intelectuales asumen posiciones políticas que dependen de estos parámetros para expresarse a través de manifiestos y exponer problemáticas hacia el entorno próximo o del país en los medios de comunicación, como una forma de apoyo entre los miembros de la comunidad en la búsqueda constante por ser referentes de la defensa de la sociedad.

4 Existen otros manifiestos de suma importancia por discutir; para el caso que nos compete se presenta como referencia el “Manifiesto de la manifestación feminista” del 8 de marzo de 2020, firmado en el marco del Día Internacional de la Mujer en España como punto de inflexión del Movimiento Feminista.

Manifestaciones de los intelectuales hacia su entorno próximo y las problemáticas del país

Los intelectuales firman manifiestos para cuidar su entorno inmediato; por eso se apoyan entre ellos como defensa del prestigio de sus instituciones. Para hacerlo se presentan como comunidades, entendidas como configuraciones sociales, las cuales suponen una red de relaciones personales y de relaciones entre conceptos o códigos subjetivos que se construyen para la toma de decisiones y para la acción en torno a una situación concreta (Kiewit y Barrantes, 2018). Aunque la mayoría de las veces los firmantes se conocen entre sí en otras ocasiones eso no ocurre; de todos modos los ligan las mismas creencias y principios en torno a determinados temas.

En ocasiones piden —a nombre del bien público— que se tomen las medidas necesarias para solucionar lo que ellos consideran un problema; también solidarizan con la exigencia de una distribución más justa del presupuesto; solicitan respeto irrestricto a la autonomía de

los distintos órganos, o marcan un alto a la campaña de desprestigio, como apoyo a una situación en particular para ejercer presión ante un tema.

Aspiran, por un lado, a exaltar lo que consideran los puntos favorables de algún miembro de su comunidad y, por el otro, a presentar exigencias a los diversos grupos que pertenecen a la clase política, especialmente a los partidos políticos y a los candidatos a la Presidencia de la República o al presidente mismo.

En ocasiones, en la firma colectiva se dividen en *organizaciones* y *personas*. Dentro de las organizaciones se encuentran los institutos, centros de investigación, colectivos u organizaciones y, en el rubro de *personas*, los intelectuales firman a título personal. A veces esta comunidad se inserta en otras comunidades, pero permanece condensada, no dispersa. La comunidad puede entenderse como la categoría intermedia entre red y grupo; un ejemplo de ello puede ser el que dentro de una

comunidad sea posible ubicar tanto relaciones estrechas y cerradas como relaciones más abiertas y laxas.

Así, se adhieren en comunidades para manifestarse ante diversas causas, ya que “la firma de una convocatoria ha sido, con frecuencia, una de las formas en las que muchos de nosotros (los intelectuales) han asumido y expresado públicamente su compromiso político” (Bobbio, 1998: 47). Por su parte, Collins también considera que los intelectuales, además de escribir, se expresan a partir de actividades como el debate, la conferencia, la discusión y, a veces, la manifestación (Collins, 2005).

Por ello, la inclusión de los nombres de intelectuales en diversos manifiestos publicados en periódicos de circulación nacional se ha vuelto una forma de presencia, ya que “la convocatoria ha acabado por convertirse para muchos, irónicamente, en la forma típica de la protesta de los intelectuales” (Bobbio, 1998: 47). Cuando los intelectuales aceptan que su nombre sea publicado también lo hacen para defender problemáticas globales con incidencia local.

Dichas comunidades también asumen posiciones políticas públicas cuando existen coincidencias con algunos movimientos sociales o para convocar a la movilización. Ante una diversidad de problemas el intelectual se alza como “portador de las exigencias de la razón, de la libertad, de la tolerancia, de la comprensión, del amor, de la piedad” (Bobbio, 1998: 48-49). Así, históricamente, los diversos movimientos sociales en el mundo han logrado que las comunidades de intelectuales afines hayan firmado desplegados o que ellos mismos los lideren.

También hacen públicas sus posiciones políticas donde, en algunas ocasiones, apoyan o rechazan abiertamente a un candidato o a un movimiento político. Apelan a la clase política y responden, por esta vía, a manifiestos contrarios a su forma de pensar —aunque a veces, por la premura de la publicación, no se incluyan todas las firmas que tenían que estar y genere reacciones de los excluidos—. También firman para debatir sobre temas de interés nacional propuestos desde organismos internacionales, donde se conjugan personalidades de la academia, cultura, política y sociedad civil.

En ese sentido, siempre es importante que se añadan las firmas de maestros, creadores e investigadores éminentes, así como profesores éminentes, doctores Honoris Causa (nacionales y extranjeros) o Premios Nacionales, y se inserten también en la discusión pública las instituciones educativas, con sus respectivas divisiones, institutos, centros de investigación, directores y coordinadores de diversas áreas y asociaciones. Es decir, se presentan como comunidades identificables con prestigio.

Los intelectuales emplean la fuerza de sus nombres para exponer los problemas con los cuales se sienten

identificados ya que “el intelectual tiene el deber de iluminar la opinión pública respecto a los peligros que amenazan la conservación de algunos bienes supremos, a los que la sociedad civil no puede renunciar, [es] el intelectual guardián de los valores supremos” (Bobbio, 1998: 51); firman para dar expresiones de alerta, definir una posición, hacer un llamado a la reflexión, manifestar una preocupación o porque consideran que es una obligación expresar su opinión. También se conforman en comunidades para mostrar el repudio ante acciones o iniciativas de ley enviadas a las instituciones, para demostrar cohesión en torno a la defensa de libertades alcanzadas o ante temas sumamente sensibles.

Bobbio (1989 y 1998) piensa que las comunidades de los intelectuales parecen adecuadas para intervenir en el debate sobre la opresión —las violaciones de los Derechos Humanos (libertad personal, libertad de pensamiento, de prensa o de religión)— a los que los hombres de cultura son particularmente sensibles porque saben que contribuyen a la democracia, que es un conjunto de reglas para solucionar los conflictos sin derramamiento de sangre.

Es posible que poco tiempo después de las publicaciones se hagan explícitas las resonancias con otros manifiestos firmados por iglesias y asociaciones religiosas; especialistas e investigadores; líderes y ministros religiosos; periodistas; representantes de organismo de Derechos Humanos y políticos; en suma, una comunidad intelectual contraria. Cuando los intelectuales firman pueden hacerlo como parte de una asociación o grupo. Normalmente abordan temas de ámbito nacional, aludiendo a la injusticia, en nombre del interés nacional y de la sociedad, para hacer llamados a diversos organismos; pero, sobre todo, firman para ejercer su derecho constitucional de petición y de réplica. Por todo lo anterior, cabe preguntarse si los intelectuales que firman desplegados en periódicos de circulación nacional pueden impulsar un discurso crítico que sea capaz de contrarrestar el discurso público dominante.

