

AÑO 9 - N° XVI - 29/06/2021

MUNDOS EN MOVIMIENTO Y FUERZAS INSTITUYENTES EN IBEROAMÉRICA

ISSN: 2341-0485

 **IBEROAMÉRICA
SOCIAL**



IBEROAMÉRICA SOCIAL

RESPONSABLE EDITORIAL

Jose María Barroso Tristán [Universidad Loyola, Sevilla, España]

COORDINADOR DOSSIER

Carlos Benítez Trinidad [Universidad Santiago de Compostela, Santiago, España]

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Benítez Trinidad [Universidad Santiago de Compostela, Santiago, España], Marx Jose Gómez Liendo [Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, Venezuela], Larissa Mehl [Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza Argentina], Raúl Anthony Olmedo Neri [Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México], Ludmila Pereira de Almeida [Universidade Federal de Goiás, Brasil], Laura Sampietro [Independiente]

COLUMNISTAS

Francisca Fernández Droguett [Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile], Jaime Araujo-Frias [Barro Pensativo CEIHCS, Arequipa, Perú], Yordanna Lara Pereira Rêgo [Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil], José Fernando Valencia Grajales [Universidad Autónoma Latinoamericana Medellín, Medellín, Colombia], Alfonso Insuasty Rodríguez, [Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia], Claudia I. Alavez García [Colectivo Latinoafricano, Haití]

COMITÉ CIENTÍFICO

Andrés Kogan Valderrama [Independiente], Elaine Tavares [Universidade Federal de Santa Catarina, Florianopolis, Brasil], Felipe de Oliveira Jacinto [Independiente], Alvaro Luis Adriazola Uribe [Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil], Andrea Paola Cantarelli [Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina], Pedro Miguel Omar Svriz Wucherer [Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España], Roxana Abigail Montejano Villaseñor [Universidad Autónoma de Aguascaliente, Aguascalientes, México], Aimee Zambrano [Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela], Claudia Cecilia Flores Perez [Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México], Helena Katherina Nogales [Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, Venezuela], Martha Soriano [Independiente]

COLABORADORES

Logo: Fabiana Pedalino

Maquetación: Bruna Santiago

Portada: Francisca Fernández Droguett

Web: Larissa Mehl, Ludmila Pereira de Almeida

Revisión de estilo: Claudia Leclerc

Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales XVI.

Editada por la Asociación Reconocer, Sevilla, España.

ISSN: 2341-0485.

<https://iberoamericasocial.com>

Índice

Introducción

- Revueltas instituyentes en Chile y en toda América Latina** 5
Andrés Kogan Valderrama [Observatorio Plurinacional de Aguas, Santiago, Chile]

Columnas

- Pensar lo instituyente desde lo destituyente y lo constituyente: reflexiones en el marco de la revuelta de octubre del 2019 en Chile** 8
Francisca Fernández Droguett [Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile]
- Pensar es protestar: elogio de las movilizaciones populares** 14
Jaime Araujo-Frias [Barro Pensativo, Centro de Estudios e Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Arequipa, Perú]
- A gente «combinamos» de não morrer?** 18
Yordanna Lara Pereira Rêgo [Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil]
- Colombia al límite: Un grito social por cambios** 25
José Fernando Valencia Grajales [Universidad Autónoma Latinoamericana Medellín, Medellín, Colombia] y Alfonso Insuasty Rodríguez [Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia]
- Un esfuerzo más latinoamericanx para imaginar la Patria Grande** 31
Claudia I. Alavez Garcia [Colectivo Latinoafricano, Haití]

Dossier

- Poder Constituyente e Impunidad** 34
Lorena Ardito Aldana [Universidad de Chile, Santiago, Chile]

Reterritorialização como um dos fatores relevantes para políticas públicas culturais de base comunitária em Blumenau 60
Emanuella Scoz [Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil] e Albio Fabian Melchioro [Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, Brasil]

Habitar el margen: identidades colectivas de jóvenes de barrios populares en América Latina 88
Ybelice Briceño Linares [Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador]

Artículos libres

Del Realismo Capitalista al Trap Socialismo: la Estética del Perreo Combativo 109
Ignacio González Piedra [Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica]

La puja entre narrativas y contra-narrativas en torno a los feminismos modernos. Un estudio sobre las tácticas de silenciamiento y estrategias para superarlas 128
Luciana Wechselblatt [Graduate Institute of International and Development Studies, Ginebra, Suiza y Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina]

Miscelánea

Reflexión in memoriam de Juan José Bautista 149
Marx José Gómez Liendo [Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, Venezuela]

Call for papers 152

REVUELTAS INSTITUYENTES EN CHILE Y EN TODA AMÉRICA LATINA

Nos encontramos en un momento actual muy interesante y desafiante en América Latina, marcado en estos últimos años por importantes revueltas populares, las cuales han estado presentes incluso en tres de los países más de derecha de la región en los últimos 30 años, como son los casos de Chile, Perú y Colombia.

Planteo esto por la importancia de esas revueltas en esos tres países para la región, ya que buscan la superación de décadas marcadas por la imposición de manera criminal de políticas neoliberales, de parte del pinochetismo, fujimorismo y uribismo respectivamente, quienes han negado la posibilidad de pensar alternativas distintas a las dictadas por Estados Unidos y organismos internacionales coloniales como el Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Fondo Interamericano de Desarrollo.

No es casualidad por tanto, que Chile, Perú y Colombia hayan estado bastante al margen de los procesos políticos que ocurrieron en la región, desde la década de los 2000, en donde se cuestionó masiva y fuertemente el llamado Consenso de Washington de la década de los 90 y el supuesto fin de la historia de Francis Fukuyama, lo que abrió un nuevo ciclo de movilizaciones contra las políticas privatizadoras, que pusieron al mercado como el centro de la vida.

De ahí la importancia del rol que jugaron los movimientos sociales en países como Venezuela, Argentina, Bolivia, Ecuador, Paraguay y Uruguay, desde esa década, para abrir nuevos espacios democráticos, la aparición de nuevos gobiernos de izquierda y/o progresistas, nuevos organismos de integración regional (UNASUR, ALBA, CELAC) y procesos constituyentes incluso en algunos casos, lo que derivó en una amplia politización de la sociedad en general.

Las demandas en aquellos países de sectores organizados provenientes del mundo sindical, ambiental, indígena estudiantil y feminista, lograron un nivel de articulación y de interseccionalidad alto, lo que se tradujo en generar condiciones para llevar a la discusión pública nue-

vas gramáticas, horizontes y sentidos políticos, como lo son la Plurinacionalidad, los Derechos de la Naturaleza, la Soberanía Alimentaria, el Matrimonio Igualitario, la Identidad de Género, el Aborto legal, libre, seguro y gratuito, el Buen Vivir, el Vivir Bien, y tantas otras que siguen siendo una bandera de lucha por los movimientos sociales.

Se podrá decir que en Chile, Perú y Colombia, hubo también importantes movilizaciones populares durante los últimos 20 años, de parte de los mismos sectores críticos, y existieron ciertos avances a nivel legal, lo que es cierto, pero institucionalmente se profundizaron las políticas monetaristas y se mantuvo una relación con Estados Unidos completamente funcional a sus intereses geopolíticos imperiales.

No es coincidencia por tanto, que esos tres países sean los más aliados a la OEA y que sus gobiernos hayan formado desde el año 2011 la llamada Alianza del Pacífico, junto al México de derecha del PRI, como contraposición a los organismos regionales, impulsados por los gobiernos progresistas de la región, los cuales buscaban generar un contrapeso a las políticas desde Washington.

Sin embargo, el escenario político ha cambiado mucho en los últimos años, no solo en aquellos tres países, en términos de una mayor politización, sino también en aquellos otros en donde se abrieron nuevas aperturas democráticas desde los 2000 en adelante, lo que ha hecho que se vuelva más confuso de interpretar políticamente, ya que han habido tanto avances como retrocesos, dependiendo donde.

La llegada de un empresario como Mauricio Macri a la presidencia de Argentina, la llegada de la ultra derecha negacionista en Brasil con Jair Bolsonaro, la llegada de un banquero como Guillermo Lazo a Ecuador y el mismo golpe de Estado en Bolivia de parte de los sectores más racistas del país, no solo hay que verlo como un triunfo de grupos fanáticos que no les interesa en lo más mínimo democratizar la región, sino una alerta a los mismos gobiernos progresistas, los cuales dejaron de lado las grandes demandas de los movimientos sociales, por intermedio de prácticas extractivistas, partidocráticas, caudillistas, autoritarias y clientelares.

Visto este complejo contexto en la región, me parece que el caso de Chile nos da nuevas esperanzas de poder hacer importantes transformaciones y generar alternativas políticas desde los pueblos, sin caer en las contradicciones, errores y horrores de las izquierdas y/o progresismos en la región de las últimas dos décadas, marcadas por lógicas estadocéntricas, que han terminado por cerrar más que abrir nuevos espacios democráticos.

El llamado Estallido Social de octubre del año 2019 en Chile, marcó un antes y un después en aquel país, ya que fue no solo un cuestionamiento a la institucionalidad más neoliberal de América Latina y del mundo capaz de transformar el agua en un bien económico, sino de impulsar un proceso destituyente de todas las estructuras creadas en dictadura y perfeccionadas

a la vuelta de la democracia.

De ahí que haya sido el inicio de un nuevo inédito momento histórico, en donde la articulación entre distintos movimientos sociales (mapuche, socioambiental, trabajadores, pobladores, feminista, diversidad sexual, diversidad mental), convergieron en una lucha común, no solo para cambiar la constitución de Pinochet de 1980, sino para acabar con la bancarización de la sociedad y privatización de todos los ámbitos de la vida existentes (educación, salud, pensiones, vivienda, bienes comunes).

Por eso la importancia de consignas políticas como «No son 30 pesos son 30 años», «Hasta que la dignidad se haga costumbre», «El neoliberalismo nació en Chile y morirá en Chile» o «No es sequía es saqueo», lo que llevó a rebautizar popularmente la ex Plaza Italia a la Plaza de la Dignidad, y a iniciar también un proceso de desmonumentalización, en donde las grandes figuras históricas militares y políticas de las elites, fueron literalmente derrumbadas.

El amplio triunfo del plebiscito del año 2020 por una nueva constitución, con más del 80% de los votos, y la elección de constituyentes en Chile el pasado mes de abril de carácter paritaria y con representantes de pueblos indígenas, en donde muchas y muchos independientes, provenientes de movimientos sociales y de la misma revuelta de octubre, fueron elegidas y elegidos, no solo significa la decadencia de los partidos políticos tradicionales, sino la continuación de un proceso político sin vuelta atrás.

El desafío por tanto es profundizar ese proceso y mantener la articulación entre movimientos sociales, con y más allá de la nueva convención constituyente, la cual comenzará a funcionar próximamente, para redactar así la nueva constitución, que regirá seguramente en Chile para las próximas décadas.

Ante esto, el nacimiento de la Vocería de los Pueblos, que agrupa a 34 constituyentes en Chile, quienes acaban de lanzar una declaración, respaldada por más de 500 organizaciones sociales de base en el país, que pone ciertas condiciones mínimas en Derechos Humanos para el funcionamiento de la convención constituyente (libertad a los presos políticos, verdad y justicia, reparación, desmilitarización de Wallmapu, fin a la expulsiones de migrantes, soberanía popular), es un buen augurio de que el proceso va por buen camino y puede servir para otras experiencias latinoamericanas, que busquen retomar procesos de transformación o comenzar en la búsqueda de construcción de buenos vivires.

Andrés Kogan Valderrama

Observatorio Plurinacional de Aguas, Santiago, Chile

COLUMNA DE OPINIÓN

PENSAR LO INSTITUYENTE DESDE LO DESTITUYENTE Y LO CONSTITUYENTE: REFLEXIONES EN EL MARCO DE LA REVUELTA DE OCTUBRE DEL 2019 EN CHILE

Francisca Fernández Droguett

Docente Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile

franciscadroguett@gmail.com

*Todas las fotografías son también de Francisca Fernández Droguett

Chile actualmente se encuentra inmerso en torno a tres dinámicas: revuelta, pandemia y proceso constituyente, las cuales, de una u otra forma, nos sitúan ante una crisis estructural del neoliberalismo.

La revuelta, que se inicia con las movilizaciones de estudiantes secundarios por la subida del precio del metro en 30 pesos en la ciudad de Santiago, se extendió rápidamente en diversos territorios y pueblos, mostrando un profundo descontento por más de tres décadas de intensificación de medidas privatizadoras, de violencia político-estatal contra las comunidades movilizadas y de precarización de nuestras vidas en el orden de todas las cosas.

Es así que Chile será uno de los pocos países del mundo, que luego de vivir una dictadura cívico-militar, no cambió su constitución, elaborada en los años ochenta y que consolidara la figura de un Estado subsidiario, quedando en manos privadas la gestión de todos los bienes comunes sociales y naturales.

Los gobiernos de la post-dictadura, tanto en manos de la ex - Concertación (conglomerado de partidos políticos de centro-izquierda) como de la derecha, solo profundizaron la neoliberalización y la criminalización de la protesta social, además de establecer una militarización permanente del territorio mapuche, que se extiende hasta nuestros días.

Fueron décadas en que el malestar se hizo cotidiano, entrelanzándose con las demandas y reivindicaciones históricas de pueblos y movimientos sociales, correspondiendo a los cursos de acción que encarnaron una revuelta social, un proceso de insurrección, bajo la consigna «en Chile nace y muere el neoliberalismo», y aún persistimos en ello.



Figura 1.
Fuente: Francisca Fernández
Droguett

Si bien la revuelta del 18 de octubre del 2019 se inicia días previos, desde esa fecha toma fuerza y se visibiliza como dinámica transversal a todos los territorios, con mayor potencia en las ciudades, aunque en los campos acontecieron hechos a destacar, como el corte de rutas y la toma de pozos de agua, en un país en que las aguas son privatizadas.

Además de las protestas callejeras, que fueron forjando las llamadas primeras líneas, colectividades organizadas para resistir la violencia policial durante las movilizaciones, serán las asambleas territoriales las principales protagonistas del proceso, en que vecinos y vecinas, que en muchos casos no se conocían, al alero de la revuelta reconstruyen lazos comunitarios. Otra colectividad a destacar son las brigadas de salud, compuesta por voluntarias y voluntarios para poder tratar a las personas heridas o dañadas por la represión policial.



Figura 2.
Fuente: Francisca Fernández
Droguett

Poco a poco, pero con gran potencia, emerge el llamado a una asamblea constituyente, para dar fin a la Constitución de Augusto Pinochet y al Estado subsidiario, agentes perpetuadores del modelo neoliberal en Chile.



Figura 3.
Fuente: Francisca
Fernández Droguett

Desde lo constituyente emerge también el relato de lo destituyente, exigiéndose desde los sectores movilizados la salida de Piñera de la presidencia, la disolución de Carabineros de Chile, destacando un proceso de desmonumentalización, la destrucción de monumentos emblemáticos de personajes coloniales, republicanos y patriarcales, que representan un relato hegemónico de invisibilización y violencia hacia los pueblos.

En algunos casos los espacios quedaron vacíos, en otro fueron reemplazados por figuras populares hechas a mano, convirtiéndose en lugares de disputa permanente. Por otro lado se renombraron algunos espacios públicos, como es el caso de Plaza Baquedano hoy Plaza Dignidad en Santiago, y Plaza Sotomayor, actualmente Plaza de la Revolución.



Figura 4.
Fuente: Francisca
Fernández Droguett

No quisiera dejar de lado algo tan importante como son las diversas bandas de música, las colectividades de banda que se hicieron y siguen presentes en las movilizaciones, pero sobre todo personajes como: la tía Pikachu, quien disfrazada de una criatura Pokémon, es hoy electa constituyente; el matapacos, perro negro emblemático de las protestas universitarias, ya fallecido, presente como personaje e ícono de la revuelta; el estúpido y sensual spiderman, dinosaurios, entre otros.



Figura 5.
Fuente: Francisca
Fernández Droguett

Son meses complejos, la violencia por parte de agentes del Estado se intensifica dejando como saldo miles de detenciones, más de una treintena de personas asesinadas, casi medio millar de personas víctimas de trauma ocular, tortura y violencia político-sexual, que en la mayoría de los casos siguen impunes y donde casi no existen políticas de reparación por parte del gobierno actual de Sebastián Piñera.



Figura 6.
Fuente: Francisca
Fernández Droguett

En noviembre del mismo año, se lleva a cabo un acuerdo de paz desde partidos políticos de la derecha hasta partidos de la izquierda institucional, para llamar a elecciones con el propósito de aprobar o rechazar una nueva constitución, pero a su vez imponiendo la ley 21.200, que condicionó el proceso constituyente demandado por los pueblos a una convención constitucional, en que las y los candidatos constituyentes debían postular al igual que el sistema de diputación, por distrito, y que para el caso de los independientes, juntando firmas, en que

además sólo tendrían un segundo en la franja televisiva para la difusión de su campaña, entre otras medidas.

La Convención claramente no era lo que se había posicionado desde la revuelta como asamblea constituyente, pero de igual manera los movimientos sociales y pueblos deciden disputar el espacio.

Y de manera simultánea, llega la pandemia en marzo del 2020 a Chile, a través del retorno de veraneantes de sectores acomodados desde Europa, recordándonos que llevamos décadas viviendo en una profunda crisis social y ecológica producto de un capitalismo que reproduce políticas de muerte a través del arrase de cuerpos y territorios.

La elección para aprobar o rechazar una nueva constitución se lleva a cabo en octubre del 2020, plena pandemia, posicionándose el apruebo con más del 78% de la votación, ganando a su vez la opción a la Convención Constitucional, y que en el proceso de candidaturas destacarán dos elementos: la paridad de género para la conformación de listas para constituyentes, y el reconocimiento de escaños reservados para pueblos originarios, no así para el pueblo afrodescendiente.

De manera inesperada, o más bien intencionalmente posicionado como un hecho inesperado por la prensa hegemónica, personas de movimientos sociales y de diversos territorios son electos constituyentes en la elección de mayo del 2021, conformando alrededor de cuarenta personas una vocería de los pueblos para desbordar el espacio.

La movilización social sigue, sobre todo por la liberación de presos y presas por luchar, para exigir justicia y reparación ante la impunidad que han quedado los crímenes de Estado de ayer y de hoy, coexistiendo diversos procesos en curso, uno constituyente desde los territorios, otro constitucional desde la participación en la Convención, que dialoga en algunas dimensiones con lo institucional, y también construcciones populares fuera de la dinámica constitucional.



Figura 7.
Fuente: Francisca
Fernández Droguett

Ahora nos queda el gran desafío, desde distintas aristas y cursos de acción, derrocar el poder instituido, rompiendo con décadas de instalación de una subjetividad neoliberal que emerge, a ratos, como compra masiva en los malls, y en permanente disputa con la subjetividad comunitaria de los pueblos, para la construcción y conformación instituyente de esos otros horizontes de vida desde los buenos vivires, recordando que «la normalidad era el problema».