El capital simbólico de notoriedad externa (Bourdieu, 2009) de los intelectuales, obtenido a partir del trabajo cotidiano, particularmente en medios de comunicación, parece decir que, para que su discurso sea exitoso ante la sociedad, debe estar a contracorriente del discurso público dominante, pues

quien escribe generalmente publica, y quien publica ya no vive en un ámbito delimitado y protegido del exterior, es decir, en un espacio privado. Con todo, el concepto de intelectual con una importante presencia pública tiene aquí un significado enfático. Se trata de personas que consideran que su profesión consiste en tomar parte en los discursos públicos dominantes en la época, determinando incluso su temática y orientación. (Dahrendorf, 2009: 24)

Los intelectuales que firman manifiestos saben que el discurso es un fenómeno práctico, social y cultural (van Dijk, 2019) directamente vinculado a los temas impuestos en la agenda pública por otras élites —en principio, las políticas—, particularmente en problemas políticos o sociales, aunque en ocasiones buscan dar espacio a otros contenidos fuera de la agenda o bien modificar el ángulo de análisis.

Los manifiestos son un lugar idóneo para obtener un mejor lugar en la posición del discurso y saber quién

lo está proveyendo; por ello, se presume que ejercen un impacto en los conocimientos, actitudes e ideologías sociales al tener un espacio de expresión que puede posibilitar o impedir el cambio en una sociedad o, dicho de otra manera, contrarrestar el discurso público dominante. Su discurso pretende aportar un punto de vista diferente de los grandes problemas nacionales e internacionales y, generalmente, están apuntalados desde otros frentes, como los géneros periodísticos informativos y de opinión.

El reclamo de los intelectuales inorgánicos y la respuesta de la élite política ante la violencia político-sexual

Para la comprensión de los manifiestos se utilizó el método de análisis de contenido cualitativo construido a partir del ensayo *Las consideraciones sobre las convocatorias de los hombres de cultura a las autoridades políticas* (Bobbio, 1998) donde se revisó el título, los firmantes, los destinatarios, el ámbito, el tema y la finalidad. Además de ello, se clasificó en cuatro partes: diagnóstico de la situación, identificación del problema, propuesta de solución y advertencia.

Para la contextualización, se revisaron las reacciones publicadas en los géneros periodísticos de opinión (editoriales, artículos editoriales, columnas de opinión y caricaturas) en nueve periódicos de circulación nacional: *La Jornada*, *Reforma*, *El Universal*, *La Crónica de Hoy*, *El Heraldo de México*, *La Razón*, *El Financiero*, *Reporte Índigo* y *Milenio Diario* durante el año 2020.

Por primera vez en México, un gobierno de izquierda vio publicado un manifiesto firmado por intelectuales que

criticaban la gestión del presidente Andrés Manuel López Obrador (AMLO), casi 20 meses después de haber asumido el poder. El papel de los intelectuales en este contexto era un referente de la forma en que el poder ideológico se traduce en el saber. El poder ideológico es aquel que, a través del control de ciertas formas de saber, ejerce una cierta influencia sobre el comportamiento de los demás, incitando o persuadiendo a los diversos miembros de un grupo o de una sociedad para llevar a cabo una acción. Este poder se ejercita con la palabra y, en especial, a través de signos y símbolos, para intentar que se traduzca en un acto que socialice valores y normas para que los diferentes grupos sociales permanezcan unidos; así, el 15 de julio de 2020 se publicó el primer manifiesto de la gestión de AMLO en los siguientes términos (Tabla 1):

Tabla 1. Elementos generales del manifiesto *Contra la deriva autoritaria y por la defensa de la democracia*
Table 1. General elements of the manifesto Against authoritarian drift and for the defense of democracy

Firmantes	Destinatarios	Ámbito	Tema	Finalidad
Héctor Aguilar Camín, José Antonio Aguilar Rivera, María Baranda, Roger Bartra, Agustín Basave, Humberto Beck, Jorge G. Castañeda, Christopher Domínguez Michael, José Ramón Enríquez, Julio Frenk, Enrique Krauze, Antonio Lazcano Araujo, Soledad Loaeza, María Marván, Ángeles Mastretta, Jean Meyer, Beatriz Pagés, Ricardo Pascoe Pierce, Jesús Reyes Heróles, Rafael Rojas, Macario Schettino, Enrique Serna, Guillermo Scheridan, Consuelo Sáizar, Javier Sicilia, Fernanda Solórzano, Isabel Turrent, Francisco Valdés Ugalde, José Woldenberg y Gabriel Zaid.	Sin destinatario explícito	Nacional	Opresión	Evidenciar la urgencia de un cambio

Fuente: elaboración propia (*Reforma*, 15/07/2020). Source: own elaboration (*Reforma*, 15/07/2020).

Esta convocatoria es relevante porque se realiza a partir de sentidos intelectuales (Carrasco, 2019) de esta comunidad, entendidos como aquellos que se relacionan con su pensar, aquellas preocupaciones que van más allá del trabajo académico o personal para dar paso a preocupaciones colectivas y de interés social. Su intención ha sido buscar una discusión pública para contribuir a la reflexión sobre los asuntos que a todos

nos competen, pero que pocos pueden expresar en los medios de comunicación masivos y tuvo como finalidad evidenciar la urgencia de un cambio. Se podría afirmar que fue un manifiesto bien estructurado donde se expuso un diagnóstico de la situación, una identificación del problema, una propuesta de solución y, por último, una advertencia (Tabla 2).

Tabla 2. Análisis de contenido del manifiesto *Contra la deriva autoritaria y por la defensa de la democracia*
 Table 2. Content analysis of the manifesto Against authoritarian drift and for the defense of democracy

Diagnóstico de la situación	Identificación del problema	Propuesta de solución	Advertencia
1. Sobre el partido político Morena: a) Morena y sus aliados lograron que una minoría de votos se convirtiera en una mayoría de escaños en el Congreso. b) Se amplió el número de diputados de su grupo mediante la compra de representantes electos de otros partidos. c) La consecuencia ha sido la asfixia del pluralismo de la representación en aras de someter al Poder Legislativo a los dictados del Ejecutivo.	1. Pensamos que es imperativo corregir el rumbo y recuperar el pluralismo político y el equilibrio de poderes que caracterizan a la democracia constitucional.	1. La única manera de lograrlo es mediante una amplia alianza que, junto con los partidos de oposición, construya un bloque que, a través del voto popular, reestablezca el verdadero rostro de la pluralidad ciudadana en las elecciones parlamentarias de 2021.	1. Es necesario que esta alianza obtenga la mayoría para asegurar que la Cámara de Diputados recobre su papel como contrapeso constitucional al Poder Ejecutivo y obligar al gobierno a respetar la pluralidad democrática.
2. Sobre el presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador: Ha ido concentrando en sus manos el poder del gobierno en detrimento de los demás poderes del Estado y de los estados de la Federación. Ha destruido o deteriorado la administración pública y las instituciones constitucionales. Ha mantenido una actitud despreciativa no solo hacia las instituciones autónomas, sino también hacia las esferas científicas y culturales, así como, muy notoriamente, hacia el movimiento de las mujeres que luchan por la igualdad.			
3. Sobre el manejo de la pandemia de COVID-19: a) Se ha caracterizado por una política de austeridad suicida. b) Por rechazar un acuerdo nacional para reactivar la economía y salvar cientos de miles de empleos. c) Se ha utilizado para acelerar la demolición del Estado y el control del poder.			

Todos los textos de las tablas expuestas en el presente artículo han sido transcritos literalmente. Fuente: elaboración propia (*Reforma*, 15/07/2020). All the texts of the tables exposed in this article have been transcribed literally. Source: own elaboration (*Reforma*, 15/07/2020).

El sentido —en el entendido de ocuparse de “ideas, de reminiscencias del pasado, de definiciones del presente y de imágenes de posibles futuros” (Mills, 1972)— de esta publicación fue evidenciar la responsabilidad de asumirse como la conciencia de su circunstancia, capaces de generar un cambio en su entorno inmediato a corto y mediano plazo debido a la visión analítica, al

alcance de su interpretación de los hechos y a la profundidad su conocimiento de los temas que permean la circunstancia política. La respuesta desde la presidencia fue inmediata; por la noche, desde Jalisco, y de manera inusual ante circunstancias como esta, el presidente AMLO respondió con un mensaje en su cuenta de Twitter, titulado “Bendito coraje” (Tabla 3).

Tabla 3. Elementos generales de la respuesta del presidente Andrés Manuel López Obrador “Bendito coraje”
Table 3. General elements of the response of the president Andrés Manuel López Obrador “Blessed courage”

Firmantes	Destinatarios	Ámbito	Tema	Finalidad
Andrés Manuel López Obrador Presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos	Sin destinatario explícito	Nacional	Defensa	Contraréplica

Fuente: elaboración propia con información de la cuenta de Twitter @lopezobrador_ (15/07/2020).
 Source: own elaboration based on information from the Twitter account @lopezobrador_ (15/07/2020).

Actualmente las redes sociales mediáticas tienen la ventaja de la inmediatez, pero también de lo efímero. La publicación del presidente AMLO fue tan rápida como la circunstancia lo permitió, con la siguiente esquematización (Tabla 4):

Tabla 4. Análisis de contenido de la respuesta del presidente Andrés Manuel López Obrador “Bendito coraje”
Table 4. Content analysis of the response of the president Andrés Manuel López Obrador “Blessed courage”

Contextualización y antecedente	Observación	Confrontación	Advertencia
1. Celebro que escritores y periodistas que han defendido desde siempre el modelo neoliberal o neoporfirista se agrupen, se definan y dejen de lado la simulación para buscar restaurar el antiguo régimen, caracterizado por la antidemocracia, la corrupción y la desigualdad. 2. La historia nos enseña que cuando se pone en práctica un proceso de transformación, siempre se produce una reacción conservadora.	1. De modo que es absolutamente legítimo que exista una oposición al Gobierno que represento y a las acciones que estamos consumando.	1. Quizá lo único que pueda reprocharse a tan famosos personajes es su falta de honestidad política e intelectual, manifestada en el mismo contenido de su proclama. 2. Bastaría con preguntarles: ¿cómo contribuyeron a “los avances democráticos... para salir de un sistema autoritario y establecer la democracia” si casi todos ellos defendieron o guardaron silencio cómplice ante los fraudes electorales de la historia reciente del país? 3. Por otra parte, da pena ajena su argumento de que buscan construir una alianza con miras a las elecciones de 2021 para obtener la mayoría y “asegurar que la Cámara de Diputados recobre su papel como contrapeso constitucional al Poder Ejecutivo”. 4. ¿Qué acaso no se han enterado que está por llegar extraditado de España, Emilio Lozoya, exdirector de Pemex, quien al parecer presentará pruebas y explicará cómo se lograba el “contrapeso” que pretenden “recobrar” los abajo firmantes?	1. En fin, en 2021 el pueblo decidirá libremente sobre su destino. 2. Y de verdad no creo que la mayoría apoye el regreso al país de la corrupción, de los potentados, de los intelectuales orgánicos, de los privilegios, de la hipocresía, de la marginación, del clasismo y del racismo. 3. No cabe duda que vivimos tiempos interesantes. Sea por interés o por puro coraje, los conservadores que fingían ser liberales por fin se están quitando la máscara.

Fuente: elaboración propia con información de la cuenta de Twitter @lopezobrador_ (15/07/2020). Source: own elaboration based on information from the Twitter account @lopezobrador_ (15/07/2020).

Lo habitual en estas circunstancias, en otras partes del mundo, es que sean los intelectuales orgánicos quienes respondan con un contramaniesto, es decir, los cercanos al poder o que lo atiendan los responsables de comunicación social: nunca un presidente de la república. Este hecho evidenció, por un lado, la debilidad

de la fuerza intelectual en el poder y de la oficina de comunicación social de la presidencia; por el otro, un ánimo de control e inmediatez de réplica por parte del presidente que no dio respuesta a los temas planteados, particularmente hacia el movimiento de las mujeres que luchan por la igualdad.

Los intelectuales firmantes, ante este tema, fueron respaldados por un segundo manifiesto al siguiente día, con la intención de fortalecer la repercusión del mensaje enviado y para darle mayor notoriedad ante la fuerza de la respuesta del presidente, respondiendo ya desde el título del manifiesto (Tabla 5).

Tabla 5. Elementos generales del manifiesto *No, señor Presidente: usted es el que quiere regresar al Antiguo Régimen*

Table 5. General elements of the manifesto No, mister President: you are the one who wants to return to the Old Regime

Firmantes	Destinatarios	Ámbito	Tema	Finalidad
Óscar Constantino, Carlos Matienzo, Marco Levario, Tere Vale, Luis Antonio García, Audeliano Macario, Regina Freyman, Juan Francisco Torres Landa, Sergio Negreta Cárdenas, Nicolás Alvarado, Pedro Aguirre, Alejandra Escobar, Arno Burkholder, Leo García, Lázaro Ríos, Julián Andrade y Jorge Javier Romero.	Señor Presidente	Nacional	Opresión	Promover una alianza entre ciudadanos y partidos de oposición para competir en las elecciones 2021.

Fuente: elaboración propia (*Reforma*, 16/07/2020). Source: own elaboration (*Reforma*, 16/07/2020).

El sentido en este segundo grupo de intelectuales fue incidir en el establecimiento de la agenda pública y en la toma de decisiones, en la que el Poder Ejecutivo tenía ventaja, al proponer diferentes ángulos de análisis, establecer nexos entre datos aislados y relacionar

acontecimientos pasados con los más recientes para otorgarles perspectivas diferentes. Aquí la estructura del manifiesto cambió al tomar la pregunta lanzada por el Ejecutivo y responderla con argumentos y observaciones, para terminar con una advertencia (Tabla 6).