PENSAR ES PROTESTAR: ELOGIO DE LAS MOVILIZACIONES POPULARES

Jaime Araujo-Frias

Filósofo y abogado

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Arequipa, Perú

jaraujofrias@gmail.com

Las movilizaciones populares en el Perú, como en otros países de América Latina, se criminalizan. Tienen razón los que afirman que estas perjudican el normal desarrollo del país. Es sabido que los que protestan son personas ociosas que esperan que el Estado les resuelva sus problemas por ellos. Y otras veces son personas resentidas que envidian a quienes gracias a su gran esfuerzo han acumulado riqueza. Sea lo que fuere lo cierto es que los que protestan por mejoras salariales, reformas en salud o educación no se dan cuenta que si son pobres es porque quieren, es decir, porque no ahorran o no trabajan lo suficiente. Prácticamente.

Todo lo dicho en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. «Mientras los leones no tengan sus propios historiadores, las leyendas de caza siempre glorificarán al cazador». Recurro a este proverbio africano para recordarnos que la historia tiene varios bandos. Sin embargo, casi todos los relatos proceden del lado de los cazadores. Por ejemplo: el derecho a la libertad individual y a la propiedad privada que exigen que se les respete quienes criminalizan la protesta, no fueron concesiones gratuitas de la monarquía a la burguesía, sino el resultado de arduas luchas.

En Perú hay un dicho popular que dice: «la vaca se olvida que alguna vez fue ternera». La burguesía —entendida como la clase media alta de la sociedad— al volverse la clase social dominante impuso su modelo ideal de vida como criterio universal. Es decir, frente a la diversidad de pensamientos y de modelos ideales de vida practicados por otras culturas, no admitió oficialmente ningún otro. Pero tampoco permitió que se le cuestionara: olvidó sus orígenes. En otras palabras, pateó la escalera por donde subió a conquistar sus derechos: la protesta. Y luego prohibió legalmente su uso.

Ihering (2011) escribió que la finalidad es la creadora de todo derecho. Lo cual es cierto. El propósito de asegurar legalmente el modelo ideal de vida de la burguesía basada en el indi-

vidualismo y la propiedad privada como criterios creó el derecho moderno (Herzog, 2019). Por esta razón toda relación comunitaria de solidaridad, no solamente entre seres humanos, sino también con la naturaleza —que es la que practican nuestros pueblos originarios en Perú— aparece frente al derecho moderno como inferior, irracional, incivilizada e ilegal. ¿En qué reside dicho problema?

Nuestros libertadores nos liberaron de la ocupación territorial, pero no nos liberaron de la ocupación existencial: el modelo ideal de vida del colonizador. Después de 200 años seguimos siendo colonias, pero colonias existenciales. Hemos continuado reproduciendo las mismas relaciones de explotación y dominio del colonizador contra quienes no encajan en el modelo ideal de vida de la burguesía. Desde 1821 hasta aproximadamente la mitad del siglo XX la mayor parte de la población peruana era considerada de segunda categoría: no tenía ni siquiera el derecho a tener derechos.

Si bien, actualmente se ha logrado el reconocimiento de algunos derechos, estos no han sido concesiones estatales, sino el resultado de continuas luchas. La abolición de la esclavitud, el reconocimiento de las personas indígenas y afros como ciudadanos, el reconocimiento de los derechos laborales, el derecho al voto femenino, el derecho —aunque sea de manera nominal— a la salud, a la educación, entre otros, son el resultado de permanentes luchas populares. Los que conquistaron dichos derechos que ahora celebramos como grandes logros, al principio fueron criminalizados, encarcelados, torturados e incluso asesinados.

A fin de hacernos una idea de la importancia que tiene el uso de la protesta en la liberación de nuestros pueblos, cabe preguntarnos ¿qué hubiera pasado si la burguesía no se hubiese levantado contra la monarquía?, ¿qué hubiera ocurrido si los esclavos no se hubiesen rebelado contra sus opresores?, ¿qué hubiera sucedido si nuestros libertadores no hubiesen desobedecido las Leyes de Indias?, ¿qué hubiese acontecido si Mahatma Gandhi, Martin Luther King o Nelson Mandela no hubiesen protestado contra el racismo? O de otro modo, ¿qué pasaría si actualmente nadie de nosotros se movilizara contra la corrupción larvada, la explotación laboral, la contaminación ambiental o las violaciones flagrantes a los Derechos Humanos?

La historia nos muestra que la protesta es el arma más efectiva de liberación que tienen a su alcance los pueblos. Por lo tanto, dada la situación de injusticia y desigualdad social en la que vive gran parte de la población peruana, el problema no es por qué la gente protesta, sino por qué no protesta. Es fácil estar de acuerdo y repetir con otros sobre lo jodido que está el país. Sin embargo, es difícil protestar contra la legalidad que lo justifica. Lo cual presupone no renunciar jamás a aquello que nos moviliza: pensar. Tarea que no solo exige un razonamiento lógicamente coherente, sino, además, el despliegue de una aguda sensibilidad frente al sufrimiento del prójimo.

Ahora bien, renunciar a pensar puede convertirse en la raíz de todos los males. Arendt

(2002), quien presencié la conducta de Adolf Eichmann en el juicio que se le siguió en Núremberg por haber participado en la eliminación sistemática de la población judía, escribió que el jerarca nazi no presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas y que se adhería fácilmente a los códigos legales establecidos. Tanto es así que en su defensa va a decir que lo único que hizo fue cumplir las órdenes dictadas por sus superiores y vivir apegado a los mandatos de la iglesia (Onfray, 2008).

Hoy, se podría decir de Eichmann que era una persona respetuosa de la ley y de las «buenas costumbres», comprometido con el normal desarrollo de su país. En una frase: una persona normal. Sin embargo, había una característica en su conducta que a Arendt (2002) le llamó mucho la atención: su total incapacidad para pensar. Esta evidencia llevó a Gros (2018) a plantear la siguiente tesis: «pensar es protestar» (p. 184). Idea que ha inspirado el título de la presente columna, y con la cual, sin duda, estamos de acuerdo.

Finalmente, en base a lo expuesto proponemos tres conclusiones parciales y provisionales. Parciales porque en todo lo que se dice siempre queda algo por decirse. Y provisionales porque no tenemos la verdad, sino la pretensión de verdad. La cual se prueba al exponerse y discutirse. Y esas son las siguientes:

1. Frente a la abismal desigualdad social, a la contaminación ambiental y a la corrupción estructural que azota a nuestros países el problema no es que la gente proteste, sino que no proteste. La historia, que es la suma de experiencias, y la experiencia una de las fuentes principales de conocimiento, sugiere que todos los derechos, incluso los derechos de quienes ahora criminalizan la protesta fueron el resultado de la misma.

2. La protesta como instrumento de lucha necesita sustentarse en otras fuentes de conocimiento, que parta de la experiencia de las víctimas, sobre todo de la experiencia de las víctimas que se resisten al modelo ideal de vida que el derecho moderno auspicia. Si no cambiamos de lentes teóricas, las protestas de las víctimas seguirán siendo vistas como delictivas.

3. Necesitamos producir una teoría crítica que sustente las prácticas de lucha de nuestros pueblos. Las lentes teóricas que aprendemos en las universidades nos impiden comprender que las protestas de las víctimas del sistema político, económico y jurídico son legítimas. Y eso ocurre porque dichos sistemas parten de la certeza de que el modelo ideal de la burguesía es el modelo ideal de toda la humanidad.

En suma, si por algo hay que empezar, entonces comencemos por proponer que no llamemos protesta social a las luchas de nuestros pueblos, sino «protesta popular». Esto debido a que las palabras no son inocentes, sino que configuran marcos de pensamiento. Y el pensamiento —sugiere la neurociencia— orienta la acción. No es casual que históricamente hayan sido los pueblos quienes han salido a la calle a luchar por sus derechos, no la sociedad.

REFERENCIAS

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

Gros, F. (2018). *Desobedecer*. Barcelona: Taurus.

Herzog, T. (2019). *Una breve historia del derecho europeo. Los últimos 2500 años*. Madrid: Alianza.

Iherin, R. (2011). *El fin en el derecho*. Granada: Comares.

Onfray, M. (2008). *El sueño de Eichmann*. Barcelona: Gedisa.

A GENTE “COMBINAMOS” DE NÃO MORRER?

Yordanna Lara Pereira Rêgo

Universidade de Goiás, Goiânia, Brasil

yordannaufg@gmail.com

Conceição Evaristo (2017), no título e no conto “A gente combinamos de não morrer”, um dos que compõem a obra *Olhos D’Água*, faz referência à resistência negra diante do genocídio perpetrado pelo Estado brasileiro em nossa direção, desde à invasão do Brasil. O que eu quero refletir é se podemos afirmar que essa afirmação vale quando se trata de questionar a cisheteronormatividade, a partir da principal método/conceito cunhado no bojo da Teoria Feminista Negra, Interseccionalidade.

Para tanto, chamo à atenção para o fato de que todas as pessoas falam de um lugar, todo discurso e todo corpo são atravessados por enquadramentos que são carregados de significados sócio-históricos e não demarcar esses lugares implica em pretensão de ocupar soberbamente o lugar da universalidade. Universalidade essa que pode ser questionada antropológicamente/historicamente à partir do momento que lançamos olhares para o passado e buscamos reencontrar com a história de vida e de morte das populações negras, indígenas, sejam elas cisgêneras, trans ou travestis em Goiás e no Brasil. Sendo assim, demarco que sou mulher, cisgênero¹, negra, goiana, historiadora e antropóloga, ativista dos movimentos Negro, LGBTI e Feminista, estive casada por 10 anos com um homem trans, que por via do afeto (político) me trans-formou e infelizmente há quase 3 anos faceleu. E assim como não existe lugar universal, não existe discurso universal, e a pergunta “com quem eu quero dialogar a partir da minha produção” é também de suma importância. Neste momento, como estratégia política, estou buscando dialogar com meus pares. E meu intuito é trazer para o debate, num movimento de escrivência, os entraves que visualizo dentro da academia e nos movimentos sociais, que inviabilizam uma gama de alianças e estratégias que poderiam ter resultados positivos diante da governança necropolítica que atravessa o país desde de sua invasão, seus imbricamentos de gênero e étnico-raciais e sua atual banalização no contexto pandêmico. E também tem o intuito reforçar meu

1 Transfeministas nomeiam de cisgêneridade essa condição de se identificar e manter-se identificado com o gênero designado com base no sexo de nascimento. Esta abordagem permitirá a compreensão da constituição dos sujeitos, partindo da ideia de que os gêneros se constituem em forma de regulação social (Butler, 2010), sendo ainda “performativo numa prática reiterativa e referencial, mediante a qual o discurso produz os efeitos que os nomeia” (Jesus, 2014, p. 18).

comprometimento com produção de conhecimento e reconhecimento histórico da população negra, seja ela protagonizada por pessoas cisgênero, trans e/ou travestis e minha aliança político-afetiva com a população trans. Pois algo que quero sempre deixar explícito é que sempre busco articular em pesquisa - teoria, política e afeto. Aos passos de hooks ao dizer que “quando escolhemos o amor, escolhemos viver em comunidade”. Mas se faz importante compreender que essa noção de comunidade está para hooks como algo que precisa ser reestruturado e que não mais dialogue com os sistema capitalista, patriarcal e colonial.

Os dados à respeito da participação de negros e negras e pessoas trans e travesti na eleição recente² são como sopro de esperança, são por entender que ocupar espaços políticos é um importante movimento para que possamos de alguma forma modificar o contexto atual. Assim como é importante ocupar espaços de produção e legitimação de conhecimento. O que está diretamente ligado à reflexão que propus que fizéssemos no início da fala, de nos atentarmos criticamente aos entraves que dentro da academia e nos movimentos sociais, inviabilizam uma gama de alianças e estratégias que poderiam ter resultados positivos diante da governança necropolítica que marca a história do país e sua atual banalização no contexto pandêmico.

Lélia Gonzalez em 1984 já nos chama a atenção para isso. Dizia pontualmente, que o movimento feminista precisava lidar com o racismo e que o movimento negro precisava lidar com o machismo. O que parece é que não entendemos muito bem o que ela disse e Angela Davis repetiu isso em conferência no Brasil (2019), dizendo que os feminismos e os movimentos LGBTI precisam de uma vez por todas lidar com seu racismo e que o movimento negro precisa lidar com seu machismo, que se desdobra em homofobia e transfobia. E recentemente, em texto intitulado “Por que você não me abraça?” Dra Megg Rayara de Oliveira, professora na Universidade Federal do Paraná, transfeminista negra, também nos chama à atenção para esse problema e nos traz ainda seus reflexos dentro da academia. Trabalhos, pesquisas e discursos que mesmo quando tratam de forma engajada questões de gênero e identidade de gênero, muitas vezes negligenciam as questões raciais e quando tratam das questões raciais, muitas vezes negligenciam as questões de identidade de gênero.

O que quero dizer é que se entendemos a trama colonial e dela queremos nos desvencilhar é preciso refletirmos a gênero e raça como categorias retroalimentadoras e que são potentes o suficiente para produzir outros diversos marcadores sociais, que também são hierarquizantes e geram as mais diversas vulnerabilidades. Nas palavras de Bruna Benevides “Olhar simplesmente a esfera de identidade de gênero sem situá-la dentro de um projeto de poder branco supermachista, cristão eurocêntrico etc. seria ingenuidade e talvez uma fraqueza teórico-política” (Benevides, 2015).

Sojourner Truth, ex-escravizada, em 1851, na Primeira Conferência de Mulheres da Améri-

2 <https://exame.com/brasil/eleicao-de-transexuais-cresce-225-em-2020/>

ca levantou-se e questionou “E eu, não sou uma mulher?” Para questionar a forma que mulheres negras e brancas eram tratadas e reconhecidas socialmente. Hoje, transfeministas negras e brancas estão se levantando e fazendo a mesma pergunta. 170 anos e muita teoria a respeito das relações de gênero e as relações étnico-raciais as separam e a resposta ainda é a mesma. O silêncio, a omissão. Basta!

Temos a interseccionalidade que nasce com Sojourner, se fortalece em Lélia Gonzalez, Angela Davis e Sueli Carneiro, é oficialmente registrada por Kimberlé Crenshaw, reforçada Patricia Hill Collins, por Carla Akotirene, Megg Rayara de Oliveira e Jaqueline Gomes de Jesus e tantas outras feministas e transfeministas negras. Que façamos uso desta ferramenta com responsabilidade e cuidado com os possíveis esvaziamentos. E que façamos sem esquecer suas raízes fincadas nos feminismos negros, que se fundam nas vivências que produzem teorias, ou seja, ação e teoria estão colados, não basta discurso interseccional, não basta escrita interseccional, precisamos que isso esteja lado à lado com nossas políticas e posturas cotidianas.

Desde 2018, de acordo com o balanço do Disque 100 – serviço de disseminação de informações sobre direitos de grupos vulneráveis e de denúncias de violações de direitos humanos, administrado pelo Grupo Gay da Bahia, Goiás é o segundo Estado do Brasil onde se registra mais denúncias de violência contra população LGBTI+. Segundo os dados, nos seis primeiros meses, Goiás registrou 32 casos relatados à Secretaria de Direitos Humanos do Governo. Outros Estados apresentaram mais registros, mas, ainda sim, Goiás manteve a segunda colocação, considerando as denúncias por 100 mil habitantes. Lembrando que, mesmo o Brasil liderando o ranking de países onde mais se matam pessoas trans e travestis no mundo, sendo as vítimas maioria de 82% negras, o país não possui uma política oficial para levantamento e análise de dados a esse respeito. Mesmo que tenhamos, desde 2019, ordenamentos jurídicos para a criminalização da LGBTIfobia e a equiparação da Lei Maria da Penha, o país tem feito pouco diante da violência sofrida por mulheres trans e travesti. Corroborando a esse fator de subnotificação por via do Estado, temos ainda fato de existir medo e desesperança no que diz respeito ao acesso e à ação da polícia e do judiciário frente ao crime de LGBTIfobia, vez que o desenrolar do inquérito policial e a efetiva judicialização da violência LGBTIfóbica, por parte do Ministério Público, ainda são tabus em todo país.

Goiás, o Brasil e o mundo enfrentam nesse momento uma pandemia, que foi declarada oficialmente pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no dia 12 de março de 2020. No Brasil, de acordo com os dados oficiais, em 6 meses 3.669.995 pessoas foram infectadas e 116.580 foram vítimas fatais e, em Goiás, 122.130 pessoas foram infectadas e 2.839 foram vítimas fatais. A pandemia está impactando de diversas formas as pessoas, as populações e os Estados. Definitivamente é um marco histórico. Com isso, é preciso perguntar os impactos desse processo sobre as relações sociais. Cada sociedade está se definindo pelo modo que responde à epidemia e a suas ameaças (Preciado, 2020). No Brasil, vivenciamos um momento político e social crítico, pois “o Poder Executivo brasileiro, tem questionado, reiteradamente, as afirmações científicas

e minimizado os estudos e estatísticas que vêm sendo desenvolvidos e publicizados nas principais revistas científicas internacionais.” (Oliveira; Carvalho; Jesus, 2020) Há variados grupos que, por motivações diversas, criticam a ciência e incitam a desobediência dos protocolos recomendados pela OMS e o resultado não poderia ser outro: uma das maiores taxas de contágio por coronavírus do mundo e Goiás alcançou, em julho, o maior índice de infecção do país.

Neste contexto, as necropolíticas e, conseqüentemente, a “afronecrotransfobia” ganham destaque, pois o contexto pandêmico reforça e atualiza “a redistribuição desigual da vulnerabilidade com formas de violência tão futuristas quanto arcaicas” (Mbembe, 2020). Por afronecrotransfobia se entende

como conjunto de técnicas e políticas de extermínio efetuadas pelo Estado, mas não só por ele, que parte de atributos que qualificam e distribuem os corpos com identidades trans em uma hierarquia que lhes retira a possibilidade de reconhecimento como humanos e que, portanto, devem ser eliminados. A Afronecrotransfobia é uma política de extermínio real e simbólico de pessoas negras de identidade trans e negras, políticas que afetam o viver e retiram a vida. Tira da família, da escola e dos espaços públicos de lazer, cultura e esporte, restringe as redes de afeto e apoio, tira do mercado de trabalho, relegando a prostituição e subempregos. Tira a dignidade ao esvaziar a eficiência e eficácia das poucas e precárias políticas públicas direcionadas à população (Rêgo, 2019, pág. 180).