Tabla 6. Análisis de contenido del manifiesto *No, señor Presidente: usted es el que quiere regresar al Antiguo Régimen*

Table 6. Content analysis of the manifesto No, mister President: you are the one who wants to return to the Old Regime

Pregunta	Respuesta	Observación	Advertencia
1. Ante su pregunta sobre cómo contribuyeron los intelectuales y la sociedad civil a los avances democráticos, para salir de un sistema autoritario y establecer la democracia.	1. Hay que recordarle la fundación del IFE. 2. Los resultados electorales de 1997, con la primera legislatura federal opositora al Ejecutivo. 3. La llegada de un perredista a la Jefatura de Gobierno del entonces Distrito Federal, cargo que usted también desempeñó, a pesar de no cumplir con los requisitos legales de residencia. 3. No señor presidente: conservador es el que pretende suprimir los controles del poder y regresar al diseño constitucional a los tiempos de Echeverría y Díaz Ordaz. Conservadurismo es pretender la reinstauración de la presidencia imperial, que por decreto ordena desobedecer la Constitución y que, en su afán de reversa, no llevará al país a la época de su juventud, sino a una peor versión, más parecida a la Venezuela de Maduro que al México de López Portillo.	1. Lo sorprendente de su pregunta no radica en su condición absurda, sino en que causa el dilema de encontrar si la motiva el cinismo o un grave sesgo cognitivo que no le permite apreciar la realidad. 2. Sería sencillo encuadrar su discurso en la estrategia de propaganda de repetir mil veces una mentira, para que parezca verdad, pero resulta preocupante que insulte con tanta vulgaridad la inteligencia de los mexicanos y quiera vender la idea de que las reformas hechas en los últimos treinta años no mejoraron la calidad democrática, que esta era mejor en los tiempos del sistema caído de Manuel Bartlett o de los “fraudes patrióticos” del priísmo más impresentable. 3. En lo que sí podemos coincidir es en que hoy cayeron las máscaras, señor presidente: usted se confirmó como enemigo de la democracia, ya que no le bastó con etiquetar como adversarios a sus críticos, sino que, en la peor tradición autocrática, amagó con utilizar a indiciados como bocina de propaganda, al señalar como enemigos del Estado a quienes no opinan como usted.	1. Junto con Lincoln, hay que recordarle que no puede engañar a todas las personas todo el tiempo. Sus críticos siguen aquí y harán todo lo legalmente posible para que no regrese a México al Antiguo Régimen o algo peor que ello.

Fuente: elaboración propia (*Reforma*, 16/07/2020). Source: own elaboration (*Reforma*, 16/07/2020).

En este escenario comenzaron las reacciones en los medios de comunicación a partir de los géneros periodísticos informativos y de opinión. El caricaturista Hernández (*La Jornada*, 16/07/2020) hizo representaciones de Enrique Krauze, Héctor Aguilar Camín y Jorge G. Castañeda. Los editoriales también estuvieron presentes; Rayuela apuntaba que “coléricos por haber perdido las canonjías que disfrutaban como intelectuales orgánicos, se lanzan a degüello para recuperarlas” (*La Jornada*, 16/07/2020).

Federico Berrueto (*Milenio*, 17/07/2020) señalaba que “el grupo de intelectuales ha dado un paso muy positivo para el debate y la denuncia sobre la regresión autoritaria en curso. Su prestigio y espacio natural son las ideas, no las elecciones y mucho menos los partidos”. Gil Gamés (*Milenio*, 17/07/2020), por su parte, señalaba los epítetos con los que se refirió AMLO a ellos: neoliberales, neoporfiristas, cómplices del fraude electoral, deshonestos en política y en la vida intelectual y subrayaba que a eso el presidente le llamaba debatir y no difamar. Jairo Calixto Albarrán (*Milenio*, 17/07/2020) se refería a los intelectuales como “esa extraña tribu” con “ansia de militancia desde la intimidad de tu despacho opositor”.

El columnista Sergio Sarmiento (*Reforma*, 17/07/2020) reaccionaba a favor del debate democrático, poniendo el énfasis en el problema central que vive el país: “estamos viendo una creciente polarización política que se refleja en una intolerancia cada vez mayor. No es un fenómeno que se limite a México. Otros países están sufriendo la misma tendencia, que ha coincidido con el ascenso de los políticos populistas”.

La caricatura de El Fisgón titulada “Intelectuales ricos, ideas pobres” presentaba a Enrique Krauze con el logotipo del Partido Acción Nacional (PAN) y a Héctor Aguilar Camín con el del Partido Revolucionario Institucional (PRI), y Helguera caricaturizó a Krauze,

Camín y a Jorge G. Castañeda en “Protesta de intelectuales” (*La Jornada*, 17/07/2020).

Rafael Cardona (*La Crónica de Hoy*, 17/07/2020) señalaba que los intelectuales y los académicos incurrieron siempre en los mismos errores: confundían los deseos con las posibilidades; si de verdad se quería formar un bloque ciudadano organizado, la tarea era hacerlo, no enunciarlo ni anunciarlo; “abajo firmar” no era suficiente, se debía hacer política, organizar gente, movilizar, agitar, como lo hizo durante treinta años el actual presidente.

Diego Petersen Farah (*El Financiero*, 17/07/2020) detalla que con dos cartas arrancaba la carrera hacia el 2021, que apuntaba convertirse en la elección intermedia más intensa y trascendente de los últimos años, más aún que la de 1997, y que las epístolas no habían hecho sino adelantar el tono de lo que sería un largo año de descalificaciones, un año de disputa por la nación donde, paradójicamente, no se iban a discutir qué país se quería, sino qué país no se quería. Por su parte, Javier Solórzano Zinser (*La Razón*, 17/07/2020) subrayaba que varios de quienes firmaron distinguieron que el presidente, con la habilidad que lo caracteriza, supo trasladar el planteamiento académico —circunscrito a una forma de expresión que para nada es nueva en la democracia mexicana— a un espacio en el que se interpretaría como de oposición de tipo electoral.

Con este escenario, dos días después aparecieron en escena 28 intelectuales autodenominados de izquierda respaldando al presidente; contra todo discurso oficial, olvidaban que ahora eran ellos los nuevos intelectuales orgánicos. La tardía reacción y organización para publicar este contramaniesto demostró que el presidente no ha tenido una comunidad intelectual estructurada que lo defendiera; pero, al mismo tiempo, dejó en evidencia la conformación de esta nueva élite (Tabla 7).

Tabla 7. Elementos generales del manifiesto *En defensa de la democracia y contra las mentiras de ideólogos neoliberales*
Table 7. General elements of the manifesto In defense of democracy and against the lies of neoliberal ideologists

Firmantes	Destinatarios	Ámbito	Tema	Finalidad
Rafael Barjas Durán, Araceli Mondragón, Antonio Helguera, Armando Bartra, Blanca Montoya, Consuelo Sánchez, Enrique Dussel, Enrique Semo Calev, Elvira Concheiro, Felipe Ávila, Haydeé García Bravo, Héctor Díaz Polanco, Josefina Morales, John Saxe-Fernández, José Guadalupe, Gandarilla Salgado, Juan Manuel Contreras Colín, Katya Colmenares, Lucio Oliver, Magdalena Galindo, Carmen Galindo, Paco Ignacio Taibo II, Paloma Saiz, Pedro Miguel (Navegaciones), Teresa Castro Escudero, Víctor Flores Olea, Violeta Vázquez Rojas y Leticia Calderón Cheluis.	Sin destinatario explícito	Nacional	Apoyo	Respaldar al presidente

Fuente: elaboración propia (*La Jornada*, 17/07/ 2020). Source: own elaboration (*La Jornada*, 17/07/ 2020).

El discurso estuvo dirigido a una causa indiscutible como la defensa de la democracia y hacia los “ideólogos neoliberales”, uno de los conceptos clave de la administración federal con tintes de descalificación. El contramanifiesto también señalaba elementos

coincidentes con el publicado por el Ejecutivo, en tanto su objetivo era hacer énfasis en la confrontación, sin proponer soluciones. Es importante subrayar que para que una idea gane preeminencia debe ser expuesta colectivamente (Tabla 8).

Tabla 8. Análisis de contenido del manifiesto *En defensa de la democracia y contra las mentiras de ideólogos neoliberales*
 Table 8. Content analysis of the manifesto In defense of democracy and against the lies of neoliberal ideologists

Contextualización y antecedente	Observación	Confrontación	Advertencia
El 15 de julio de 2020, treinta personajes afines al viejo régimen (entre los que se cuentan escritores, académicos, periodistas y exfuncionarios) publicaron un desplegado titulado <i>Contra la deriva autoritaria y por la defensa de la democracia</i> .	La práctica de comprar representantes de otros partidos era común en el régimen neoliberal, pero no lo es en la Cuarta Transformación.	1. Quien acusa está obligado a probar y nada sostiene esta denuncia. 2. Ignorantes de la lucha parlamentaria. 3. Preferirían, por lo visto, las viejas, venales y deshonestas maniobras políticas para establecer hegemonías como la que se utilizó para establecer el peñista Pacto por México. 4. Estas acusaciones buscan presentar a López Obrador como un dictador y también faltan a la verdad.	Con todo hay que agradecerles haber mostrado, una vez más, que la lucha por la democracia es asunto que favorece a los trabajadores de la ciudad y el campo y no a las élites, por muy ilustradas que se crean. No nos engañan: la democracia es y seguirá siendo bandera de las izquierdas.

Fuente: elaboración propia (*La Jornada*, 17/07/2020). Source: own elaboration (*La Jornada*, 17/07/2020).

En este contramanifiesto tampoco hubo respuesta ante los problemas planteados en torno al tema de violencia político-sexual expuesta desde el primer momento. Para el fin de semana los mismos firmantes y otros articulistas publicaban su opinión en los medios de comunicación masivos afines a sus filiaciones políticas; así, Pedro Miguel (*La Jornada*, 18/07/2020) señalaba que los primeros firmantes eran un grupo reducido que emitía algunas calumnias manidas en contra de la Cuarta Transformación (4T) con intenciones nítidamente reaccionarias que en el fondo querían lo mismo que el frente Nacional Anti AMLO (FRENAAA), el naufragio de un proyecto de país. José Fernández Santillán (*La Crónica de Hoy*, 18/07/2020) apuntaba que AMLO hacía una extrapolación histórica arbitraria al interpretar la política mexicana del siglo XXI con la lucha entre liberales y conservadores del siglo XIX, que se creía la reencarnación de Benito Juárez y que, a quien no estaba con él, lo descalifica con el epíteto de conservador. Carlos Urdiales apuntaba que como el presidente “ama el debate y la confrontación, más si es electoral [...] bendijo la discrepancia y comenzó a repartir adjetivos y señalamientos a sus respetados malquerientes” (*La Razón*, 18/07/2020).

Carlos Elizondo Mayer-Serra (*Reforma*, 19/07/2020) escribía que había calificado como defensores del

corrupto régimen del pasado a los treinta intelectuales que firmaron un desplegado donde criticaban la centralización del poder, el mal manejo de la pandemia y la erosión institucional, pedían una alianza electoral para tener un país más plural y con contrapesos. David Gutiérrez Fuentes (*La Crónica de Hoy*, 19/07/2020) señalaba que la carta-desplegado fue promovida por el Consejo Coordinador Empresarial (CCE) en la que figuraban dos nombres caracterizados por actuar como caciques culturales y buenos negociantes con el Estado benefactor.

En respuesta, se publicó otro manifiesto que convocaba a una comunidad más grande de intelectuales, académicos y empresarios, principalmente, para respaldar a la defensa de la libertad de expresión (Tabla 9).

Tabla 9. Elementos generales del manifiesto *En defensa de la libertad de expresión*
Table 9. General elements of the manifesto In defense of freedom of expression

Firmantes	Destinatarios	Ámbito	Tema	Finalidad
Más de 650 firmantes. Responsables de la publicación: Roger Bartra y Francisco Valdés Ugalde.	Sin destinatario explícito	Nacional	Opresión	Defender la libertad de expresión

Fuente: elaboración propia (*El Universal*, 17/09/2020). Source: own elaboration (*El Universal*, 17/09/2020).

Esta vez, el sentido intelectual fue demostrar homogeneidad, ya que

se considera que, si los expertos no dicen nada es porque dan su consentimiento, y ese consenso nos da seguridad y nos lleva a incorporar las nuevas verdades

al sistema en que almacenamos el saber. En cambio, cuando los expertos discuten, nos volvemos escépticos respecto de la verdad enunciada. Esto quiere decir que no confiamos en los expertos individuales sino en comunidades de expertos autoerigidas. (Wallerstein, 2005: 179)

Tabla 10. Análisis de contenido del manifiesto *En defensa de la libertad de expresión*
Table 10. Content analysis of the manifesto In defense of freedom of expression

Contextualización y antecedente	Observación	Confrontación	Advertencia
La libertad de expresión está bajo asedio en México. Con ello, está amenazada la democracia.	El presidente López Obrador utiliza un discurso permanente de estigmatización contra los que él llama sus adversarios. Al hacerlo, agravia a la sociedad, degrada el lenguaje público y rebaja la tribuna presidencial de la que debería emanar un discurso tolerante.	El presidente profiere juicios y propala falsedades que siembran odio y división en la sociedad mexicana. Sus palabras son órdenes: tras ellas han llegado la censura, las sanciones administrativas y los amagos judiciales a los medios y publicaciones independientes que han criticado a su gobierno. Y la advertencia de que la opción para los críticos es callarse o dejar el país. El presidente ha despreciado la lucha de las mujeres y el feminismo , ha despreciado también el dolor de las víctimas por la violencia, ha ignorado los reclamos ambientalistas, ha lesionado presupuestalmente a los organismo autónomos, ha tratado de humillar al poder judicial, ha golpeado a las instituciones culturales, científicas y académicas, y ahora pretende socavar la libertad de expresión.	Recordemos, por último, que no se estigmatiza a personas físicas o morales desde el poder presidencial sin ponerlas en riesgo. No se alimenta el rencor desde esa tribuna sin que el odio llegue al río alguna vez. Esto tiene que parar.

Fuente: elaboración propia (*El Universal*, 17/09/2020). Source: own elaboration (*El Universal*, 17/09/2020).

Se reforzaba el discurso de la necesidad de atender una problemática desde la Presidencia de la República, en donde la percepción era que la lucha de las mujeres no era un tema prioritario en la agenda política (Tabla

10). Enrique Galván Ochoa (*La Jornada*, 21/09/2020) escribía que “la lista de los ‘650 intelectuales’ [...] forma parte de un listado mayor, solo que la mayoría de los convocados se negó a autorizar que fuera utilizado

su nombre. Recibieron por correo electrónico una invitación en la que no aparecía el nombre de todos los ‘abajofirmantes’ y a muchos les pareció sospechosa”.