O que estamos vivenciando neste momento é uma necropolítica preponderante e banalizada. Nas palavras de Mbembe, trata-se de Tempos de “Brutalismos”. O que pode ser observado a partir da análise do impacto da pandemia em populações específicas, como a negra e a trans e travesti. Análise que “sintomaticamente” é dificultada, pois “os dados sobre mortos pela COVID têm sido propositalmente ocultados pelo governo, como mostra o texto “Subnotificações e medidas excepcionais no manejo e fluxo de corpos: a covid 19 no Brasil”, assinado por Desirre Azevedo, Liliana Sanjurjo e Larissa Nadai, no Boletim do CAAF/Unifesp. Em relação a população negra, a ficha de cadastro da Covid-19 possui o dado de raça/cor, que só foi garantido devido à pressão dos movimentos negros, mas não inclui o dado no sistema computacional, apesar de estar na ficha em papel (Milanezi, 2020). No âmbito nacional, a publicação de dados sobre raça e cor da pandemia somente começaram a ser oficialmente publicadas pelo Ministério da Saúde a partir do dia 10 de abril, ou seja: quando já haviam se passado mais de 40 dias desde a confirmação do primeiro caso de Covid-19 no país. Em relação à identidade de gênero, essa não vai além do par binário homem/mulher, que está (provavelmente) afetando a gestão da pandemia frente à população trans (Oliveira; Carvalho; Jesus, 2020). Nesse sentido, a ausência desses dados significa mais do que “negligenciar” ou “não dar importância”. Não fazer nada é uma forma de fazer, implica uma forma de desresponsabilização do Estado, como afirmado anteriormente, da preservação da saúde dessas populações, o que o coloca como co-responsável pela crescente precarização dessas vidas nesse momento. Como fica explícito ao compararmos os boletins

oficiais da Ministério da Saúde que, mesmo diante das subnotificações (somente 8 unidades da federação estão divulgando boletins mais sistematizados no que diz respeito ao critério de raça e cor), mostram que entre a população branca, de início de abril até meados de junho, as infecções por Covid-19 cresceram basicamente 17 vezes. Já entre a população negra, essa taxa de crescimento foi de 68 vezes. Entre os óbitos por Síndrome Respiratória Aguda Grave confirmadas para Covid-19, essas taxas são ainda mais impressionantes. Enquanto as mortes entre os brancos cresceram 26 vezes, os óbitos entre a população negra cresceram 83 vezes desde início de abril. Ou seja, uma taxa de crescimento de morte de pessoas negras 3 vezes maior do que a de pessoas brancas. Devido à ausência da especificação de identidade de gênero para além do par binário homem/mulher, não existem esses dados em relação à população trans e travesti.

Esse trabalho está sendo feito pela pesquisa liderada pelo Coletivo #VoteLGBT, em parceria com pesquisadoras/es da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Universidade de Campinas (Unicamp) durante o período de pandemia (Oliveira; Carvalho; Jesus, 2020). Na pesquisa proposta pelo grupo, a saúde é compreendida de forma mais alargada, à luz da interface entre saúde coletiva, ética aplicada e bioética. A concepção de saúde inclui, assim, aspectos que nos permitem compreender o adoecimento das populações negra, trans e travesti a partir dos aspectos socioeconômicos, políticos e raciais que dizem respeito ao modo como um corpo é situado no mundo (Oliveira; Carvalho; Jesus, 2020). Após análise de dados envolvendo acesso a serviços de saúde, exposição ao coronavírus e informações sobre renda e trabalho, foi possível aos pesquisadores estruturar todas essas camadas de desigualdades e compreender seus desdobramentos em cada um dos representantes da sigla LGBTQ+. O resultado aponta que as pessoas transexuais e travestis são as mais vulnerabilizadas com os impactos do isolamento social, assim como as pessoas negras e indígenas. Os três maiores impactos na população trans e travesti, segundo o estudo, foram a falta de fonte de renda, já que de acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, 90% das mulheres trans e travestis tiram seu sustento da prostituição; o afastamento da rede de apoio, principalmente no que diz respeito às estratégias para acessarem os sistemas de saúde e judiciário; e a piora na saúde mental, devido ao vácuo crescente em relação ao isolamento que viviam socialmente sendo pessoas trans e travestis e o salto na violência contra mulheres trans e travestis. A ANTRA notificou em pesquisa que durante os meses de março e abril foram registrados 26 casos de assassinatos de mulheres trans e travestis, quando a pandemia se agravou no Brasil. O que significa um aumento de 13% em relação ao mesmo período do ano passado, sem contar com subnotificação de casos, o que pode elevar e muito esse dado. Entre os meses de janeiro a abril, foram 64 casos. Uma alta de 49% em relação às 43 ocorrências registradas no mesmo período do ano passado. O número do primeiro quadrimestre de 2020 também foi superior ao de 2018 (63) e 2017 (58), quando a ANTRA começou a divulgar o relatório. As pesquisas apresentadas aproximam-se do que afirma Judith Butler (2020) a respeito do contexto pandêmico, que diz que “se todos em princípio somos vulneráveis ao vírus, a desigualdade social assegura que o vírus discrimine.”

Lamentavelmente, é de se temer que, na sequência dessa calamidade, longe de sacra-

lizar todas as espécies de seres vivos, o mundo entre em um novo período de tensão e brutalidade. No plano geopolítico, a lógica da força e do poder continuará a prevalecer. Na ausência de uma infraestrutura comum, a divisão feroz do globo será acentuada e as linhas de segmentação serão intensificadas. Muitos Estados buscarão reforçar suas fronteiras, na esperança de proteção à exterioridade. Eles terão dificuldade em recalcar à violência constitutiva que, como de costume, descarregam sobre os mais vulnerabilizados (Mbembe, 2020).

E diante deste contexto eu afirmo “lutar contra o racismo é lutar contra transfobia e as mais diversas LGBTifobias e vice versa.” E deixo como provocação: “Você é uma ferramenta de manutenção das colonialidades que hierarquizam e vulnerabilizam as humanidades ou você é uma ferramenta de resistência?” Você pessoa negra, você pessoa LGBTI, você pessoa indígena, você que se afirma antirracista e antifascista, está do seu próprio lado na trincheira?”

Angela Davis (2016) afirma que quando mulheres negras se movem, movem toda a estrutura da sociedade e, em 2019, em conferência 20 no Brasil, ela complementou sua afirmação dizendo que “quando as pessoas negras trans forem finalmente livres, isso significará que o mundo será livre”, definiu. “Quando falamos ‘vidas negras importam’ não estamos falando de um grupo específico, estamos falando de todas as negritudes. E o mesmo argumento se aplica à comunidade trans.” E fecha sua fala dizendo exatamente um dos questionamentos fundamentais desta pesquisa, ao dizer que “parece que nós sempre aceitamos como norma as pessoas que já tem privilégios. Por que é que nós não podemos aceitar que as pessoas que tiveram que lutar por reconhecimento, lutar por sobrevivência, lutar por liberdade é que devem tornar-se a norma, o símbolo ao qual devemos aspirar?”

REFERÊNCIAS

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen
- Carneiro, A. S. (2003). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Revista Estudos Avançados*, 17 (49).
- Crenshaw, K. (2005). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, [s. l.], 1 (10), 171–188.
- Evaristo, C. (2016). A gente combinamos de não morrer. In: Evaristo, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na Cultura Brasileira. In: Silva, L. A. *Movimentos sociais*

urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília: ANPOCS.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 edições.

Oliveira, M. R. (2018). Por que você não me abraça? *SUR*, 28 (15).

Rego, Y. L. (2019). Reflexões sobre afronecrotransfobia: políticas de extermínio na periferia. *Humanidades & Inovação*, 6 (16), 167-181.

COLOMBIA AL LÍMITE: UN GRITO SOCIAL POR CAMBIOS

José Fernando Valencia Grajales

Universidad Autónoma Latinoamericana Medellín,
Colombia

jose.valenciagr@unaula.edu.co

Alfonso Insuasty Rodríguez

Universidad de San Buenaventura Sede Medellín,
Medellín, Colombia

Alfonso.insuasty@gmail.com

El pasado 28 de abril de 2021, el Comité Nacional de Paro (CNP) integrado por sindicatos y algunas organizaciones sociales, convocaron a un Paro Nacional, se trató de una movilización sin precedentes, masiva, multitudinaria, juvenil, alegre. Le siguió a este paro un gran movimiento social, étnico, campesinos, obrero, colectivos artísticos, juveniles, entre muchas expresiones sociales vinculadas a una sola voz, a un gran grito exigiendo cambios por vida digna. Un reclamo contundente, que creció y no se detuvo en el tiempo creciendo en expresiones locales, amás de 600 ciudades levantadas se fueron sumando expresiones territoriales que a su manera generaron procesos de resistencia que, a la fecha de este escrito (1.06.2021) lleva 34 días hasta el 2 de junio de 2021 con acciones cotidianas sin parar, una manifestación sin precedente en la historia del país.

UNA SITUACIÓN SOCIAL CRÍTICA Y AL LÍMITE

La sociedad colombiana se encuentra asfixiada, como resultado de decisiones de sucesivos gobiernos de derecha, con aplicación violenta de un modelo económico neoliberal nefasto para el pueblo en general. En 2020 la pobreza monetaria fue 42,5 % y la monetaria extrema 15,1 % (Dane, 2021). Colocando a la población en una situación de indignidad general que crece, porque hay más de 26 millones de habitantes sin empleo de un total aproximado de 50 millones de habitantes. A lo que se suma que según el programa de alimentación de la ONU, en Colombia 11.3 millones de personas no comen lo suficiente (NoticiasUno, 2021), y 2,7 millones de colombianos sufren de hambre crónica (Infobae, 2020). La situación es aún más compleja para los jóvenes, porque su futuro es incierto o nulo, el 33 % de jóvenes colombianos son población

«ninis» (ni estudian, ni trabajan) que sube aceleradamente en relación a los años anteriores, colocando el desempleo juvenil en el 29,7 % entre mayo y julio de 2020 (360Radio, 2020).

Al panorama anterior se suma como se ha venido haciendo trizas los acuerdos de Paz, cuya ruta de transformación territorial para el país no se ha cumplido por parte del Gobierno. Es por ello que hoy la Corte Constitucional se encuentra estudiando si declara una vulneración masiva (Estado de Cosas Inconstitucional) del Acuerdo de Paz, porque entre otras, ya van más de 276 excombatientes de las Farc asesinados y cientos de ellos sin medidas de protección, eliminando la sustitución voluntaria de cultivos ilícitos, entre otros (Moreles Sierra, 2021). Otro factor que está influenciando los hechos acaecidos se debe a una economía de corte neoliberal que en su aplicación decidió privatizar, desindustrializar el país, abrir la puerta a la globalización sin protección de la producción local y transitar hacia una economía rentista sin valor agregado, lo que generó de entrada cierre de empresas locales, menos puestos de trabajo, precarización laboral y alto índice de informalidad (trabajo sin seguridad social, salario justo o permanente) ocultando dichas condiciones con una retórica de autoayuda y superación personal como el emprendimiento, innovación, o economía naranja, entre otras.

Es por ello que nos vemos abocados a un Estado mínimo desde lo económico, incapaz de garantizar derechos como los de la salud, desnudados en la pandemia y enfrentándolos de forma equivocada apoyando al sector Financiero y la Gran Empresa (que financiaron las campañas políticas del actual gobierno), pero con un escaso o nulo apoyo a la gente, o al microempresario y la pequeña empresa. Es por ello, que en medio de la pandemia por covid-19, se cerraron 509.370 micronegocios en Colombia (Acosta Fonseca, 2021) Las micro, pequeñas y medianas empresas (conocidas como MiPyMes) generan en el caso de Colombia el 80 % del empleo y el 90 % del sector productivo nacional (ACIS, 2019). Es por ello que en el 2020 muchas ciudades se vieron agobiadas por el hambre y como gesto simbólico de esa realidad, colocaron una bandera roja en sus casas y las ciudades se llenaron de trapos rojos, una imagen dantesca, además de las manifestaciones de los vendedores informales pidiendo atención (Oquendo, 2020).

El gobierno aprovechó la pandemia para profundizar su ajuste neoliberal, sobre endeudando al Estado llegando al 70 % del PIB y lo que ello implica para la población en general, además, hiperconcentró el poder teniendo el control total del Congreso, de los entes de control, de la Fiscalía (Vallejo Duque & Insuasty Rodríguez, 2020) y de algunas Cortes (Valencia Grajales, 2021). Ni que decir de los tentáculos cada vez más visibles de los carteles del narcotráfico con los sectores del poder establecido (Kavilando, 2021), y la pérdida de más de 50 billones anuales en Colombia por la campante corrupción (Portafolio, 2018), aunado a los niveles exagerados de impunidad, o la evasión y elusión de impuestos por parte de los políticos, empresarios poderosos, multinacionales y grandes personalidades que asciende según estudios a 300 Billones (Razón Pública, 2020). El ambiente es lúgubre y se venía respirando un aire de impotencia total, de imposibilidad aprendida, pero eso fue cambiando gracias a las movilizaciones que por redes sociales se veían ocurrir en Francia, norte de África, en Estados Unidos, y sobre todo en Chile,

donde lograron levantar la voz del «Si se puede» (Zibechi, 2021).

Las manifestaciones han sido plurales, multitudinarias, diversas, un ejercicio de encuentro entre sectores de una sociedad dolida, excluida, marginada, pauperizada, así encontramos desde las organizaciones gremiales sindicales, como un amplio movimiento social de corte juvenil, artístico, colorido, con formas propias de comunicación, grafiteros, ambientalistas, animalistas, mujeres, trabajadoras sexuales, movimiento LGBTIQ, comercio informal, se dan cita de diversas maneras, todos los días se presentan movilizaciones, plantones, conversas, en las redes son múltiples los espacios de debates, información y divulgación, se resalta en amplio número de evento en-vivo que han transmitido en tiempo real lo que ocurre en las movilizaciones, plantones, etc. A nivel territorial, sobre todo en el suroccidente colombiano, fue creciendo una expresión organizativa importante comunal que decidieron generar taponamiento temporales de vías e intercambios viales, esto en tanto el gobierno insiste en no escuchar, negar toda la problemática sentida en los territorios. Es gracias a estas formas plurales organizativas que se ha tenido noticia real, cierta en territorio de lo que ha venido ocurriendo, tanto la belleza, alegría y masividad de cada movilización como también del brutal abuso de la fuerza vulnerando todos los derechos, amenazando la democracia y negando toda posibilidad de libertad, afectando la vida, la integridad de los marchantes.

El uso de la fuerza ha sido la única respuesta del actual Gobierno, es así que según la ONG «Temblores» entidad reconocida en materia de seguimiento al Abuso del poder por parte de la fuerza pública, entre el 28 de abril y el 27 de mayo se han presentado 1133 víctimas de violencia física por parte de la policía, 43 víctimas de violencia homicida presuntamente por parte de la policía, 1445 detenciones arbitrarias en contra de los manifestantes, 648 intervenciones violentas, 47 víctimas de agresión en sus ojos, 175 casos de disparos de arma de fuego, 22 víctimas de violencia sexual (Temblores, 2021). El partido de Gobierno de derecha, el Centro Democrático ha lanzado una campaña agresiva en contra de las manifestaciones, promoviendo un lenguaje de odio que queda en sectores minoritarios de la sociedad pero con poder económico (El Espectador, 2021), así se han presentado sectores llamados «gente de bien» que se han organizado para atacar por la vía armada las manifestaciones y lo que se ha evidenciado en múltiples grabaciones, en redes y en procesos judiciales, la connivencia de estos actos propios de una lógica Paramilitar (Insuasty Rodríguez, 2017) hecho cultura con la acción directa y visible de la Policía (Pardo, 2021). Así mismo, ante el llamado de organismos internacionales al gobierno nacional por defender los derechos humanos y pedir formalmente visitar el país para evidencia lo que ocurre, la respuesta del Estado ha sido negativa, dilatoria, y negacionista.

El Comité Nacional de Paro (CNP) en diversos comunicados ha evidenciado cómo desde el 2019 el gobierno no ha querido negociar ni le interesa hacerlo, desde la pandemia se presentó un Pliego de Emergencia para atender los impactos derivados de la pandemia, pero no fue tenida en cuenta. Ahora, al reanudarse el Paro Nacional, se ha presentado nuevamente y se ha exigido adicionalmente la desmilitarización de los territorios, el respeto al derecho a la

protesta, la ley, la constitución y los acuerdos internacionales y mecanismos para incluir los sectores juveniles territoriales. Esta condición previa para negociar no es aceptada por el Estado y por el contrario emitió el 28 de mayo el Decreto 578 del 28 de mayo de 2021 que ordena un amplio despliegue militar en el país llamándola «asistencia militar» (estado de sitio o decreto de emergencia maquillado para que no sea revisado por la Corte Constitucional sino el ya cooptado Consejo de Estado) sin contemplar el diálogo, absurdo y abiertamente inconstitucional (Uprimny, 2021).

CONCLUSIONES

Las manifestaciones que se vienen presentando en el año de 2021 no obedecen a un hecho aislado, sino a un proceso estructural de violencia sistemática sobre la población que primero se dio en lo rural y que paulatinamente se ha trasladado a las ciudades. Dicha represión se construyó con el fin de que los indígenas, campesinos y trabajadores nunca se quejaran por miedo o por las consecuencias de muerte y terror que ejecutaban grupos paramilitares, miembros de la fuerza pública, guerrillas y narcotraficantes. Todos ellos con la connivencia de los empresarios (del pasado y presente) que financiaron a lo largo de los años la violencia para poder expoliar los territorios y extraer los recursos. Trayendo como consecuencias el enriquecimiento desmedido de unos pocos y la extrema pobreza para otros.

Estos horrores no eran visibles porque los ciudadanos preferían morir poco a poco de hambre que enfrentarse a las condiciones indignas, sin embargo la pandemia del SARS-CoV-2, puso literalmente a aguantar hambre no solo a los más de once millones de colombianos que estaban en la pobreza absoluta sino que provocó que otros 20 millones perdieran sus empleos o perdieran sus pequeñas empresas, lo que desnudó de un tajo el nivel de pobreza que en menos de un año no aguantó más, y de golpe los colombianos recordaron todos los males que han padecido, y apreciaron como los más ricos no solo no se habían empobrecido, sino que duplicaron su riqueza.