Por su parte, José Blanco (*La Jornada*, 22/09/2020) consideraba que los firmantes “fueron oídos y atendidos profusamente durante largas décadas. Innegablemente. Es de ellos que han salido hacia las ondas hercianas calificativos e insultos de un color que nunca se ha permitido el Presidente”. Y Abraham Nuncio (*La Jornada*, 24/09/2020) señalaba que “quienes descerrajaron el aplauso más franco y estruendoso con el desplegado de los 650 intelectuales (menos sus bajas) fueron los cinco ex presidentes rumbo a un posible juicio por los daños que cometieron contra la nación”.

Mientras tanto, en respuesta al manifiesto anterior, se anunciaba un nuevo texto. La convocatoria se realizó a través de la cuenta de Twitter de Rafael Barajas @fisgonmonero por medio de un formulario de Google en donde “un grupo de ciudadanos promovió este posicionamiento que obtuvo una respuesta inesperadamente amplia. Nuestro documento fue abierto a firmas a las 14:00 horas”. Hablamos de una disparidad en las formas, en los recursos y en el sentido original de la firma de manifiestos, reservados a los hombres de cultura. Ahora se abría una convocatoria ciudadana. Nada más alejado de su origen y propósito (Tabla 11).

Tabla 11. Elementos generales del manifiesto *Por la libertad, contra los privatizadores de la palabra*

Table 11. General elements of the manifesto For freedom, against the privatizers of the word

Firmantes	Destinatarios	Ámbito	Tema	Finalidad
Más de 28 mil ciudadanos. Responsable de la publicación: Rafael Barajas (El Fisgón).	Sin destinatario explícito	Nacional	Apoyo	Respaldar al presidente

Fuente: elaboración propia (*La Jornada*, 20/09/2020). Source: own elaboration (*La Jornada*, 20/09/2020).

Este contramanifiesto tuvo como propósito demostrar un número descomunal de firmas de “gente común”, en contraposición con el desplegado con 650

adherencias. A continuación, se exponen las partes más representativas del texto (Tabla 12):

Tabla 12. Análisis de contenido del manifiesto *Por la libertad, contra los privatizadores de la palabra*

Table 12. Content analysis of the manifesto For freedom, against the privatizers of the word

Contextualización y antecedente	Observación	Confrontación	Advertencia
El jueves 17 de septiembre un grupo de 650 exfuncionarios, empresarios, comentaristas, artistas, científicos e investigadores, divulgaron un documento titulado <i>En defensa de la libertad de expresión</i> , en el que sostienen que esta se encuentra “bajo asedio” en nuestro país y que con ello “está amenazada la democracia” [...]. Los firmantes aprovechan la oportunidad para denostar al jefe de Estado porque, según ellos, “ha despreciado la lucha de las mujeres y el feminismo”.	La amplia y libre difusión que ha alcanzado el texto de marras niega de manera contundente su principal aserto: que la libertad de expresión está “bajo asedio”. En los más de 21 meses transcurridos desde el 1 de diciembre de 2018 nadie ha sido presionado al silencio por el Ejecutivo Federal, ningún informador u opinador ha sido hostigado, despedido, detenido, procesado, torturado, desaparecido o asesinado por consigna de la Presidencia y el debate público está más vivo y vibrante que nunca en la historia moderna del país.	Quienes por décadas endilgaron adjetivos infamantes, despreciaron las luchas del pueblo, hicieron campañas de odio y descrédito en contra de los opositores —fueran candidatos presidenciales, campesinos en lucha, víctimas de la violencia o maestros en resistencia—, quienes ensalzaron hasta la ignominia a gobernantes corruptos y criminales, hoy temen que “el odio llegue al río”; una vez más exhiben su elitismo y su desconocimiento del pueblo de México y de su civilidad profunda.	Su abusivo monopolio de la opinión pública ya terminó y no volverá nunca.

Fuente: elaboración propia (*La Jornada*, 20/09/2020). Source: own elaboration (*La Jornada*, 20/09/2020).

En este contramanifiesto se aludía a que la lucha de las mujeres es solo una oportunidad para denostar, pero no hubo argumentos que sostuvieran lo contrario. Hugo Aboites (*La Jornada*, 26/09/2020) sostenía que “el objetivo real del alarmista desplegado no es AMLO, son las comunidades y sus territorios [...]. Así, mientras haya un muy dispuesto grupo de 648 (dos ya se deslindaron), profesores universitarios, científicos, intelectuales, seguirán los gritos de alarma. Aunque a otros 28 mil o puestos firmantes no les hagan el menor caso”.

En este contexto, la intención fue tener una mayoría abrumadora de firmantes bajo la idea de impedir superar los números. No se discutió un tema tan relevante, como la lucha de las mujeres en México, como

se intentó desde un comienzo. La única posibilidad de contrarrestar esta omisión en el discurso, sin distorsionar el sentido original de los manifiestos, era que los intelectuales firmantes siguieran insistiendo en resaltar el tema en la discusión pública a partir de su capital simbólico de notoriedad externa (Bourdieu, 2009).

Camp (1988) aseguraba que los intelectuales usan sus habilidades para ayudar a los políticos en su ascenso político y aumentar el prestigio de su camarilla; pero, a cambio, demandan beneficios políticos para ellos mismos, dan la apariencia de un equipo homogéneo, leal al presidente en turno; en realidad, es una comunidad de individuos que luchan por el poder. Su conocimiento y su capital simbólico se convierte en producto de cambio con el poder.

Conclusiones

La revisión de los documentos revela varios aspectos destacados en torno a los temas a debatir y los sujetos involucrados en la actual coyuntura política de México. Primero, los resultados mostraron, por parte de la comunidad intelectual, que el tema fue planteado en tres ocasiones en términos de una actitud de desprecio hacia el movimiento de las mujeres que luchan por la igualdad, por parte del presidente; que se ha colocado el tema en el mismo nivel que el dolor de las víctimas por la violencia, los reclamos ambientalistas, la baja asignación a organismos autónomos o la libertad de expresión, entre otros.

Segundo, en cuanto a los desplegados por parte de quienes defienden las posiciones del presidente se observó que lo relativo a género no son objeto de su tratamiento; por lo tanto, se asume, por omisión, que es un tema del mismo nivel que otros.

Tercero, que las acciones del presidente y del gobierno que él encabeza han despertado fuertes críticas en los medios no sólo por parte de los políticos sino de intelectuales y académicos, con la diferencia de que éstos últimos parecen haber tomado el liderazgo ante la virtual ausencia de personajes y propuestas claras de los políticos.

Cuarto, que el presidente se encuentra prácticamente solo en su tarea de convencimiento en cuanto a la exposición de ideas, en el ofrecimiento de argumentos que expliquen y sostengan sus medidas. A diferencia de otros momentos, el jefe del ejecutivo no tiene intelectuales propios, capaces de enfrentar las críticas y sostener un debate de ideas; ante esta carencia, ha sido él quien ha tenido que salir una y otra vez a defender su programa y lejos de hacerlo con ideas, ha mantenido

las descalificaciones y las agresiones, precisamente una de las críticas que los intelectuales le han formulado.