REFERENCIAS

360Radio. (18 de septiembre de 2020). *Colombia tiene un 33% de jóvenes que no estudian ni trabajan*. Obtenido de 360Radio: <https://360radio.com.co/colombia-tiene-33-jovenes-no-estudian-trabajan/>

ACIS. (17 de marzo de 2019). *En Colombia las MiPymes representan el 80% del empleo*. Obtenido de ACIS: <https://acis.org.co/portal/content/noticiasdeinteres/en-colombia-las-mipymes-representan-el-80-del-empleo-del-pa%C3%ADs-y-el-90-del-sector-productivo#:~:text=Afiliese%20aqui-,En%20Colombia%20las%20MiPymes%20>

representan%20el%2080%25%20del%20empleo%20del,90

- Acosta Fonseca, V. (24 de febrero de 2021). *En medio de la pandemia por covid-19, cerraron 509.370 micronegocios en Colombia*. Obtenido de La República: <https://www.larepublica.co/economia/en-medio-de-la-pandemia-por-covid-19-cerraron-509370-micronegocios-en-colombia-3130382>
- Dane. (29 de abril de 2021). *Pobreza monetaria en Colombia*. Obtenido de Dane: https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2020/Presentacion-pobreza-monetaria_2020.pdf
- El Espectador. (30 de abril de 2021). *Usuarios le piden a Twitter suspender la cuenta de Uribe*. Obtenido de El Espectador: <https://www.elespectador.com/politica/usuarios-le-piden-a-twitter-suspender-la-cuenta-de-uribe-article/>
- Infobae. (15 de octubre de 2020). *2,7 millones de colombianos sufren de hambre crónica*. Obtenido de Infobae: <https://www.infobae.com/america/colombia/2020/10/15/27-millones-de-colombianos-sufren-de-hambre-cronica/>
- Insuasty Rodríguez, A. (2015). Contextos y transformaciones. *Revista Kavilando*, 7(2), 113-115. Obtenido de Revista Kavilando: <https://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/42>
- Insuasty Rodríguez, A. (2017). ¿De qué hablamos cuando nos referimos al paramilitarismo? *El Ágora USB*, 17(2), 338-352. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v17n2/1657-8031-agor-17-02-00338.pdf>
- Kavilando. (25 de mayo de 2021). *“Golpe al uribismo: cae en Providencia avión N722HR con 440 kilos de cocaína”*. Gonzalo Guillén. Obtenido de Kavilando: <https://kavilando.org/lineas-kavilando/conflicto-social-y-paz/8486-golpe-al-uribismo-cae-en-providencia-avion-n722hr-con-440-kilos-de-cocaina-gonzalo-guillen>
- Moreles Sierra, F. (20 de abril de 2021). *Corte Constitucional estudia si declara una vulneración masiva del Acuerdo de Paz*. Obtenido de El Espectador: <https://www.elespectador.com/judicial/corte-constitucional-estudia-si-declara-una-vulneracion-masiva-del-acuerdo-de-paz-article/>
- NoticiasUno. (23 de mayo de 2021). *El Mapa del Hambre ONU*. Obtenido de NoticiasUno: <https://www.noticiasuno.com/economia/el-mapa-del-hambre-de-la-onu-muestra-alertas-en-tiempo-real/>

- Oquendo, C. (18 de abril de 2020). *El hambre como bandera*. Obtenido de El País: <https://elpais.com/sociedad/2020-04-17/el-hambre-como-bandera.html>
- Pardo, D. (1 de junio de 2021). *Paro nacional en Colombia: los grupos de civiles que disparan al lado de la policía durante las protestas*. Obtenido de BBC: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57311752>
- Portafolio. (25 de agosto de 2018). *Lo que nos roba la corrupción*. Obtenido de Portafolio: <https://www.portafolio.co/economia/lo-que-nos-roba-la-corrupcion-en-colombia-520437>
- Razón Pública. (7 de diciembre de 2020). *Así se pierden miles de millones de dólares en impuestos en Colombia y el mundo*. Obtenido de Razón Pública: <https://razonpublica.com/asi-se-pierden-miles-millones-dolares-impuestos-colombia-mundo/>
- Temblores. (25 de mayo de 2021). *Comunicado a la opinión pública y a la comunidad internacional por los hechos de violencia policial durante el primer mes de movilizaciones en el marco del Paro Nacional*. Obtenido de Temblores : <https://www.temblores.org/comunicados>
- Uprimny, R. (1 de junio de 2021). *El decreto de “asistencia militar” de Duque es inconstitucional*. Obtenido de La Silla Vacía: <https://kavilando.org/lineas-kavilando/conflicto-social-y-paz/8501-el-decreto-de-asistencia-militar-de-duque-es-inconstitucional>
- Valencia Grajales, J. F. (21 de mayo de 2021). *La cooptación final del ejecutivo de todos los poderes desde los órganos de control hasta la rama judicial. El quiebre final del “check and balance” en Colombia*. Obtenido de Kavilando: <https://kavilando.org/lineas-kavilando/conflicto-social-y-paz/8473-la-cooptacion-final-del-ejecutivo-de-todos-los-poderes-desde-los-organos-de-control-hasta-la-rama-judicial-el-quiebre-final-del-check-and-balance-en-colombia>
- Vallejo Duque, Y., & Insuasty Rodríguez, A. (20 de abril de 2020). *Deuda Pública, salida fallida para la Crisis Mundial*. Obtenido de Desinformemonos: <https://desinformemonos.org/deuda-publica-salida-fallida-para-la-crisis-mundial/>
- Velez Bedoya, A. R., & Insuasty Rodríguez, A. (2017). *Experiencias de economía solidaria en escenarios de postconflicto*. Medellín: Kavilando. Obtenido de <https://kavilando.org/images/stories/libros/Economia-SolidariaV2Web.pdf>
- Zibechi, R. (25 de mayo de 2021). *El corazón nos dice que es posible derribar a este gobierno*. Obtenido de Kavilando: <https://kavilando.org/lineas-kavilando/observatorio-k/8484-el-corazon-nos-dice-que-es-posible-derribar-a-este-gobierno>

COLUMNA DE OPINIÓN

UN ESFUERZO MÁS LATINOAMERICANXS PARA IMAGINAR LA PATRIA GRANDE

Claudia I. Alavez Garcia

Integrante del Colectivo Latinoafricano. Socióloga de formación. Vive en Haití.

jea.endora@gmail.com

“¡A caballo, la América entera!” José Martí, 19 de diciembre de 1889.

La coyuntura nuestramericana actual (últimos 5 años) exige disímiles maneras de sumar y crear, nos obliga a salir de lo «cómodo» e imaginar, porque como dice Daiset Sarquis la imaginación, detonadora de cualquier obra creativa y distinta a la ensoñación, no es simplemente un medio para escapar de la dura vida, es la fuerza generadora del mundo imaginado, una pulsión que pone en marcha el movimiento hacia el lugar de lo desconocido. Ir allá, salir del mapa, perder, ver hacia el otro lado, ver al otro.

Lo desconocido es lo «otro». Dentro de América Latina continental es innegable que el manejo de información sobre algunos países como por ejemplo México, Argentina, Chile tiende a ser vasta. Al referir a América Central se comienza a tener ciertos problemas, se duda si el orden geográfico es: Guatemala, El Salvador, Nicaragua o es Guatemala, El Salvador, Honduras.

En esta lógica, al llegar a América Latina insular contamos con menos información de análisis. Para muchas personas aún es sorpresa saber que Haití y República Dominicana están en la misma isla. Este ejemplo no busca evidenciar el saber de ALGUIEN sobre ALGO, más bien es un intento de tener *sentido del momento histórico* y mirar «lo desconocido».

Este título y estas palabras proponen pensar el Caribe, específicamente a Haití dentro de nuestras las reflexiones actuales.

POR EL MAR DE LAS ANTILLAS ANDA UN BARCO DE PAPEL

Desde el Caribe se inaugura la concepción martiana «patria es humanidad» que bien puede interpretarse como la explícita intención caribeña de una creación teórica e identitaria conjunta, que dé cuenta del pluriverso de los pueblos. Ideas contenidas espacialmente en una geografía humana que volcó la Revolución Haitiana, la Guerra Necesaria en Cuba, la Revolución del Pueblo en Granada, la resistencia en Puerto Rico, Jamaica, Trinidad y Tobago, Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Santa Lucía, Dominica, República Dominicana, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas y la posterior y actual Revolución Cubana.

Desde este Caribe, el cubano Félix Valdés en su libro *la in-disciplina de Caliban* profundiza en lo difícil que ha sido o es, pensar en la simple posibilidad de un pensamiento, una filosofía propia caribeña. Para Valdés las «islas dolorosas del mar» y Haití como un ejemplo específico y claro, no puede ser pensada por filosofías que la desconocen:

Por ejemplo, para comprender el mundo haitiano, la herencia revolucionaria de Toussaint y Dessalines, y en general las complejas realidades de un pueblo con una espiritualidad inconmensurable que vive sus traumas y que sufre la desestructuradora herencia del colonialismo y de un imperialismo que se agudiza de día en día, no sirven de mucho las filosofías que le desconocen y que se han puesto en función cegada de la dominación; aquellas que desprecian esa sociedad y cultura, y que no estiman lo que hay de universal en ellas, en “este mundo” que resume la propia historia universal en sí (Valdés, 2017, p. 16).

Lo peligroso de la información se mide en dos niveles, el primero en relación a ¿qué conocemos y que desconocemos? Y el segundo nivel responde a cómo leemos o procesamos la información. Muchas veces el segundo nivel por más contradictorio que parezca suele tener mayor «peligrosidad». En ese sentido la preocupación se mueve en la lógica de que cómo procesamos la información (por escasa que sea) sobre Haití.

HAITÍ

Ayiti - como se escribe Haití en el kreyòl -haitiano- es el primer país independiente de América Latina, la primera Revolución identitaria del siglo XVIII, este hecho impensable cuestionó y cuestiona el -orden del mundo-.

La Revolución haitiana exigió su derecho humano a existir, con dicha exigencia acuñó la posibilidad de reclamar la existencia otra, la existencia propia. Haití tempranamente fungió como horizonte.

En su historia contemporánea, la controvertida renuncia del presidente Aristide en 2004, la ocupación militar en el mismo año, el tardío proceso de elecciones y la espera del Poder Ejecutivo son ejes fundamentales para comprender el aislamiento que buscan para Haití.

A más de 210 años de lo que fuera esa primera gran Revolución, los Estados - Naciones latinoamericanos muestran una sintomatología del silencio respecto a Haití y se sumaron a la ocupación militar encabezada por Brasil y controlada por Estados Unidos a través de la Misión de las Naciones Unidas para la Estabilización de Haití (MINUSTAH) durante 13 años (2004-2017). En este contexto en el cual cohabitan ejemplos ilustres de dignidad en contraste con crímenes de lesa humanidad; el país enfrenta nuevos detonantes de resistencia.

El segundo semestre del año 2018 comenzó para Haití con manifestaciones de gran envergadura. En julio de 2018 las calles de la capital haitiana tenían a más de un millón de personas en protesta contra el aumento al precio del combustible (Luckner, 2018). En este mismo año comienza la denuncia a los distintos funcionarios públicos implicados en el robo del fondo económico de Petrocaribe. Estas manifestaciones fueron encabezadas por la juventud bajo la consigna *Kot kòb Petwoakaribe* (Dónde está el dinero de Petrocaribe).

Desde estos momentos, se ha visto una tormenta de manifestaciones sin tregua, que tiene una nueva lanzadera: gobierno inconstitucional desde el mes de febrero, momento en el que concluyó mandado del poder Ejecutivo. El debate gira en torno a la legitimidad del actual gobierno de **Jovenel Moïse** y a su propuesta de referéndum constitucional, vale decir que estaba programado para el 27 de junio y ha sido aplazado.

En este marco el número de asesinatos se ha disparado y la ausencia de Estado es más evidente.

Bajo este orden de ideas y lejos de presentar a Haití como un caos o un escenario de desesperación, es importante que la mirada (nuestra mirada latinoamericana) contemple Haití en el análisis de coyuntura, en ejemplos de resistencia y en los procesos transición y cambio de la Patria Grande.

Se vuelve una necesidad identificar puntos de contacto y ruptura/ estrategias y resistencias dentro de la actual contienda. Pensar a Haití desde la curiosidad auténtica y no como lo desconocido. Mirar a Haití y preguntarnos si ese país no es más que uno mismo, que somos nosotras; la misma historia de idéntico dolor y dignidad.

Al final del día se concluye que no hay otro, que en este caso se es unx mismx. *Un esfuerzo más latinoamericanxs para imaginar la Patria Grande.*

PODER CONSTITUYENTE E IMPUNIDAD

Recibido: 13/11/2020 - Aceptado: 18/01/2021

Lorena Ardito Aldana

Universidad de Chile, Santiago, Chile

Lorena.ardito@gmail.com

Resumen¹: A partir de un análisis de coyuntura sobre el estallido de octubre de 2019, se reflexiona sobre el escenario constituyente chileno, en un momento histórico en que se tensionan poder constituyente e impunidad. Se revisan algunos elementos característicos de experiencias constitucionales chilenas y latinoamericanas recientes, para reflexionar: ¿es posible pensar un proceso democrático en un marco de impunidad? Y por otra parte, ¿qué nos advierten las experiencias regionales previas? Se concluye que el actual momento constituyente, aun dominado por toda la incertidumbre de un escenario abierto, autoritario y sin precedentes, representa la posibilidad de cambio constitucional más relevante de la historia reciente chilena.

Palabras claves: Poder constituyente, impunidad, estallido social, neoliberalismo, legitimidad.

1 El presente artículo recoge parte de los análisis y reflexiones desarrollados en el marco de la Asamblea Biestamental del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile que sesionó a finales de 2019 en el marco del estallido social de octubre en Chile. También, del Seminario «La cultura latinoamericana de la Tercera Modernidad (1973-Hoy)», coordinado por el ensayista y crítico literario Grínor Rojo.

CONSTITUENT POWER AND IMPUNITY

Recibido: 13/11/2020 - Aceptado: 18/01/2021

Lorena Ardito Aldana

Universidad de Chile, Santiago, Chile

Lorena.ardito@gmail.com

Abstract: Based on a situational analysis of the uprising of October, this article reflects on the Chilean constituent scenario, at a historical moment in which constituent power and impunity are strained. Some characteristic elements of recent Chilean and Latin American constitutional experiences are reviewed in order to reflect: is it possible to contemplate a democratic process in a framework of impunity? And on the other hand, what do previous regional experiences warn us? It concludes that the current constituent moment, although dominated by all the uncertainty of an open, authoritarian and unprecedented scenario, continues to represent the most relevant possibility of constitutional change in recent Chilean history.

Keywords: Constituent power, impunity, social outburst, neoliberalism, legitimacy.

ROMPIENDO EL TORNIQUETE: A MODO DE INTRODUCCIÓN

Estado de emergencia en Santiago.

Ola de violencia azota la capital y siembra caos y destrucción. El Mercurio, 19 de octubre de 2019.

El poder constituyente se abre paso a mano y sin permiso. Restaura una situación original y hasta cierto punto caótica de soberanía popular que, en teoría, se delega a la forma Estado-Nación moderno tras la promesa de administrar un orden seguro, no violento y garantista de derechos, pretendiendo para sí el monopolio legítimo de esa violencia (Weber, 1993). Pero ¿quién ha firmado ese contrato y sus cláusulas de impunidad, desigualdad, usura, abuso?

Estas violencias parecen invisibles cuando la legitimidad del orden social logra imponer su peso. Sin embargo, están ahí de forma estructural y permanente, como conocen bien los territorios afrodescendientes e indígenas en resistencia, las poblaciones periurbanas, las zonas de sacrificio, los movimientos anarquistas y feministas, las organizaciones migrantes, jubilados estafados, discapacitados y enfermos humillados, estudiantes segregados, educadores precarizados, mujeres y disidencias agredidas, entre muchas otras víctimas del neoliberalismo «a la chilena».

De este modo, cuando ese mismo orden es puesto en entredicho por un estallido que abre paso al conflicto rompiendo cercos, reglas y torniquetes¹, cuando se toman las calles, se desestabiliza la economía y se «enfurecen» los mercados financieros, vemos al Estado operar como un actor en férrea defensa de los privilegios de una élite, violentando el legítimo derecho a la desobediencia y a la manifestación pública.

El grito del 18 de octubre de 2019 en Chile –que para los estudiantes del Instituto Nacional inició en realidad en abril, con el proyecto «Aula Segura»² – volvió a configurar un poder constituyente, destituyente e instituyente, que se creía dormido o inexistente. Un poder que se fue avivando junto con la legitimación y reinención de prácticas de lucha, resistencia y creatividad popular que parecían anacrónicas o periféricas en el Chile exportado como paraíso neoliberal a escala planetaria³.

Pero el poder constituyente, cuya pulsión destituyente que pone en entredicho las más

1 En referencia a la masiva evasión y rompimiento de torniquetes del sistema subterráneo de transporte público en la capital chilena, que colapsó tras las intensas jornadas de protesta del 18 de octubre de 2019.

2 Proyecto de ley que otorga atribuciones especiales a directores de establecimientos educacionales para expulsar a estudiantes por casos de violencia y autorizar el ingreso de fuerzas policiales, que sirvió como marco para la criminalización del movimiento estudiantil secundario durante su discusión pública e implementación.

3 Me refiero a evasiones, cacerolazos, barricadas, capuchas, recuperaciones, ocupaciones, asambleas, cabildos, trawünes, mítines, paralizaciones, intervenciones artísticas y satíricas, cicletadas, campamentos ciudadanos, rayados, afiches, disputas simbólicas y toponímicas, reapropiaciones de cerros y plazas.

pesadas estructuras de privilegios, abusos y exclusiones, fue también avanzando en un marco gravísimo de impunidad, volviendo evidente esa violencia originaria que se desdibuja en tiempos de «orden público» y «pacífica convivencia».

Una violencia que ha vuelto a exhibirse al amparo de la nueva coyuntura socio-sanitaria de la COVID-19, que ha puesto de rodillas a la humanidad entera, y que a nivel local ha conducido a un extenso «Estado de Catástrofe » desde el día jueves 19 de marzo de 2020⁴, utilizando la excusa de la defensa de la vida para militarizar diversos territorios urbanos y rurales organizados, así como para reprimir, desmovilizar y borrar (con pintura y vigilancia policial) los rastros callejeros de la revuelta.

A más de un año del estallido, y en medio de movilizaciones, debates constituyentes, repliegues, cacerolazos, brutalidades policiales y militares, e infiltraciones para deslegitimar los movimientos sociales, la impunidad volvió a teñir de rojo la ciudad de Santiago –con la brutal y negligente acción de carabineros sobre el joven de 16 años Anthony Araya, quien fue empujado al río Mapocho y abandonado por el piquete de fuerzas especiales que lo reprimía tras abundante gas lacrimógeno; mas también con el asesinato del joven Aníbal Villarroel, quien fue baleado mientras participaba en las acciones de conmemoración del 18 de octubre en la población La Victoria de la comuna de Pedro Aguirre Cerda–.

El día 25 de octubre de 2020, en una coyuntura llena de letras chicas que nos ponen alerta, y a un año de la manifestación pacífica más concurrida de nuestra historia reciente, los pueblos de Chile se volcaron a las urnas con una participación de más del 50 % del padrón electoral y cerca de un 80 % de los votos emitidos (SERVEL, 2020), para expresar de forma categórica la voluntad de derogar la Constitución de 1980, mediante un proceso democrático, ciudadano, plural y popular de redacción de una nueva carta fundamental.

Sin embargo, pocos días antes de clausurarse oficialmente la posibilidad de inscribir candidaturas independientes para disputar desde espacios políticos contrahegemónicos los escaños constituyentes, el 7 de enero de 2021 la Comunidad Autónoma de Temucucui en Wallmapu es invadida por 800 efectivos policiales, en un allanamiento fallido que incluyó la violenta detención de comuneros y comuneras, así como de menores de edad, con amenazas de muerte en la localidad de Ercilla, el «mismo día en que se dictó el veredicto condenatorio a ocho ex uniformados por el homicidio del comunero Camilo Catrillanca» (González, 2021).

En abril de 2021, el triunfalismo de un gobierno indolente frente a su campaña de vacunación masiva culmina, paradójicamente, en la agudización de la crisis socio-sanitaria. Una serie de medidas de confinamiento son anunciadas, mas la ciudadanía las enfrenta con cada vez mayor rebeldía, en respuesta a las ambivalencias del manejo de la pandemia, que precarizan la vida

4 Estado de excepción constitucional por «calamidad», que implica la toma de control del orden público por parte de las Fuerzas Armadas, y habilita la posibilidad de restringir las libertades de locomoción, reunión y el derecho de propiedad.

de un 80% de la población, mientras las grandes fortunas del planeta aumentan su riqueza en más de un 70%⁵. Se postergan las elecciones que permitirán definir los escaños constituyentes (junto a la elección de alcaldes, concejales y gobernadores regionales), y con ello, se ensanchan las brechas entre candidaturas independientes y aquellas vinculadas a conglomerados de partidos políticos y grandes grupos económicos. La amenaza de la firma del Tratado Integral y Progresista de Asociación Transpacífico (TPP-11) y sus nefastas consecuencias para nuestra soberanía están al asecho (Miranda, Albert y Sepúlveda, 2019), mientras en el parlamento se juega a las candidaturas mediatizadas y demagógicas. Nuevamente se intensifican la vulnerabilidad en todos los niveles, la violencia doméstica y la injusticia.

Es en este escenario de tensión permanente entre poder constituyente e impunidad, que nos preguntamos entonces: ¿es posible pensar un proceso constituyente democrático en un marco de impunidad como el que ha caracterizado a Chile en las últimas décadas y que se agudiza con el estallido de octubre y el actual contexto signado por la «pandemia»? y por otra parte ¿qué nos advierten las experiencias chilenas y latinoamericanas previas sobre sus posibles consecuencias?

DEFENSA DEL ORDEN

La prensa chilena solo habla de saqueos [...]No informan de los baleados, apaleados, los torturados, de cientos de personas que están sufriendo la represión del Estado.

@Piensa.Prensa, 20 de octubre de 2019.

Conviene acordarse de los “otros” saqueos, los de primera clase [...] Me refiero a los saqueos de los bienes del Estado, es decir, del patrimonio de todos los chilenos.

Grínor Rojo, 5 de diciembre de 2019.

El día 19 de octubre de 2019, tras una violenta y extendida jornada de protesta social contra la injusticia y el abuso generalizados, el presidente de menor legitimidad de las últimas décadas en Chile, Sebastián Piñera, declara un «Estado de Excepción Constitucional de Emergencia en la provincia de Santiago y Chacabuco, y las comunas de Puente Alto y San Bernardo de la Región Metropolitana» (Ministerio del Interior y Seguridad Pública, 2019, p. 1), junto a su entonces Ministro del Interior y primo, Andrés Chadwick, y al Ministro de Defensa, Alberto Espina –tres nombres íntimamente vinculados con la dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet (1973-1990)–.

5 Como publicó el Ranking Forbes el martes 6 de abril de 2021, escandalizando a la opinión pública nacional por contar entre las fortunas chilenas ni más ni menos que al presidente, en medio de un intenso debate mundial y también nacional sobre la necesidad de un impuesto a los “Súper ricos” (Financiero, 2021).

La medida se extendió por el país en pocas horas, operando, de facto, como un Estado de Sitio que sacó a los militares a la calle para amedrentarnos. Pero la desobediencia civil no dio tregua, y aunque Piñera intentó desandar las medidas abusivas anunciadas días antes, continuó legitimando su política represiva, invocando la vieja Doctrina de Seguridad Nacional⁶ – en su versión «democrática» de Ley de Seguridad Interior del Estado–, señalando: «Estamos en guerra, contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie» (Telesur, 2019). Una vez más, como en las dictaduras del Cono Sur de América, la amenaza del enemigo interno era utilizada para justificar el uso de la violencia en defensa del «orden», que no es sino la defensa de un status quo neoliberal instaurado a sangre y fuego, profundamente desigual, precarizante y violento (Harvey, 2007 y Bengoa, 2018).

Según el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), el 23 de octubre se registraban 2.138 detenidos, 376 heridos, 5 muertos por agentes del Estado y un total de 17 víctimas de trauma ocular severo, además de denuncias por procedimientos irregulares, torturas, vejaciones y violencia político sexual, incluyendo desnudamientos, tocaciones y amenazas de violaciones (Diario UChile, 2019). El mismo día, la Sociedad Chilena de Oftalmología y el Colegio de Médicos a través de su Unidad de Trauma Ocular, emiten una carta al Ministerio de Salud advirtiendo la gravedad y especificidad de los casos de daño ocular severo, que ya cifraban en 33 personas (Miranda, Albert y Sepúlveda, 2019).

Las víctimas de la violencia de Estado no eran delincuentes, saqueadores o incendiarios. Tampoco eran «alienígenas», como pensó en principio la Primera Dama (Clarín Mundo, 2019). Ni encarnaciones del «cáncer marxista» o del fantasmagórico «comunismo come-guaguas» de la Guerra Fría. Era gente, ciudadanos, pueblo. El presidente le declaraba la guerra al pueblo por atreverse a reclamar legítimamente: «¡Devuélvanse a sus cuarteles!», «¡Asamblea Constituyente o nada!» y «¡Hasta que la dignidad se haga costumbre!».

Frente al horror, una semana de repudio y desobediencia civil bastaron para que, tras la jornada de movilizaciones pacíficas más concurrida de la historia de Chile, el presidente levantara el Estado de Excepción el día lunes 28 de octubre (Portilla, 2019). Sin embargo, ello no detuvo su violenta política represiva. Muy por el contrario, las fuerzas especiales de la policía volvieron a escena con su reconocida brutalidad –esa que hemos visto militarizar el Wallmapu y criminalizar una y otra vez la protesta social–, pero esta vez, de manera generalizada. Una brutalidad azuzada por el uso de estupefacientes, uniformes sin identificación y la instrucción de impunidad del Director General de Carabineros, Mario Rozas, quien en un audio filtrado declaraba: «A nadie voy a dar de baja por procedimiento policial. Aunque me obliguen, no lo voy a hacer» (El Mostrador, 2019).

6 Doctrina de intervencionismo militarista encubierto, utilizada por EE. UU. como parte de sus estrategias hegemónicas sobre América Latina en el período de la Guerra Fría (Tapia, 1980), y que opera mediante la construcción ideológica de un enemigo interno.

IMPUNIDAD EN DEBATE

Un arduo debate público se reabrió entonces en torno a la violencia, los crímenes de lesa humanidad, las violaciones de los DD.HH. y la impunidad. Durante el mes de octubre y los primeros días de noviembre, el gobierno intentó sostener la tesis del empate, justificando la violencia policial por los daños a la infraestructura, los crímenes de lesa humanidad por la afectación a la libre circulación de las personas, y las víctimas civiles con uniformados atemorizados, en riesgo o lesionados.

Pero la violencia de Estado fue en ascenso, ganándose el repudio nacional e internacional. El 8 de noviembre, la imagen de un joven estudiante de psicología con sus ojos ensangrentados por perdigones estremeció a la opinión pública (Guzmán, 2019). Asumir las violaciones a los derechos humanos en Chile se volvió inevitable. Como sintetizó el día 21 de noviembre la directora de Amnistía Internacional para Las Américas, Erika Guevara, en sus conclusiones preliminares sobre la situación de los derechos humanos en Chile:

A pesar de los llamados a escuchar las demandas de la ciudadanía, el presidente Sebastián Piñera decidió sacar al Ejército a las calles [...] decidió que el Ejército continuaría retraumatizando a una sociedad dolida por las graves violaciones de los derechos humanos, muchas de ellas que se mantienen bajo la sombra de la impunidad (T13, 2019)

Una política de castigo que dio paso a la brutalidad policial, «usando la fuerza de manera indiscriminada y excesiva, con la intención de dañar y castigar a aquellas personas que valientemente continúan en las calles ejerciendo sus derechos de la libertad de expresión y la asamblea pacífica» (T13, 2019). Más de 1.100 denuncias por torturas y tratos crueles o degradantes, cientos de lesiones oculares que han dado la vuelta al mundo por su especificidad, la constatación de un «patrón consistente» y de «un modus operandi a lo largo del país» que constituyen «crímenes del derecho internacional» y que «solo han logrado alimentar las demandas de la población por una sociedad justa en donde se respeten los derechos humanos» (T13, 2019).

El presidente, el gobierno, las fuerzas armadas y policiales desconocieron el Informe de Amnistía. No obstante, el día 26 de noviembre, nuevamente el país se estremecía con la brutal agresión policial a Fabiola Campillai, trabajadora y dirigente social de 36 años, quien tras el impacto de una bomba lacrimógena directamente en su rostro mientras se dirigía junto a su hermana Ana María a la fábrica de Carozzi en que trabajaba en Nos, queda completamente ciega (Toro, 2020).

Días más tarde, tras recibir en el salón presidencial a José Miguel Vivanco de Human Rights Watch, el gobierno asume «con dolor» los «errores» en los procedimientos y aplicación de protocolos por parte de Carabineros, que han generado violaciones «graves» a los derechos humanos desde el 18 de octubre en Chile (El Desconcierto, 2019). Una institución europea, la otra estadounidense. La primera, apelando a la responsabilidad política de violencia policial. La segunda, llamando a judicializar casos de «uso excesivo de la fuerza» y a «profesionalizar la policía». Un informe incómodo para el «orden» institucional que se pretende defender y revalidar. El otro, canalizable en el marco institucional del «Estado de Derecho», dando paso a la tesis de una necesaria «reforma a las policías».

El debate se volvió entonces político, pues nadie podría ya sostener que en Chile no se están violando los derechos humanos de forma grave. Los informes que siguieron, emitidos por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (organismo autónomo de la OEA), la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los DD.HH., encabezada por la ex presidenta Michelle Bachelet, y el *Informe Anual Sobre la Situación de los Derechos Humanos en Chile en el contexto de la crisis social* (INDH, 2019), coincidieron en este diagnóstico: uso excesivo de la fuerza, violaciones graves, masivas y repetitivas a los DD.HH, obligación de permitir la manifestación pública y necesidad de reforma de la policía, pese mostrarse cautos a la hora de denunciar la sistematicidad de la violencia.

Como contraparte de los más de 20.000 imputados por saqueos y otros actos delictuales desde el 18 de octubre –incluyendo algunos concejales de gobierno y uniformados–, un alto número de querellas fue cursada contra agentes del Estado. El ex ministro del Interior fue acusado constitucionalmente por el Parlamento e inhabilitado por 5 años de ejercer cargos públicos, y el martes 17 de diciembre el 7° Juzgado de Garantías admite una querrella por delitos de lesa humanidad contra el presidente «por las decenas de personas que desde el 18 de octubre han perdido uno o ambos ojos debido a la represión de agentes del Estado» (Publimetro, 2019).

Hacia finales del mes de noviembre, el INDH interpuso más de 400 querellas, la mayoría por torturas, tratos crueles o inhumanos, incluyendo la violencia de connotación sexual. Procesos en curso que siguen dejando abiertas las preguntas por la impunidad y la violencia estructural: ¿Qué responsabilidad cabe a las elites económicas y políticas del país, su cultura de abusos, saqueo, corrupción e indolencia?, ¿y la responsabilidad política de estos hechos?, ¿quién responde frente a los daños irreparables a las víctimas?

Es en este punto que se vuelve central la reflexión en torno a la cuestión de la impunidad, entendida en términos amplios como ausencia de consecuencias, y más específicamente, como ausencia de castigo o punición frente a la realización de actos de transgresión, particularmente asociados a violaciones de DD.HH. La impunidad se volvió central frente a las aberraciones de la Segunda Guerra Mundial y la posterior actuación de los tribunales de Núremberg y Tokio, volviéndose ineludible desde Naciones Unidas en torno a la década de los noventa (Escobedo,

2013).

No obstante, la complejidad de la coyuntura analizada pareciera volver necesario un concepto distinto de impunidad para comprender la trama de cuestiones en juego, pues la posibilidad de pensar otra forma de Estado-Nación, más justa y democrática, menos abusiva e indolente, inevitablemente confronta una vieja y pesada estructura de privilegios. La impunidad no es solo falta de castigo, elusión de responsabilidades o capacidad de negociar penas irrisorias frente a violaciones de DD.HH. Es una lógica de dominación que se retroalimenta en su propio ejercicio, como se definía en el I Seminario Internacional sobre Impunidad y sus efectos en los Procesos Democráticos:

La impunidad desconoce la igualdad ante la ley [...] Ella significa, por un lado, ausencia de punición para algunos, y por otro, castigo a quienes se ha determinado reprimir. Responde a la lógica de dominación de unos sobre otros [...] La impunidad persigue acostumbrar a la injusticia, promover la resignación y el desaliento frente a la denegación de derechos fundamentales. En definitiva, esa es su función política: consolidar un modelo de dominación y de conculcación de los más básicos derechos económicos, sociales y culturales. (Declaración de Santiago, 1996)

La lógica de las agendas social y represiva del gobierno tiene que ver con esta noción ampliada de impunidad. La primera, un «ofertón» de bonos y dádivas que prometen endeudar al Estado en beneficio del lucro privado, manteniendo la estructura de desigualdad que se ha enquistado en el neoliberalismo avanzado (Ruiz, 2019), un modelo voraz que la periodista canadiense Naomi Klein (2011) ha denominado asertivamente «capitalismo del desastre», por su capacidad de capitalizar los escenarios de crisis.

La segunda, con leyes habilitantes para la aplicación cada vez más desproporcionada de la fuerza pública, que suma al uso indiscriminado de perdigones de metal y bombas lacrimógenas, la soda cáustica en carros lanza aguas, dolosos atropellos a manifestantes, y el insólito aumento de contingentes policiales para seguir castigando la legítima protesta social⁷. Una agenda represiva que se argumenta en incendios, saqueos y daños a la infraestructura público-privada, aunque, paradójicamente, termina siendo mucho más victimizante que cualquier acto delictual, como reportó la Fiscalía Nacional con fecha 15 de julio de 2020:

[Son] 8.827 las víctimas de violencia institucional registradas tras el estallido. 413 de ellas con lesiones oculares [...] 1.362 eran menores de edad, 24 mapuches, 32 que fueron discriminadas por pertenecer a diversidades sexuales [...] Sobre la calificación jurídica, 6.291 eran apremios ilegítimos, 1.911 abusos contra particulares, 704 otros delitos

7 Lo que en el espacio simbólico de la revuelta de octubre que representa la Plaza Dignidad, se conoció como «estrategia de copamiento», implementada por el intendente de la Región Metropolitana, Felipe Guevara, con nefastas consecuencias: la muerte por paro cardiorrespiratorio de Abel Acuña (de 29 años), quien en medio de las manifestaciones fue ahogado por gases lacrimógenos e impedido de recibir asistencia, y el atropello de Óscar Pérez (de 20 años) por parte de carros policiales.

comunes y 217 torturas. [Y] respecto a la violencia sexual, se registraron 281 desnudamientos, 67 hechos constitutivos de abuso sexual con contacto, 28 amenazas de cometer delitos sexuales contra la víctima y 12 hechos constitutivos de violación o abuso sexual agravado. (Piensa Prensa, 2020)

DEL MOMENTO AL PROCESO CONSTITUYENTE

...los partidos abajo firmantes han acordado una salida institucional cuyo objetivo es buscar la paz y la justicia social a través de un procedimiento inobjetablemente democrático. “Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución”. Texto original, 2019.

El día 15 de noviembre, un bullado Acuerdo parlamentario por una Nueva Constitución fue anunciado entre gallos y media noche (Senado, 2019). Un acuerdo legitimado por una nueva amenaza de los militares en la calle. Sin pueblos, organizaciones ni movimientos sociales. Sin territorios, asambleas ni gente⁸. El apuro de la clase política por cerrar una polifonía de voces que recién comenzaba a oírse, a articularse, incluso a interpelarse entre sí –como vimos en el denominado Bloque Sindical de Unidad Social⁹, el que confrontado por diversas organizaciones territoriales, indígenas, estudiantiles y feministas, tuvo que incorporar en su discurso político las demandas de plurinacionalidad y paridad de género, en el marco del debate constituyente–. Esta búsqueda incansable e infinita no es más que el resultado por el cual el capital expande sus horizontes en términos de depredación y eficacia sobre la naturaleza. Por tanto, el desarrollo sostenible es la expresión del proceso de depredación del sistema capitalista sobre la naturaleza, la cual se inserta en una dinámica constante de modificación a beneficio del ciclo de acumulación.

Pero la pluralidad de sectores, realidades y demandas por dignidad que estalló en octubre, no dejó (ni ha dejado) de oírse en este diálogo de cacerolas que ha sido estratégico, o más también terapéutico. Sus voces no han podido ser acalladas porque su necesidad es vital. Su ruidoso sonido permite restaurar los lazos de comunidad y solidaridad fragmentados por el modelo neoliberal (con su tremenda capacidad de sobreendeudamiento, competitividad, desconfianza y miedo). La cacerola es un símbolo que aglutina la molestia y manifiesta una voluntad popular por recuperar la dignidad. Y representa una memoria larga de expresión de descontento y luchas por la vida que toman curso en espacios e intensidades que desbordan los canales convencionales del partidismo institucional, más allá de cualquier intento de control represivo o

8 Como evidencia, la nómina firmante de parlamentarios y partidos que redactan el texto original del Acuerdo: Fuad Chahin, Presidente Democracia Cristiana; Catalina Pérez, Presidenta Revolución Democrática; Mario Desbordes, Presidente Renovación Nacional; Javiera Toro, Presidenta Partido Comunes; Álvaro Elizalde, Presidente Partido Socialista; Heraldo Muñoz, Partido Por la Democracia; Luis Felipe Ramos, Partido Liberal; Carlos Maldonado, Presidente Partido Radical; Jacqueline Van Rysselberghe, Presidenta Unión Demócrata Independiente; Hernán Larraín Matte, Presidente Evópoli; Gabriel Boric Font (El Líbero, 2019).

9 Plataforma que aglutina a más de 50 de organizaciones y movimientos sociales chilenos en ámbitos diversos, que conforman internamente bloques específicos, tales como el Bloque Sindical (donde confluyen organizaciones de trabajadores), o el Bloque Territorial (que articula Mesas Territoriales y plataformas locales de Unidad Social).

vanguardia representativa.

La imagen grotesca de Plaza Dignidad (ex Plaza Italia), el epicentro del movimiento, vestida de blanco con la palabra «PAZ», ponía en evidencia esta búsqueda por acallar un conflicto que abría, después de casi 40 años, el más relevante momento constituyente de nuestra historia reciente, en medio de la impunidad. Una puesta en escena que resultó tan falsa como ineficaz en su intento por cerrar un proceso de expresión y constitución de voluntad popular, vertiginosa e inevitablemente desencadenado.

¿El nuevo debate público? La «letra chica» del Acuerdo, cifrado entre el Plebiscito Nacional por una Nueva Constitución (a realizarse en abril de 2020), y las opciones «Convención Constitucional» (con elección del 100 % de los escaños constituyentes) y «Convención Mixta» (con presencia de un 50 % de parlamentarios actualmente en ejercicio). La sospecha por un nuevo montaje constituyente incapaz de superar los enclaves dictatoriales se instaló ampliamente entre ciudadanos, organizaciones y movimientos sociales en pie de lucha¹⁰, que removía (y remueve) la defraudante memoria de la transición pactada a la democracia.

No obstante, la relevancia del momento hizo que las mismas fuerzas sociales se orientaran con fuerza a la campaña por el «Apruebo». Vimos crecer la esperanza, estallar la gráfica popular en campaña, y sumar voluntades por aprovechar este espacio con un movimiento amplio y transversal cada vez más despierto, entrando en este juego electoral restringido con el compromiso de «no soltar la calle» para mantener viva la revuelta.