Quinto, que los temas expuestos por unos y otros han sido eminentemente políticos, de defensa de las libertades, los riesgos de la intolerancia y el cada vez más temido regreso a formas autoritarias aparentemente superadas con el avance democrático.

En función de la muestra discursiva analizada, se plantea que la violencia político-sexual está invisible y normalizada para el presidente. Es relevante discutir la violencia de género, en sus diferentes tipos, política, sexual, física y psicológica -porque se ha incrementado peligrosamente en los últimos años- ya que no es un tema central en la discusión, apenas propuesto por los intelectuales; pero, por completo ausente en los discursos oficiales. Se vuelve imperativo proponer alternativas de solución para que, desde las esferas de las comunidades de intelectuales, así como desde el Estado y los gobiernos, este gran problema sea atendido.

Bibliografía

- Bobbio, N. (1998). *La duda y la elección: intelectual y poder en la sociedad contemporánea*. México DF., Paidós.
- _____. (1989). *El futuro de la democracia*. México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2009). *Homo Academicus*. México DF., Siglo XXI.
- Camp, R. (1988). *Los intelectuales y el Estado en el siglo XX*. México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, G. (2019). “Intelectuales académicos en México. Dos sentidos de interpretación”. En Peña Ramírez, J. (coord.). *Alas de libertad en la investigación educativa multidisciplinaria*. México DF., Universidad Nacional Autónoma de México y Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Collins, R. (2004). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona, Hacer Editorial.
- Dahrendorf, R. (2009). *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación autoritaria*. Madrid, Trotta.
- de Marinis, P. (2017). “Acerca de la comunidad y su (¿presunto?) renacer”. *Cuadernos de Teoría Social* 3(6): 49-67.
- Kiewit, L. y Barrantes, A. (2018). “Comunidades Epistémicas: una apuesta inter y transdisciplinaria en la Universidad Nacional, Costa Rica”. *ClimaCom- Inter/Transdisciplinaridade* 5(13).
- Mills, W. (1972). “La responsabilidad política de los intelectuales”. En Careaga, G. (comp.). *Los intelectuales y el poder*. México DF., SEP-Setentas.
- Real Academia Española (RAE) (2020). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española.
- Segato, R. (2003). “Las estructuras mentales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia”. *Serie Antropológica* 334. Brasilia. En http://www.esuelamagistratura.gov.ar/images/uploads/estructura_vg-rita_segato.pdf (consultado 03/06/2021).
- van Dijk, T. (2019). “El discurso como interacción en la sociedad”. En van Dijk, T. (comp.). *El discurso como interacción social*. Barcelona, Gedisa.
- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, Gedisa.
- Winock, M. (2010). *El siglo de los intelectuales*. Barcelona, Edhasa.

Fuentes periodísticas

- La Jornada* (2020).
- Reforma* (2020).
- El Universal* (2020).
- La Crónica de Hoy* (2020).
- El Heraldo de México* (2020).
- La Razón* (2020).
- El Financiero* (2020).
- Reporte Índigo* (2020).
- Milenio Diario* (2020).



Reseña

Kallis, Giorgos; Paulson, Susan; D'Alisa, Giacomo y Demaría, Federico.
(2020). *The Case for Degrowth*. Cambridge y Medford, Polity Press.

por Gabriela Cabaña Alvear

Gabriela Cabaña Alvear

London School of Economics and Political Science, Castro, Chile

ORCID 0000-0002-1661-6892, g.r.cabana-alvear@lse.ac.uk

Recibido: 02/09/20 · Aceptado: 20/12/20 · Publicado: 23/12/21

The Case for Degrowth, de Giorgos Kallis, Susan Paulson, Giacomo D'Alisa y Federico Demaría (2020) ofrece una excelente introducción al enfoque del decrecimiento para quienes no tengan una familiaridad con esta aproximación. Escrito a cuatro voces y desde una perspectiva interdisciplinaria, es un libro bastante corto, sin exceso de referencias bibliográficas y orientado abiertamente al convencimiento de una lectura respecto a la factibilidad y necesidad urgente de un proyecto de transformación decrecentista. A la vez, se encarga directa y sucintamente de los contrargumentos más tradicionales y repetidos en los foros académicos y no tan académicos. Los cuatro autores llevan ya más de una década involucrados en el debate decrecentista europeo: Kallis, D'Alisa y Demaría desde la ecología política y la economía ecológica, y Paulson desde la antropología, con un amplio trabajo en Latinoamérica. Como ellas y ellos mismos han contado, *The Case for Degrowth* condensa años de conversación y encuentros que han levantado al decrecimiento como una agenda de investigación y una forma de activismo.

El primer capítulo introduce los conceptos clave que se usarán a lo largo del libro, recogiendo las distintas especialidades de sus autoras y autores: desde críticas de la economía ecológica al estudio de los comunes y las dimensiones socioculturales del crecimiento como paradigma civilizatorio. Luego de recorrer velozmente la historia de los orígenes del concepto decrecimiento/

degrowth/decroissance el énfasis se pone en situarlo y conectarlo con otras tradiciones y diagnósticos críticos al paradigma del crecimiento ilimitado, como son el Swaraj o el Buen Vivir, dando base para pensar otros arreglos civilizatorios.

El capítulo siguiente, “Sacrifices of growth”, sintetiza los principales problemas de nuestra actual sociedad centrada en el crecimiento económico. Usando el lenguaje del sacrificio y cómo este se encuentra al corazón de las fronteras extractivas que han impulsado el crecimiento en el mundo en el último medio siglo, los autores articulan una crítica profunda al crecimiento no solo como indicador económico, sino como proyecto cultural y forma de dominación política.

Ya el tercer capítulo, “Making changes on the ground”, abarca lo que suele ser señalado como el talón de aquiles del decrecimiento: cómo avanzar en construir otra forma de sociedad, otro sentido común. Su argumento equilibra el reconocimiento de lo titánico de la tarea con el convencimiento de que otro mundo es, efectivamente, posible. Desplegando la idea de “posibilidades coevolucionarias” buscan salir del típico dilema de preeminencia: ¿qué cambiar primero: las prácticas culturales individuales y colectivas, o las instituciones y sus reglas? Para ello, muestran mediante ejemplos concretos que no es necesario elegir, y que muchas de estas transformaciones ya están sucediendo.