Y es que la novedad de este «reventón social» (Rojo, 2019) es que logró desatar un poder constituyente primario, soberano, que no conoce limitaciones, pues es por definición extraordinario (Ríos, 2017). La coyuntura del Acuerdo se situó justo en el paso del poder constituyente «originario» al poder «constitutivo» o «constituyente derivado» (Nogueira, 2009), que delimita las formas de conducción y legitimidad.

De este modo, aunque sin un mandato ciudadano o popular expreso, un ilegítimado Parlamento se arrogó la potestad de colocar fecha, nombre y forma al proceso constituyente, la calle representó (y sigue representando) ese espacio de desobediencia y soberanía que mantiene la salida al conflicto como una pregunta inevitablemente abierta, tanto a la luz de la impunidad que enmarca el proceso, como ante las preguntas por su representatividad¹¹. Una tensión viva,

10 Frente a los quórums calificados (que han operado como derecho a veto de las minorías), las leyes orgánicas constitucionales (amaradas a tales quórums), el derecho a veto presidencial (filtro último para la promulgación de cualquier ley o reforma constitucional) y la presencia de la misma élite política parlamentaria como protagonista del proceso. Una sospecha que se reforzó con los amarres de la Ley 21.200 promulgada el 23 de diciembre, donde se determinan los mecanismos de elección de constituyentes a partir del actual sistema de elección de diputados (por distritos y listas), y establecen la imposibilidad de contrariar tratados (de DD.HH., pero también comerciales) internacionales suscritos por Chile.

11 Lo que llevó a una intensa pugna por garantizar la paridad de género (ya conquistada), la participación de comunidades migrantes, en condiciones de discapacidad, y de chilenos/as en el extranjero. Como también la adecuada representación de pueblos indígenas y tribales afrodescendientes, que fue aprobada excluyendo al Pueblo Tribal Afrochileno, en un marco de extensas y polémicas sesiones parlamentarias de Comisión Mixta, que concluyeron en un acuerdo mucho más estrecho que el propuesto por los pueblos, y que evidenciaron la

que se complejiza con el inesperado e inédito advenimiento del actual escenario pandémico.

UN NUEVO ESCENARIO PARA EL «CAPITALISMO DEL DESASTRE»

Un estornudo de la pacha [tierra] y todo lo que damos por sentado se puede quedar en nada [...] Ha ocurrido algo que ninguna generación humana ha vivido antes. Silvia Rivera Cusicanqui (CLACSO TV, 2020)

La noticia del advenimiento de una pandemia desde China encendió rápidamente las alertas del movimiento soberano desplegado desde el estallido. La comodidad de los discursos oficiales que advertían sobre el riesgo de realizar un plebiscito nacional en abril de 2020, fueron recibidos con sospecha y negacionismo. Una actitud alentada por las cifras epidemiológicas y sus bajos índices de mortandad, las teorías conspirativas imperialistas y de control del envejecimiento poblacional, y la inédita realización de un simulacro de guion en EE.UU.; un coronavirus nuevo que se expandía por el planeta desde un criadero de cerdos en Brasil, «prediciendo» las particularidades de la actual crisis sociosanitaria, económica y política (Event 201, 2019).

Sin embargo, a esa sospecha inicial le siguió una profunda toma de conciencia frente a esta paradójica condición humana, trascendiendo la pregunta por el origen del virus. El SARS-CoV-2, y toda la campaña del terror que ha acompañado su propagación global (Chuang, 2020), configuró tal vez el único escenario en que era posible que el movimiento expresado en la calle declinara por voluntad propia, por la solidaridad con «otres». Como expresa Judith Butler:

Me piden que no muera, y que no ponga a otros en riesgo de enfermedad o muerte. Y yo tengo que decidir si acepto o no ese pedido [...] Soy al mismo tiempo potente y vulnerable, poderoso y expuesto, capaz de causar daño, pero también de sufrirlo. (TV UNAM, 2020)

Asimismo, entre lo global y lo local, vimos emerger el peligroso negacionismo de los (neo) fascismos contemporáneos, encabezados por Donald Trump o Jair Bolsonaro, pero también expresados en las políticas autoritarias de Lenin Moreno o Sebastián Piñera, cuyo triunfalismo y soberbia frente a la expansión del virus y sus riesgos, han cobrado miles de vidas humanas¹². ¿Presenciamos el fin del capitalismo (Zizek, 2020 y Sibeichi, 2020) o su inevitable agudización

peligrosa capacidad negociadora de las minorías reaccionarias en los quórum de 2/3 que regirán la Convención Constitucional.

¹² Hablamos de más de 100.000 muertes en EE. UU., más de 70.000 en Brasil, más de 7.000 en Chile, y más de 5.000 en Ecuador, según las cifras oficiales (BBC Mundo, 2020).

biopolítica, psicopolítica, televigilada (Han, 2020 y Ceceña, 2020)?

Más allá de las coordenadas o posiciones críticas para leer este inédito, vertiginoso e impredecible escenario, lo cierto es que una suerte de «Golpe de Estado universal» nos deja «en manos de farmacéuticas, militares y grandes transnacionales de la salud» (Rivera Cusicanqui, 2020). El resultado es el denominado confinamiento (voluntario u obligado), en su sentido literal y desigual. La obligación forzada (militarmente) o autoimpuesta (por ética o miedo), de permanecer encerrado en un lugar fijo, minimizando al máximo posible el contacto físico humano.

Un escenario que en Chile ha operado al mismo tiempo como pausa y combustible al movimiento, pues si bien el virus no discrimina, se mueve en medio de sociedades humanas desiguales, con consecuencias también desiguales; como excusa para estigmatizar a los sectores precarizados por el neoliberalismo como «inconscientes» o «desobedientes», cuando se agudiza la violencia doméstica, la cesantía y el hambre; como habilitador de políticas absurdas, pretendiendo enfrentar el contagio con toques de queda, hostigamientos poblacionales, territoriales y carcelarios; y como coartada para tomar revancha en el espacio público, pretendiendo borrar con pintura las expresiones simbólicas de la revuelta¹³.

La indolencia triunfalista e ineficiente del gobierno frente a la crisis –encarnada en el ex ministro de salud y médico de cabecera del presidente, Jaime Mañalich– volvieron clave el rol fiscalizador del periodismo de investigación y denuncia¹⁴. Una labor central, cuando parece instalarse la idea de que la única causa de riesgo y muerte la constituye el virus. ¿Y la represión, la violencia, la impunidad? Como expresó la Coordinadora de Víctimas de Trauma Ocular a través de una declaración pública, tras publicarse imágenes inéditas del día en que el joven estudiante de psicología, Gustavo Gatica, fue mutilado por el oficial de FF.EE. Claudio Crespo (G-03):

Hoy enfrentamos la cara más cruda de una justicia que no llega y la terrible impunidad de autores de mutilación y violación a los derechos humanos, sino también el abandono absoluto de sus víctimas por parte del estado, en donde la atención en instituciones de salud ha sido suspendida [...] (2020)

Volvemos así a las preguntas iniciales: ¿es posible pensar un proceso constituyente democrático en un marco de impunidad como el descrito? Y por otra parte, ¿qué nos advierten las experiencias chilenas y latinoamericanas previas?

CONSTITUYENTES CHILENAS PARA TOMAR EN CUENTA

13 Como olvidar la imagen de Piñera sentándose en Plaza Dignidad, contraviniendo todas las medidas policiales y sanitarias promovidas por su propio gobierno, desatando la indignación popular (El Mostrador, 2020).

14 Donde destacan los trabajos de Alejandra Matus, CIPER, OPAL y Piensa Prensa.

“Las tres [Constituciones] que se han dictado nunca han tenido al pueblo deliberando y ejerciendo su voluntad soberana. [...]En el pasado los movimientos ciudadanos siempre terminaron con represión militar y masacres violentas”. Gabriel Salazar en Radio Cooperativa, 26 de octubre.

Chile nunca ha vivido un proceso constituyente efectivamente democrático. Todas las constituciones han sido resultado de procesos autoritarios, oligárquicos, en contextos de guerras civiles, dictaduras, masacres o traiciones de la clase política hacia la ciudadanía. La Constitución de 1833, surge como salida a una guerra civil mediante una Gran Convención (1833-1833), de la que emana un texto eminentemente conservador. En medio de la crisis del parlamentarismo, la Constitución de 1925 –reconocida como la «más democrática» de nuestra historia¹⁵–, fue redactada por una comisión designada por el entonces presidente, Arturo Alessandri, que desconoció todo el proceso constituyente ciudadano previo.

Y la Constitución de 1980, que rige hasta nuestros días la conformación de una sociedad radicalmente neoliberal, fue diseñada por la Comisión Ortúzar desde el inicio de la dictadura cívico-militar encabezada por Pinochet, validada por el Consejo de Estado y la Junta Militar de Gobierno, sometida a un plebiscito ilegítimo de salida, y plagada de enclaves autoritarios que impiden su transformación. Una de las pocas constituciones del mundo que, a 30 años del derrocamiento formal de un régimen militar, sigue determinando el destino de nuestro ordenamiento social.

El actual momento constituyente se ha hecho cargo de un debate amplio y no exento de polémicas respecto a los cerrojos autoritarios de la Constitución de 1980, las posibilidades reales de su derogación y su reemplazo por una nueva constitución. Sin embargo, en los rincones de la memoria colectiva existe una experiencia que el historiador chileno Sergio Grez (2016) ha situado «entre el olvido y la mistificación».

Se trata del proceso constituyente ciudadano que antecedió a la Constitución del 1925, la denominada Asamblea Constituyente de Asalariados e Intelectuales (o Constituyente Chica), que aglutinó durante 3 días de deliberación pública, en el Teatro Municipal de Santiago, a diversas organizaciones del movimiento popular –tales como el Partido Comunista, la Federación Obrera de Chile, la Asociación General de Profesores, la Unión de Empleados de Chile, la Federación de Estudiantes de Chile, sindicalistas independientes, sectores anarquistas, demócratas, radicales, feministas y otros–¹⁶.

15 Por consagrar igualdad ante la ley, el derecho a la manifestación pública, el carácter laico y representativo del Estado, y la posibilidad de tocar la propiedad privada en consideración de su utilidad pública

16 De ella, emana una demanda constituyente en base a principios comunes: «La Asamblea Constituyente encargada de crear la nueva organización política del país, debe generarse con representantes de todas las fuerzas vivas de ambos sexos, dando al elemento asalariado la mayoría de la representación que le corresponde en justicia, a fin de que los postulados de redención social obtengan dentro de ella la confirmación legal que reclama la nación» (Congreso de Asalariados e Intelectuales, 1925).

Si bien su impacto fue minimizado tanto por radicales, demócratas y sectores anarquistas, como por el desconocimiento del propio Alessandri, la experiencia es decidora. Primero, porque recuerda la indolencia de la elite político-económica frente a las demandas sociales, incluso cuando estas se canalizan en un ejercicio ciudadano como el que resuena el último año y medio en Chile, al calor de cabildos, asambleas y trawünes constituyentes (convocados y autoconvocados). Pero también, porque evidencia la fuerza propositiva y deliberativa de la articulación de sectores distintos del movimiento popular, más allá de sus pugnas internas¹⁷.

¿Cómo comprender en este marco el enorme prejuicio existente frente a la idea de una Asamblea Constituyente?

MÁS ALLÁ DEL MITO

Fantasmas como el de «Chilezuela», pero también como los que merodean las experiencias de Ecuador y Bolivia –que recientemente también vivieron meses de estallido y violencia con sus propias especificidades–, son una y otra vez repetidos por la oligarquía chilena y sus medios de divulgación, cerrando el paso a la posibilidad de hacer de este momento histórico, una posibilidad cierta para pensar democráticamente un Chile distinto.

La Asamblea Constituyente como el abismo hacia el socialismo, el comunismo, el caos, el hambre, el desabastecimiento y la destrucción. Y, en consecuencia, la denuncia de una supuesta mano externa en el estallido popular de octubre. El argumento es burdo, pero tiene su peso. De aquí la relevancia de mirar algunas características de esos procesos en la lógica de lo que nos enseñan y advierten.

No son pocos los países del mundo que han transformado sus textos constitucionales a través de la figura de la Asamblea Constituyente. Son los casos de Islandia, Italia, Portugal, Timor Oriental, Tailandia, Nepal, Irán, Camboya, Holanda, Túnez, Somalia, Venezuela, Perú, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Ecuador, Bolivia y Colombia, en los últimos 50 años. Sin ir más lejos, en un reciente estudio sobre procesos constituyentes (PNUD, 2015), se señala que los países suelen cambiar sus constituciones aproximadamente cada 2 décadas, y que entre los mecanismos utilizados –Poder Legislativo, Convención, Congreso, Asamblea y otros–, la Asamblea es escogida en un 27 % de los casos como órgano de representación, deliberación y redacción del texto magno. Es decir, que no hay correlación posible entre el «fantasma del comunismo» y la Asamblea Constituyente.

Asimismo, es evidente que los procesos constituyentes mal llamados neopopulistas, que

¹⁷ La Constituyente Chica logró, en 3 días de ejercicio soberano, propuestas tales como el federalismo y la organización de base comunal colegiada, la presencia de un Tribunal Supremo Federal de Justicia elegido por los gremios organizados y de funciones temporales, la igualdad en derechos entre los sexos, la propiedad social de la tierra y sus recursos, y la búsqueda de equidad, redistribución y bienestar, con énfasis en el desarrollo de las ciencias y las artes (Grez, 2016).

podemos enmarcar dentro de los progresismos o socialismos del siglo XXI latinoamericano, tienen sus particularidades, pues cada proceso, contexto y tiempo histórico es único en su desarrollo. Ello, aun considerando rasgos comunes, como su carácter refundacional y participativo, su búsqueda de un orden social más justo, el personalismo de su conducción política, las crisis de corrupción en que desembocan, y el permanente boicot externo.

Los tres casos referidos (Venezuela, Bolivia y Ecuador), inician sus procesos constituyentes luego de que fuerzas sociales diversas y articuladas¹⁸ llegan al poder por la vía democrática. El amparo del proceso constituyente está, por tanto, en el propio movimiento social hecho partido y más tarde gobierno. Vemos claramente aquí una primera y radical diferencia con el caso chileno. Pero ¿qué nos enseñan y advierten estas experiencias?

Si bien son muchos los aspectos que podrían analizarse, creo que vale la pena puntualizar brevemente algunos elementos: el Poder Popular en el caso venezolano, la Plurinacionalidad en el caso boliviano y los Derechos de la Naturaleza en el caso ecuatoriano.

PODER POPULAR

En la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, hay todo un aspecto que tiene que ver con el Poder Popular. La democracia participativa consagrada en el sistema legal integrado del Poder Popular, incluyendo Consejos Comunales, un Ministerio y toda una estructura financiera y deliberativa, buscan promover una autonomía de base comunal para refundar la estructuración estatal. Son leyes sumamente progresistas, que dan cuenta de un amplio debate territorial y ciudadano en contextos urbanos y rurales para asegurar la participación de base (Ministerio del Poder Popular, 2017).

Sin embargo, su efectividad ha quedado trabada en una doble camisa de fuerza: por una parte, por el electoralismo del PSUV, el partido de gobierno, cuya maquinaria trabó y en muchos casos impidió un desarrollo comunal autónomo. Por otra, en la eterna tramitación burocrática de los reglamentos que hicieran efectivas estas leyes. Y es que cualquier constitución es letra muerta sin una trama coherente de leyes, reglamentos, políticas, planes, programas, proyectos y financiamiento, que debieran hacer carne los principios y derechos consagrados, y que forman parte del juego político de correlaciones de fuerza y negociaciones que suceden al proceso constituyente. Nos recuerda entonces que la lucha es larga y llena de nudos, como sabemos. Mas también nos invita a conocer ese proceso del Poder Popular venezolano (Ministerio del Poder Popular, 2017).

18 Una alianza cívico-militar bolivariana en el primer caso, movimientos obrero-campesino-indígenas en los segundos.

PLURINACIONALIDAD

Con sus enormes tensiones y complejidades internas, el caso boliviano es otro de los referentes latinoamericanos ineludibles a la hora de pensar un proceso constituyente que busca horizontes de mayor justicia social. Los prejuicios del racismo y la ingobernabilidad impiden ver uno de los ciclos históricos más estables, reparadores y democráticos de la historia republicana boliviana, del mismo modo que el énfasis en el carácter supuestamente «caótico e ineficiente» de su Asamblea Constituyente, invisibilizan lo que fue un intenso período de politización, deliberación pública, descolonización y vigilancia ciudadana al ejercicio del órgano constituyente (Chivi, 2010).

Sin embargo, no es en el proceso que creo relevante detenerme para efectos de la reflexión expuesta, sino en la forma que adquiere el Estado a partir de un texto que en su preámbulo señala, «dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal», y en su primer artículo se define como «un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional, Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías», que se funda en «la pluralidad» (lingüística, cultural, jurídica, política, territorial, etc.). La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), es la primera en otorgar a un Estado-nación la forma plurinacional, tensionando desde la diversidad y la autonomía, la pretensión monolítica y unitaria del liberalismo.

Nos permite pensar más allá de la declaración de buenas intenciones, del cuoteo de escaños reservados o de los enfoques declarativos de las políticas públicas integradoras. Nos abre un enorme abanico de experiencias latinoamericanas y del mundo, de configuración estatal compuesta, (con)federada, pluriétnica y plurinacional, más allá de las falsas promesas del multiculturalismo frente al reconocimiento de «minorías». Y nos interroga sobre la compleja y fundamental necesidad histórica de autodeterminación de los pueblos indígenas y afrodescendientes, sus territorios, lenguas, economías, formas de sociabilidad, cosmovisiones y prácticas en Chile, pueblos que, en el actual marco, carecen incluso de reconocimiento constitucional.

DERECHOS DE LA NATURALEZA

Como en el caso boliviano, en 2008 Ecuador también da el paso de reconocer su carácter plurinacional. Su constitución escrita mayoritariamente en castellano, pero también llena de conceptos y significaciones de los pueblos indígenas, como el principio del Buen Vivir o *Sumak Qawsay* (por su voz *quichwa*), articula una visión alternativa al desarrollo basado en el extractivismo. Es una de las más progresistas de la primera década del siglo XXI, pues además consagra derechos inéditos, como el Derecho a la Migración y los Derechos de la Naturaleza.

Es, de hecho, el primer país del mundo en reconocer a la naturaleza o Pacha Mama como

sujeto «donde se reproduce y realiza la vida», y por tanto «tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos» (Art. 71). Asimismo, reconoce su «derecho a la restauración», principalmente frente a los impactos nocivos de la «explotación de los recursos naturales no renovables» (Art. 72).

Pero Ecuador ha sido incapaz de superar la explotación extractivista, como evidenció el polémico caso petrolero del Parque Nacional Yasuní, uno de los territorios indígenas de conservación más diversos y relevantes del planeta. La experiencia nos advierte que los límites para pensar otro orden social posible no solo están en los grupos económicos locales, sino también, y de forma determinante, en los intereses transnacionales. Tanto, como en la capacidad autónoma de generar matrices productivas distintas, formas de sustentación diferentes a escalas diversas, en suma, nuevos modelos para soportar nuestra base material.

Lejos de los prejuicios conservadores y binarios, muchos de quienes vivenciamos con cauta esperanza la lucha chilena contra las injusticias del neoliberalismo, nos sentimos inspirados por estas experiencias latinoamericanas, aun cuando en ellas estén aun ausentes las amplias demandas contemporáneas por justicia de género y el derrocamiento del orden patriarcal. Sin embargo, sabemos que estamos lejos de un horizonte refundacional como el que atravesaron dichos países, que hoy viven las consecuencias de las pequeñeces internas, del castigo internacional por atreverse a caminar distinto y de la incapacidad de materializar una nueva matriz energético-productiva con mayores horizontes de autonomía.

Ahora bien, desde mi punto de vista, el proceso constituyente colombiano es tal vez el más cercano al que hoy se disputa en Chile. Guardando todas las proporciones, especificidades, distancias temporales y magnitudes de violencia en que se sitúan, ambas experiencias se encuentran en un hecho dramático y doloroso: el marco de impunidad en que se inscriben. Por ello, creo relevante detenerme de manera un poco más extensa en el análisis de esta experiencia.

LA DOLOROSA CERCANÍA DEL CASO COLOMBIANO

La Constitución de 1991 vino a reemplazar la centenaria y conservadora Constitución de 1886, tras una de las décadas más violentas de su historia: los años 80 fueron años de enfrentamiento entre carteles del narcotráfico (de Cali y Medellín), Diálogos de Paz y desmovilización de grupos guerrilleros que pasan a integrar partidos políticos civiles –como el Partido Unión Patriótica–, con enorme éxito electoral. Mas también fue la década del “Baile Rojo”, el genocidio político de 3.500 militantes de la alianza popular Unión Patriótica (UP), incluyendo 2 candidatos presidenciales, 5 congresistas y 11 diputados (Campos, 2013).

En medio de la agudización del conflicto y una amplia movilización social en repudio a

esta violencia, la década culmina con el asesinato del candidato presidencial del Nuevo Liberalismo, Luis Carlos Galán (1989), provocando una enorme conmoción que movilizó a toda una generación entonces tildada de «apática». Se trataba de la Marcha del Silencio, en que a los amplios sectores sociales movilizados durante los ochenta, se sumó la activa participación de estudiantes secundarios y universitarios públicos y privados, articulando el movimiento estudiantil más grande conocido hasta entonces: el Movimiento de la Séptima Papeleta (Carrillo, 2013).

Unido a sectores del liberalismo, el movimiento de la Séptima Papeleta puso en juego una iniciativa del abogado Fernando Carrillo, para intervenir justamente con una séptima papeleta en los comicios de 1990, que elegía a 6 autoridades locales, municipales y nacionales. Su masividad fue tal que operó como plebiscito de facto, con cerca de 2 millones de votos. Y pese a que el mecanismo no estaba contemplado en la anterior constitución, el presidente Virgilio Blanco accede a realizar un referéndum oficial, reconociendo el poder constituyente primario de la ciudadanía.

El plebiscito ratificó con un 89 % la opción por una Asamblea Constituyente. 70 miembros que fueron escogidos con mecanismos mixtos de elección partidaria y escaños reservados por sectores sociales específicos para asegurar su representación. Esto es significativo, en la medida en que se trata de un proceso liberal y representativo (por tanto restringido), no obstante forzado a incluir a sectores que en el Chile actual parecerían inimaginables (como «les capuchas»).

En el caso colombiano participaron 4 guerrilleros con voz y sin voto –representantes del EPL, Quintín Lame y el PRT–, y otros sectores desmovilizados de la guerrilla articularon alianzas partidarias con una importante presencia en la configuración de los assembleístas (más del 20 %). Asimismo, no hubo mayoría de un solo partido, pese a que la presencia de los partidos tradicionales fue mayoritaria.

La iglesia evangélica y la UP obtuvieron 2 escaños a través de sus propios partidos. Y los pueblos indígenas quedaron subrepresentados a través de escaños reservados para 1 representante de cada una de sus principales organizaciones nacionales: la Organización Nacional Indígena Colombiana (ONIC) y las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Aunque cabe subrayar que fueron las propias organizaciones las que escogieron a sus representantes, fuera del sistema partidario oficial (Correa, 1990).

Por otra parte, aunque no hubo un referéndum de salida, tuvo lugar una intensa vigilancia ciudadana. En los meses previos, se conformaron 1.580 grupos de trabajo territoriales, que sesionaron y generaron insumos para las comisiones temáticas de trabajo en la Asamblea¹⁹.

19 A partir de esta experiencia, en 1997 se generaron Asambleas Territoriales Constituyentes (espacios informales mas no ilegales de democracia participativa), para debatir y hacer carne a nivel local el texto aprobado en 1991, generar procesos de control ciudadano, debate

Una vez electos los representantes, se trabajó en base a comisiones temáticas²⁰, que redactaron por partes el texto preliminar considerando los insumos de los grupos de trabajo, así como una serie de recomendaciones enviadas por grupos diversos de la sociedad civil. La deliberación en la Asamblea duró 6 meses, hasta que en julio de 1991, se promulga el texto final ratificado en el propio órgano constituyente (PNUD, 2015).

¿El resultado? Un texto que reconoce la diversidad étnica y cultural, pese a consagrarse a dios y declararse Nación unitaria. Un Estado Social de Derecho con Democracia Participativa e instancias de justicia y contraloría, que penaliza la desaparición forzada, la tortura y toda clase de tratos inhumanos. Reconoce derechos sociales, económicos, culturales (incluyendo lingüísticos), territoriales y a la autodeterminación a pueblos indígenas y afrodescendientes (Constitución Política de Colombia, 2016).

No obstante, al mismo tiempo resguarda la estructura de privilegios preexistente (Constitución Política de Colombia, 2016). Pese a sus contradicciones, el resultado es significativo. Lo es además por la estrategia de utilizar convenios, tratados y declaraciones del derecho internacional como marco general para su redacción y disputa frente a sectores oligárquicos, siendo la primera que hace este ejercicio en América Latina, y por lo mismo, la más progresista durante toda la década del 90.

La experiencia colombiana nos muestra así una posibilidad relativamente cercana de incluir la diversidad, aun en un contexto de elección partidaria. Sin embargo, también advierte sobre las trampas del proceso, con cuotas de diversidad que pueden ser marginales (2,6 % de presencia indígena), y con leyes que otorgan derechos sin afectar estructuras de privilegios preexistentes. Asimismo, da cuenta del carácter limitado de la «lucha constituyente», pues pese a lograr penalizar la violencia y los abusos del Estado en marcos Excepción, la Constitución no logró evitar la agudización del conflicto colombiano; de hecho, años más tarde se crean las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupos paramilitares que se vinculan a los crímenes del narco y la política institucional, y se acentúan los desplazamientos forzados de comunidades afro e indígenas en un contexto de ampliación y profundización del modelo neoliberal (Pillay, 2011).

REFLEXIONES AL CIERRE

La crisis sanitaria, socioeconómica, psicológica y político-militar permanece. Se ha utilizado como excusa para aprobar tramposas medidas bajo eufemismos de «protección», «subsídios», «bonos» y «ayudas», que no hacen sino conculcar derechos a los ya precarizados y sobre

público y resistencia civil en rechazo a la violencia. Desde el 2000, estas instancias locales han generado encuentros en los que se llama Asamblea Nacional Constituyente, buscando escalar sus posibilidades de incidencia.

20 Derechos y Reforma Constitucional; Autonomía Regional; Reformas al Gobierno y Congreso; Administración de la Justicia y Ministerio Público; y temas económicos, sociales y ecológicos.

endeudados sectores populares. No obstante, también hemos sido testigos de procesos legislativos inéditos, como la limitación a la reelección en cargos públicos, el retiro de fondos previsionales (cautivos por las Administradoras privadas de Fondos de Pensión), el triunfo electoral de la opción «Apruebo/Convención Constitucional», y la reciente inscripción de centenares de candidatos independientes vinculados a las luchas recientes e históricas de diversos movimiento sociales, todo lo cual, nos recuerda la plena vigencia del «momento constituyente».

El proceso se da en medio de tensiones grotescas, impúdicas, que confrontan el pronto aprovechamiento electoralista de candidatos que representan el *statu quo*, frente a una soberanía popular expresada en diversas formas de solidaridad (como las ollas comunes) y protesta. Tensiones que se agudizan en tanto que avanzan las medidas de desconfinamiento progresivo y se reactivan las movilizaciones, como sucedió con el ex ministro del Interior Víctor Pérez, quien presentó su renuncia luego de aprobarse en la cámara baja una acusación constitucional en su contra, como responsable político de la extensión de un paro de camioneros que produjo complejos escenarios de desabastecimiento, de una serie de medidas irregulares de infiltración y provocación violenta dentro de organizaciones y movimientos sociales, y de los casos de brutalidad policial impune acaecidos en el río Mapocho y la población La Victoria.

La desconexión e ilegitimidad de la elite política es tal que aun en medio de este proceso, muchos se preguntan por qué sigue habiendo manifestaciones. Una miopía insólita (o tal vez simplemente cínica) frente a la agudización de las violencias sociales, económicas, domésticas, políticas y psicológicas derivadas de las abismales desigualdades y precariedades que nos constituyen. Pero fundamentalmente por las más de 1.900 personas que siguen presas por participar en la lucha social que hizo posible el plebiscito nacional de octubre de 2020 (en su mayoría por medidas cautelares, sin pruebas y en aislamiento); por las más de 450 víctimas de trauma ocular, incluyendo a cientos de mutilados y dos personas completamente ciegas, para siempre; y por las decenas de personas fallecidas en el marco de la revuelta.

¿Para qué ha servido entonces la lucha por una nueva constitución, tras el grito «¡No son 30 pesos... son 30 años, 45 años, 500 años!»? Para reconstruir el tejido social desmembrado por la violenta imposición de la Constitución de 1980. Para abrigar la esperanza de un Chile más justo y digno, en medio del neoliberalismo autoritario más salvaje. Para dibujar el campo de lucha por los derechos individuales y colectivos, que implica la disputa por cambiar el carácter del Estado, y recuperar bienes comunes tan esenciales como el agua (considerada como un recurso privado por el Código de Aguas) y el manejo de cuencas.

Mas también para reconocer nuestro carácter profundamente plural y diverso; reapropiarnos de la política, secuestrada por las élites; repolitizar una sociedad inmovilizada por la deuda y el consumo sin límites; reencontrarnos, autoeducarnos; reconocer violencias y demandas; devolvernos la posibilidad de pensarnos distinto.

Y principalmente seguir pulsando, aun en un marco de impunidad creciente y violenta, por materializar el cambio constitucional más relevante de nuestra historia reciente. Como señaló la recientemente constituida Vocería de los Pueblos “Como constituyentes portadoras y portadores de mandatos colectivos que provienen de territorios, movimientos y organizaciones sociales, manifestamos nuestro compromiso democrático con el ejercicio soberano de los pueblos. Pusimos el pie en el portal para ingresar a raudales a la Convención y no permitiremos que tras de nosotras y nosotros se cierre la puerta. Nos llamamos a hacer efectiva la soberanía popular de la constituyente, expresada tanto en el reglamento como en las normativas que debe darse, sin subordinarnos a un Acuerdo por la Paz que nunca suscribieron los pueblos. Lo afirmamos también respecto de toda la institucionalidad de nuestro país, que habrá de someterse al fin a la deliberación popular” (Vocería de los pueblos, 2021).

REFERENCIAS

- Asamblea Constituyente de Obreros e Intelectuales. (1925). En Grez, S. (2016). La asamblea constituyente de asalariados e intelectuales Chile, 1925: Entre el olvido y la mistificación. *Izquierdas (Santiago)*, (29). doi: 10.4067/S0718-50492016000400001.
- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela (2010). *Ley Orgánica de las Comunas*. Asamblea Nacional N° 899. http://www4.cne.gob.ve/onpc/web/documentos/Leyes/Ley_Organica_de_las_Comunas.pdf
- BBC Mundo. (8 de julio de 2020). Coronavirus. BBC. <https://www.bbc.com/mundo>
- Bengoa, A. (2018). Sobre guerra y paz. *Cuadernos de Marte*, (14), 205-237. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/cuadernosdemarte/article/view/2936>
- Carrillo, F. (13 de octubre de 2013). La constitución tiene que ser resultado de la sumatoria de todas las preocupaciones de una sociedad. *Radio UChile*. <http://radio.uchile.cl/>
- Ceceña, A.E. (2020). Los entramados bajo la pandemia. *América Latina en movimiento*. Las tramas que esconde la pandemia, (549), 1-4. https://www.alainet.org/sites/default/files/alem_549_final.pdf
- Clarín Mundo. (22 de octubre de 2019). Estallido en Chile. *Clarín*. <https://www.clarin.com/>
- CNN Chile (2019, octubre 24). General Iturrriaga: «Soy un hombre feliz, no estoy en guerra con nadie». [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=TiH0wzENnw8>

- Coordinadora de Víctimas de Trauma Ocular. (2010). Declaración de la Coordinadora de Víctimas de Trauma Ocular. Santiago, Chile. <http://www.radionuevomundo.cl/2020/04/10/declaracion-de-la-coordinadora-de-victimas-trauma-ocular/>
- Correa, N. (1990). El proceso constituyente. El caso colombiano. (S/i). <http://repositoriobibliotecas.uv.cl/bitstream/handle/uvscl/1047/dialnet-elprocesoconstituyente-5568206.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Corte Constitucional del Consejo Superior de la Judicatura. (2016). *Constitución Política de Colombia*. Bogotá, Colombia: CENDOJ/BELM. Recuperado de <https://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia.pdf>
- Chivi, M. (Coord.). (2010). *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Chuang. (2020). *Contagio social. Guerra de clases microbiológica en China*. Lazo Negro.
- Diario UChile. (23 de octubre de 2019). INDH reporta más de 2.000 detenidos y 376 personas heridas. *Diario UChile*. <https://radio.uchile.cl/>
- El Desconcierto. (26 de noviembre de 2019). Human Rights Watch. *El Desconcierto*. <https://www.eldesconcierto.cl/>
- El Líbero. (15 de noviembre de 2019). Texto íntegro del pacto por la paz social y una nueva Constitución. *El Líbero*. <https://ellibero.cl/>
- EMOL. (19 de octubre de 2019). Estado de emergencia en Santiago. *Emol*. <https://www.emol.com/>
- El Mostrador. (13 de noviembre de 2019). El paso en falso de Rosas. *El Mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/>
- El Mostrador. (4 de abril de 2020). Piñera en Plaza de la Dignidad. *El Mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/>
- Escobedo, A. (2013). *El concepto de impunidad, su abordaje en los instrumentos de Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Derecho Internacional Humanitario y Derecho Internacional Penal* [Tesis de maestría, Universidad Carlos III de Madrid]
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2009). *Constitución Política del Estado*. La Paz, Bolivia:

Infoleyes. https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf

Event 201. (octubre 18, 2019). Simulacro de una pandemia global. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=lHberJ-J1-U>

González, T. (14 de enero de 2021). “Te moví y te mato”: Temucucui confirma amenazas de de la PDI a NNA mapuche y anuncian acciones legales”. *DiarioUChile*. Recuperado de <https://radio.uchile.cl/>

Grez, S. (2016). La asamblea constituyente de asalariados e intelectuales Chile, 1925: Entre el olvido y la mistificación. *Izquierdas* (29). doi: 10.4067/S0718-50492016000400001.

Guzmán, A. (30 de noviembre de 2019). Chile sangra los ojos de Gustavo Gatica. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/>

Han, Ch. (2020, marzo 22). La emergencia viral y el mundo de mañana. En P. Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan*, (pp. 97-111). ASPO.

Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.

INDH. (2019). *Informe Anual Sobre la Situación de los Derechos Humanos en Chile en el contexto de la crisis social*. INDH. <https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1701/Informe%20Final-2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Klein, N. (2011). *La doctrina del shock*. Capitalismo del desastre. Paidós.

Ministerio del Interior y Seguridad Pública (2019). Estado de Excepción Constitucional de Emergencia en la provincia de Santiago y Chacabuco, y las comunas de Puente Alto y San Bernardo de la Región Metropolitana. *Diario Oficial de la República de Chile*, (42.481-B). <https://www.diariooficial.interior.gob.cl/publicaciones/2019/10/19/42481-B/01/1671764.pdf>

Miranda, B., Albert, C. & Sepúlveda, N. (11 de noviembre de 2019). Lesiones oculares: advertencias ignoradas por 20 días podrían ser clave en querrela contra Piñera. CIPER. <https://ciperchile.cl/>

Nogueira, H. (2009). Consideraciones sobre poder constituyente y la reforma de la constitución en la teoría y la práctica constitucional. *Praxis* (15). doi: 0.4067/S0718-00122009000100007

OPAL. (15 de julio de 2020). 10 %: Es resultado de las luchas del pueblo. Prensa OPAL. <https://>

prensaopal.cl/

Piensa Prensa. (17 de julio de 2020). Fiscalía Nacional cifra en 8.827 las víctimas de violencia institucional registradas tras el estallido social. Piensa Prensa <https://piensaprensa.org/>

Pillay, N. (2011). *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los Derechos Humanos en Colombia en 2011*, ONU: OACDH/ Naciones Unidas. <https://www.hchr.org.co/index.php/informes-y-documentos/informes-anales/3535-informe-de-la-alta-comisionada-de-las-naciones-unidas-para-los-derechos-humanos-sobre-la-situacion-de-derechos-humanos-en-colombia-durante-el-ano-2011>

Portilla, C. (27 de octubre de 2019). Presidente Piñera firma decretos que levantan Estado de Emergencia a lo largo del país. La Tercera. <https://www.latercera.com/>

Publimetro. (17 de diciembre de 2019). Arriesgando hasta 20 años de cárcel. Publimetro. <https://www.publimetro.cl/>

República del Ecuador. (2008). Constitución de la República del Ecuador 2008. Quito, Ecuador: Lexis. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf

Ríos, L. (2017). La soberanía, el poder constituyente y una nueva Constitución para Chile. *Estudios Constitucionales*, (2), 167-202. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/estconst/v15n2/0718-5200-estconst-15-02-00167.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. (mayo 26, 2020). Resistencia, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminio. CLACSO TV. [Video] You Tube. https://www.youtube.com/watch?time_continue=333&v=VQ08llpL9YM&feature=emb_title

Rojo, G. (5 de diciembre de 2019). Columna de Grínor Rojo: Saqueos de primera y segunda clase. *Noticias*. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. <http://www.filosofia.uchile.cl/noticias/159729/saqueos-de-primera-y-segunda-clase>

Ruiz, C. (2019). *La Política en el Neoliberalismo. Experiencias latinoamericanas*. Lom.