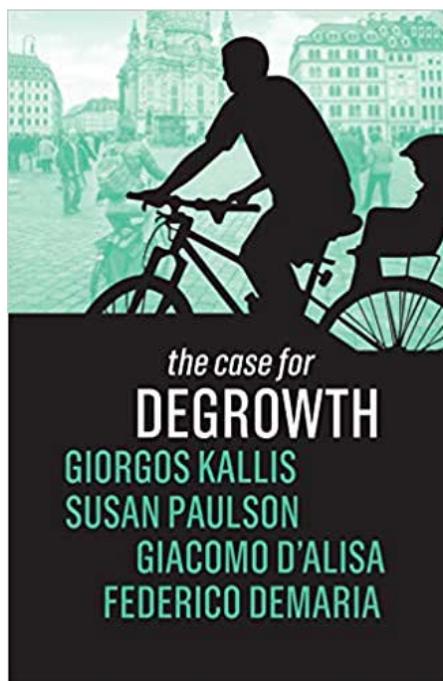
El capítulo cuatro es probablemente el que más demuestra la comprensión de los autores de la economía política del decrecimiento. Se centra en describir la necesidad de implementar cinco cambios profundos: un “Green New Deal” sin crecimiento; los “básicos universales”; políticas para recuperar aquello que gestionamos y nutrimos en comunidad (en inglés los commons); reducción de las horas de trabajo y financiamiento sustentable para estas cuatro medidas. En la argumentación, reconocen que tales aristas están construidas con países de la OCDE en mente, y que no tiene ninguna pretensión de universalidad. El comentario es bienvenido —sobre todo porque las medidas aplicadas en todo contexto a rajatabla constituyen una de las debilidades del paradigma crecimiento-céntrico. Sin embargo, hubiese sido interesante apelar también al público no-OCDE, que es la gran mayoría a nivel global, y que ha mostrado sumo interés en las ideas del decrecimiento. Aún no existe un paquete de medidas tan articulado como este para otras realidades fuera del club de los países ricos.

De todos modos, vale la pena destacar que las medidas se salen de las sugerencias típicamente hechas para tener un estilo de vida “sustentable” —concepto que sigue siendo el canon en la literatura preocupada por los incentivos y consecuencias perversas del crecimiento desbocado— como son los llamados a elegir las opciones verdes dentro de las experiencias de consumo ya existentes. A su vez, la preocupación por abordar la difícil pregunta “¿y cómo pagaremos por todo esto?”

demuestra la seriedad de la propuesta de los autores y autoras. No tienen timidez para criticar la enorme desigualdad de riqueza y proponer medidas radicales de redistribución para poner el dinero al servicio de la necesaria transformación social-ecológica.

Kallis, Giorgos; Paulson, Susan; D’Alisa, Giacomo y Demaría, Federico. (2020). *The Case for Degrowth*. Cambridge y Medford, Polity Press.

Finalmente, el libro cierra con lo que ha sido el principal tópico de discusión en los recientes foros sobre decrecimiento: cómo construir alianzas para estas transformaciones. Nuevamente se reconoce, con humildad, que el concepto del decrecimiento está lejos de tener una base popular relevante. Sin embargo, los autores observan una oportunidad no solo en los recientes movimientos por el clima (de mayor envergadura en países de la OCDE) sino en el ciclo de protestas inaugurado en Latinoamérica y Chile en octubre de 2019. Sin ser decrecentistas, señala el argumento, estos fenómenos se relacionan con el desgaste de una economía política basada en el extractivismo y el fin de una era de crecimiento que dependía del alto precio de las *commodities* en los mercados globales. Reconoce también que el decrecimiento tiene mucho que aprender de los sentidos comunes de las personas en países más pobres, aliándose explícitamente con una perspectiva decolonial de mutuo aprendizaje y colaboración. La pregunta que queda abierta entonces es de qué manera esta interpretación dialoga con una lectura de las movilizaciones en curso como una demanda por mayor



Kallis, Giorgos; Paulson, Susan; D’Alisa, Giacomo y Demaría, Federico. (2020). *The Case for Degrowth*. Cambridge y Medford, Polity Press.

inclusión y repartición igualitaria de los beneficios del actual modelo de desarrollo. El capítulo cierra con un reconocimiento de los límites y desafíos de esta aún joven escuela de pensamiento, junto con un llamado a la acción desde donde sea que estemos. El apéndice de “preguntas frecuentes” agrega solidez al camino recorrido y se hace cargo de los argumentos procrecimiento más frecuentes, sobre todo aquellos que insisten en el tecno-optimismo, y entrega datos duros para desmitificar ideas como que la economía se va “desmaterializando” en los países más ricos.

The Case for Degrowth llega en un momento especialmente relevante para el movimiento decrecentista: en el último par de años contamos con la publicación de al menos cinco libros orientados a cuajar un debate que lleva poco más de una década, aumentando así su alcance e intensidad. A pesar de que sigue siendo un concepto marginal y mayoritariamente limitado a la literatura académica y activista angloparlante, este libro entrega buenos argumentos para tomar el concepto en serio e insistir en él en nuestro trabajo como académicas pero también como personas de a pie, interesadas en evitar un colapso aún mayor en los sistemas que sostienen la vida en el planeta. Será de especial interés para quienes tengan experiencia en enfoques inter y transdisciplinarios, como la ecología política y el Buen Vivir. No obstante estas fortalezas, el libro y sus objetivos se podrían haber beneficiado de considerar otras tradiciones críticas al paradigma del crecimiento infinito, que fueron en su momento también críticas a la propuesta del Club de Roma de los límites al crecimiento. Ideas como ecodesarrollo (Estenssoro, 2015) y desarrollo a escala humana (Max-Neef *et al.*, 2006), por ejemplo, plantearon los dilemas y sacrificios desarrollados en nombre del crecimiento de forma temprana, desde una perspectiva latinoamericana consciente de su posición geopolítica.

Para quienes estén más familiarizados con la literatura que trata sobre el decrecimiento, *The Case for Degrowth* será un buen manual de referencia a la hora de situar el concepto en sus desafíos prácticos, ya no solo como un ejercicio teórico o una crítica al paradigma del crecimiento infinito. Articula con claridad los pasos prácticos y sus obstáculos políticos, desdibujando la línea entre academia y activismo de una manera productiva. El libro, junto a los otros de la camada más reciente de esta tradición, podrían marcar la mayoría de edad del decrecimiento y darle un lugar a los sentidos comunes colectivos.

Para quienes habitamos e investigamos en el Sur Global, el libro ofrece un mapeo útil y actualizado de lo que significa tener una aproximación holística al estudio de la crisis ecológica. Por ejemplo, los autores parten desde los datos sobre huella material —tema más bien técnico— pero también se hacen cargo de las barreras psicológicas y culturales del “vivir sin contradicciones” que muchas veces se toma el activismo ecologista y puede dejar de lado las propuestas de cambio más estructurales. Sin evadir los cuestionamientos y debilidades del concepto, el argumento del libro ofrece un camino a recorrer, no una panacea.

Kallis, Paulson, D’Alisa y Demaría logran en *The Case for Degrowth* poner el peso de la prueba en quienes defienden la vuelta a la “normalidad” post-pandemia, insistiendo en que continuar con nuestras ideas de crecimiento infinito es insistir en una trayectoria que ha traído daños profundos e irreparables. Queda pendiente para quienes estamos pensando y viviendo fuera del Norte Global si los caminos investigativos y argumentativos recorridos en este libro llevan a conclusiones similares, y explorar si el decrecimiento tiene potencial como suelo común para nutrir más diálogos globales.

Bibliografía

- Estenssoro, F. (2015). “El ecodesarrollo como concepto precursor del desarrollo sustentable y su influencia en América Latina”. *Universum* 30(1): 81-99. DOI <https://doi.org/10.4067/S0718-23762015000100006>
- Max-Neef, MA., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (2006). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona, Icaria.