Seminario Internacional sobre Impunidad y sus efectos en los Procesos Democráticos. (1996). *Declaración de Santiago* [Conclusiones del Seminario Internacional de Santiago de Chile]. Seminario Internacional sobre Impunidad y sus Efectos en los Procesos Democráticos, Santiago, Chile. http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/seminar/seminar_24.htm

- Senado. (15 de noviembre de 2019). Logran histórico acuerdo para Nueva Constitución. Noticias Senado. <https://www.senado.cl/>
- SERVEL (2020). Plebiscito Nacional 2020. Boletines oficiales. <http://plebiscitonacional2020.cl/resultados-parciales-boletines-oficiales/>
- Sibechi, R. (2020, marzo 25). A las puertas de un nuevo orden mundial. En Pablo Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 113-117). ASPO.
- T13 (2019, noviembre 21). Amnistía internacional en Chile: informe completo. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=--fM5iihruM>
- Tapia, J. (1980). *La Doctrina de Seguridad Nacional en el Cono Sur. El terrorismo de Estado*. Nueva Sociedad.
- Telesur. (2019, octubre 20). Sebastián Piñera: estamos en guerra. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=azeVDNB5x78>
- Toro, I. (27 de enero de 2020). Fabiola Campillai: «Para mí no hay justicia. Tus ojos, no puede haber nada que te los devuelva». CIPER. <https://ciperchile.cl/>
- TV UNAM. (abril, 2020). Festival Aleph 2020. What Makes for a Livable Life Judith Butler. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=4qhh0SAcqtq>
- Unión Patriótica Colombia. (septiembre 4, 2013). El baile rojo. Memoria de los silenciados. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=9vbG4rRUN9M>
- Vocería de los pueblos. (9 de junio de 2021). Vocería de los pueblos de la revuelta popular constituyente. (Declaración pública). https://es.scribd.com/document/511085620/Declaracion-Punto-de-Prensa-Voceria-de-Los-Pueblos?fbclid=IwAR3hCCgZh40LCekyNpC6a805sCqKpm-34DDwNGfUdIdmrRCqfz0PZDmG8_o#download&from_embed
- Weber, M. (1993). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2020, febrero 27). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill. En Pablo Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan*, (pp. 21-27). ASPO.

ARTÍCULO DEL DOSSIER

RETERRITORIALIZAÇÃO COMO UM DOS FATORES RELEVANTES PARA POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS DE BASE COMUNITÁRIA EM BLUMENAU

Recebido: 06/01/2021 - Aceito: 12/05/2020

Emanuella Scoz

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

manuh.scoz@gmail.com

Albio Fabian Melchiorreto

Universidade Regional de Blumenau
Blumenau, Brasil

albio.melchiorreto@gmail.com

Resumo: Esta pesquisa objetiva indicar fatores relevantes para elaboração de políticas culturais de base comunitária a partir do município de Blumenau, Santa Catarina. Para isso foram analisados e identificados elementos da colonialidade de poder apresentados no território, observando-o como um espaço que se constrói a partir de trocas culturais. Por ser a cultura uma forma com o qual os indivíduos se reconhecem como sociedade e comunidade, Blumenau foi percebida como um território intercultural, em que há uma reterritorialização em curso. A cultura foi apresentada nessa pesquisa como um direito, o que levou os autores a utilizarem um olhar decolonial sobre o território, analisando as comunicações institucionais, políticas culturais vigentes e ofícios do Conselho Municipal de Políticas Culturais (CMPC). O método de análise foi a cartografia social, na busca por fatores relevantes para elaboração de políticas públicas para conservação e fomento da cultura no município.

Palavras-chave: Cultura; Políticas culturais; Reterritorialização

RE-TERRITORIALIZATION AS ONE OF THE RELEVANT FACTORS FOR COMMUNITY-BASED CULTURAL PUBLIC POLICIES IN BLUMENAU

Recibido: 06/01/2021 - Aceptado: 12/05/2020

Emanuella Scoz

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil
manuh.scoz@gmail.com

Albio Fabian Melchiorreto

Universidade Regional de Blumenau
Blumenau, Brasil
albio.melchiorreto@gmail.com

Abstract: This research aims to indicate factors for the elaboration of community-based cultural policies from the municipality of Blumenau, in Santa Catarina. For this, elements of the coloniality of power presented in the territory were analyzed and identified, observing it as a space that is built from cultural exchanges. As culture is a form with which individuals recognize themselves as society and community, Blumenau was perceived as an intercultural territory, in which there is an ongoing re-territorialization. Culture was presented as a right, which led the authors to use a decolonial look on the territory, analyzing institutional communications, current cultural policies and offices of the Municipal Council for Cultural Policies (CMPC). The analytic method was social cartography, in search of factors for the elaboration of public policies for the conservation and promotion of culture in the municipality.

Keywords: Culture; Cultural policies; Reterritorialization

1. INTRODUÇÃO

*Cidade de nobre arquitetura
Desenhada pelo leito do teu rio
O verde que cobre esta pintura
Faz de ti patrimônio do Brasil.
(Hino do município de Blumenau)*

A epígrafe deste texto é do Hino de Blumenau, cidade de Santa Catarina, cuja letra é de Márcio Volkmann e a música de Edson Luís de Silva lançada no ano de 2000 em comemoração ao sesquicentenário do município. O primeiro parágrafo do hino diz: “Blumenau, tens o nome do primeiro, que chegou e desbravou tuas riquezas, que tanto trilhou os teus caminhos, e sempre preservou tuas belezas (Lei n. 8.528, 2017). Em seguida, saúda o progresso e a relação histórica do nome da cidade com seu colonizador, Herman Bruno Otto Blumenau.

Este primeiro parágrafo do hino se relaciona com os elementos de colonialidade de poder encontrados no território de análise durante esta pesquisa, e, por ser um símbolo cívico, ele foi percebido como uma orientação política do município.

As quatro orações da epígrafe categorizam a arquitetura, o rio, as matas e a importância simbólica que estes elementos possuem para os que ali vivem. Estes elementos expressam o simbólico, junto com o espaço geográfico, pelo qual se forma um território vivencial, e foi este o impulso para pensar o texto apresentado.

Pautados no desafio de pensar o mundo que se desvela cultural e politicamente e, que no Brasil, apresenta disparidade nesses dois movimentos, a proposta da pesquisa foi analisar o território de Blumenau, como um campo fértil de ideias e diálogos. Diante da proposição pensou-se o território a partir de Saquet (2015), como espaços que são constituídos por pessoas que exercem funções de trabalho e moradia, em que a culturalidade e temporalidade se envolvem no processo de construção desses espaços.

A interculturalidade foi trazida no conceito de Rincón (2020), que indica que a diversidade cultural do território pode ser reconstruída e alterada, surgindo novos elementos culturais a partir das trocas simbólicas entre as comunidades. Sendo, as comunidades, grupos que se afinizam por um mesmo sentido de pertença (Marquez, 2020).

As construções e compreensões políticas e comunitárias do conceito de cultura permearam essa pesquisa, e a partir delas foram percebidas tensões entre a comunidade e o Poder Público, compreendeu-se que, para o poder público, a cultura possui um caráter utilitário, sendo construída para uma comunicação turística e econômica. Esta percepção surgiu a partir da análise das comunicações e ações do poder público, nos sites eletrônicos das Secretarias, e de Leis municipais legisladas pela Câmara Municipal de Blumenau.

Para a comunidade, no entanto, é a expressão de si, de ser e estar no território. Esta percepção surgiu pela análise de ofícios do Conselho Municipal de Políticas Culturais (CMPC) e pela recorrência de coletivos e organizações sociais percebidas no território. Por este motivo, o conceito de cultura empregado nesta pesquisa foi o de cultura como um direito, apresentado na Constituição Federal de 1988, pelo artigo n. 215 (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 2016). Compreendendo ser a cultura uma representação do indivíduo sobre a forma como ele se compreende e se vê no mundo (Hall, 2016).

Nesse artigo foram identificados e analisados alguns elementos da colonialidade de poder percebidas nas comunicações e política pública de Blumenau. A ação se apresenta como contexto para o objetivo do artigo, que é indicar fatores relevantes para elaboração de políticas culturais no município.

O método de análise utilizou conceitos de cartografia social dados partir de Deleuze e Guattari (2011). A cartografia foi vista como uma das características aproximativas do rizoma, ela carrega em si noções de multiplicidade e territorialidade, conforme veremos na sequência. O método da cartografia social não é apenas a representação tradicional geográfica num desenho, mas ela também é a compreensão das forças que atravessam um território. Daí a ligação com as características aproximativas do rizoma.

O rizoma, em Deleuze e Guattari (2011) é regido por seis princípios aproximativos que serão apresentadas um a um, e eles são interligados entre si. O primeiro é o da conexão, que diz que um rizoma pode ser ou estar conectado a qualquer outro ponto. Este princípio permite a leitura conectando os vários elementos que se apresentam nessa pesquisa. O segundo princípio é o da heterogeneidade, em que o rizoma se estabelece sem uma hierarquia. O terceiro princípio é da multiplicidade, pois ele nunca se reduz a unicidade, pois é de sua condição não ser apenas sujeito, nem objeto, mas múltiplo. São várias conexões não hierárquicas que vislumbram uma multiplicidade de eventos. O quarto princípio aproximativo é da ruptura assignificante, ou seja, o rizoma não pressupõe qualquer processo de fixação, algo que está ali é transformado em outro a cada instante. O princípio da cartografia afirma que um rizoma pode ser mapeado e cartografado, porque a cartografia do rizoma está preocupada em perceber as múltiplas entradas e seu processo de transformação territorial. E por fim, o princípio da decalcomania diz que o rizoma nunca poderá ser copiado, na tentativa da reprodução o resultado é sempre algo novo.

O rizoma se apresenta na transversalidade, já ela aponta para o caminho da multiplicidade e reconhece a pulverização dos acontecimentos. Por exemplo, ao pensar os elementos de cultura de Blumenau, a cartografia de inspiração rizomática compreendeu os elementos que estão envoltos e que influenciam as transformações dadas no tempo e no espaço. Conforme Deleuze e Guattari (2011) não há uma ordem hierárquica rígida que aponta as conexões, mas elas são fluidas dadas no acontecimento, não do acaso, mas das condições múltiplas que circulam no

território. Todos os acontecimentos, a luz do rizoma, promovem uma desterritorialização do que se formou para então, remontar-se formando um outro-território, que chamaremos de reterritorialização, conforme Melchiorretto (2021) descreve.

A partir das análises feitas foi possível perceber que há uma reterritorialização em curso no território de Blumenau, expressa a partir da diversidade cultural, o que diverge da comunicação institucional do município. Foi compreendido que a forma como o poder público legisla para a cultura não tem gerado respeito e representatividade para a interculturalidade local, apresentando Leis municipais em desconformidade com a legislação federal. Foi concluído que, para que o poder público possa efetivar a cultura como um direito nas comunidades do território de análise, é necessário que se abra a um debate decolonial com as comunidades.

2. CONCEITOS E METODOLOGIA

A pesquisa partiu do conceito de cultura de Rincón (2020), para o qual a cultura é vista como os saberes de cada indivíduo. Na convivência em sociedade, os saberes dos indivíduos se expandem para um aspecto mais amplo, tornando-se uma forma de se reconhecer enquanto comunidade.

Como sociedade, Marquez a define como sendo “as diversas relações entre os indivíduos, diretas ou não, bem como as funções que tais relações assumem na vida das pessoas” (Marquez, 2020, p. 7). Como comunidade, o autor a compreende como um símbolo quando em discussão de determinada unidade social, podendo ser esta unidade desde uma vizinhança até uma etnia, nações ou organizações internacionais. Sendo assim, o critério geográfico não se mostra o mais indicado para definir comunidade, haja vista que uma reunião física de pessoas não significa uma comunidade.

A cultura, a partir de Rincón (2020), aproxima-se das reflexões apresentadas nos Ofícios do Conselho Municipal de Políticas Culturais (CMPC) do município de Blumenau analisados nessa pesquisa. Por esses conceitos e análises, percebemos que sobre a cultura, ao mesmo tempo que provém, dela também são providos sentidos de forma tal que podemos compreendê-la como um mecanismo vivo.

No que se refere ao território, as percepções dessa pesquisa partiram de uma perspectiva do pensamento decolonial que, segundo Reis e Andrade, “objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta e todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia” (Reis & Andrade, 2018, p. 3).

Esse olhar sobre o decolonial surgiu do conceito de colonialidade de poder, de Oliveira

(2020), o qual compreende que o poder político se apresenta independente em termos institucionais, mas funciona seguindo a lógica colonial eurocêntrica. A partir desta ideia, entendemos que a colonialidade de poder se expressa e é mantida porque a lógica da colonização se mantém viva nas ações políticas que permeiam o território.

Nesse sentido, observarmos as políticas públicas, as comunicações institucionais e as ações em Blumenau com um olhar que permeia a decolonialidade, nos fundamentamos da premissa do pensamento decolonial de “construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial” (Reis & Andrade, 2018, p. 3).

Para Oliveira (2020), o projeto de construção da modernidade acumulou, em anos de exploração dos povos do bloco Sul, o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade e da subjetividade e do conhecimento. Esse processo de controle sustenta uma ideia de colonialismo na cultura na qual há uma parcela que se sente hegemônica sobre outra que é vista como dominada. Logo, a leitura dicotômica entre dominados e dominantes, em certo grau, é limitadora porque exclui outras possibilidades que podem vir a acontecer, ou seja, uma leitura colonial impede os movimentos de reterritorialização. Como complemento a ideia de desterritorialização trazida por Deleuze e Guatarri (2011), o conceito de reterritorialização faz menção ao novo cultural que surge da reformulação do território simbólico.

Rincón enfatiza quatro formas de compreender os sentidos produzidos pela cultura “las Artes, las identidades densas, la coolture que es la cultura común del entretenimiento mundializado y la interculturalidad y las culturas del común en el territorio como lugar de libertad y creación” (Rincón, 2020, p. 1). Do que é possível afirmar que, na atualidade, a cultura é compreendida por produzir sentidos profundos na individualidade tanto quanto na coletividade.

Outros autores, como Hall (2016) e Cassirer (1994), orientam suas pesquisas no mesmo sentido. Para Hall (2016), a cultura se utiliza de símbolos que estão no centro de um ciclo de representação, identidade, produção, consumo e regulação que, como parte da cultura de um povo, integram-se aos “valores compartilhados de um grupo ou de uma sociedade” (Hall, 2016, p. 16). Para Cassirer (1994), o ser humano é um animal simbólico e, com isso, é possível apontar que ele não vive no puro imediatismo do instinto, ou seja, em torno de si, uma vez que ele territorializa um conjunto de práticas e rituais plasmando uma realidade simbólica. Fato que, compreendeu-se nessa pesquisa, como algo que proporciona uma territorialização do físico e do simbólico, constituindo um movimento constante. Nesse ponto, não seria possível que um território pudesse ser representado culturalmente de forma homogênea, a interculturalidade, igualmente, se opõe a essa possibilidade, um território de cultura hegemonicamente eurocentrado, germânico, é impossível aos olhos da reterritorialização e da interculturalidade.

Segundo informações da Secretaria de Turismo¹ de Blumenau, o território incorporou, principalmente, a cultura alemã e italiana, embora encontre-se coletivos culturais e de artivismo² de outras manifestações culturais que não germânicas, as culturas não coloniais e, mesmo as originárias, não são citadas senão pelo termo botocudos, um termo dado pelos colonizadores aos povos originários da região em alusão aos botoques que eles utilizavam. Por essa comunicação institucional, compreende-se que ele é reconhecido, pelo Poder Público, como um território de identidade cultural a germânica.

Logo, afirma-se que há uma reterritorialização do simbólico em curso. No entanto, não foram encontradas menções a esta diversidade e a importância das diversas etnias, incluindo povos originários, nas comunicações divulgadas pela Secretaria e Prefeitura.

Ao aproximarmos Hall (2016) e Cassirer (1994), observamos que o movimento cultural compreende elementos significantes que podem ser interpretados, compreendidos e aceitos por pessoas e grupos, o que torna a cultura por si só como algo fluido. Para Rincón (2020), a sociedade é concebida por indivíduos que se reconhecem em seus saberes, assim como uma comunidade também pode ser reconhecida por seus saberes. Desta forma, a maneira como transitam os saberes dentro da comunidade é uma maneira significativa de valorar conhecimentos, de manter a cultura ou mesmo de construir uma epistemologia cultural do território.

Os saberes podem transitar paralelamente, transformando-se, formando novos elementos, criando-se de forma rizomática em uma proposta que nos dará o conceito de interculturalidade. A interculturalidade, para Rincón (2020), é uma prática de misturar-se com o outro, de escutar, de praticar, de descolonizar o olhar, de respeitar o olhar dos outros. Logo, compreender que um território é intercultural é, antes de observar que há diversidade cultural e trocas simbólicas, entender que essa diversidade atua política, estética e socialmente como forma de resistência e subversão à norma colonial em detrimento dos saberes locais. É por meio dos saberes locais que os indivíduos se reconhecem, então, um território intercultural é um espaço de convivência no qual se assume a troca, o diálogo e o convívio entre todas as culturas, garantindo a máxima da cultura como um direito.

Oliveira, por sua vez, nos lembra que “há que se lembrar que o projeto da modernidade foi construído com base em riquezas acumuladas em anos e anos de brutal exploração dos povos latino-americanos” (Oliveira, 2020, p. 7), resultando num processo de colonização de espaços e povos que foram assujeitados à outras formas de viver e de pensar. Os nativos brasileiros e os negros africanos escravizados no Brasil não foram apenas expropriados de suas terras

1 A comunicação institucional da Secretaria do Turismo é a mesma que se apresenta no site da Prefeitura Municipal de Blumenau: <https://www.blumenau.sc.gov.br/blumenau/historia>. (Turismo Blumenau, 2019).

2 O artivismo, segundo Raposo (2015), é um neologismo para tratar das artes, performances, poéticas, ações visuais e sonoras de toda espécie, que se articulam com questões políticas e polêmicas, acima de tudo, o artivismo é uma forma de expressão política de resistência e subversão, que ocorre no espaço público, como no cyberspaço. O termo foi trazido, pois, o próprio coletivo Ahloooka_brechó assim se intitula.

e famílias, mas também de suas formas de viver, de falar, de agir, de vestir-se, de produzir e de pensar, ou seja, de todo o seu conjunto simbólico.

Ao pensarmos em políticas culturais de base comunitária, com olhar decolonial, devemos de considerar que a defesa da diversidade cultural é a garantia de direitos humanos, bem como fator de desenvolvimento, segundo a Unesco (2002). A garantia dos direitos culturais é indispensável (Balera, 2013; Unesco, 2001) e é dever do Estado garantir o “pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional”, bem como incentivar e apoiar a valorização e difusão das manifestações culturais (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, p. 7).

Segundo a Unesco (1982), para a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais é necessário o fomento à interculturalidade e a promoção do respeito pela diversidade, reconhecendo a igualdade de dignidade de todas as culturas, reconhecendo a cultura como um dos motores essenciais para o desenvolvimento da sociedade e que os indivíduos tenham direito de participar e de se beneficiar (Unesco, 2005).

A política cultural se refere às medidas políticas que se relacionam com a cultura, centradas nela ou que se destinam a exercer efeito direto sobre as expressões culturais dos indivíduos (Unesco, 2002). Formuladas como uma política de base comunitária, exigem a participação e o poder de decisão da comunidade nas ações e nas políticas formuladas em todos os processos. Quanto a este ponto, enquadram-se nas políticas culturais o patrimônio imaterial, que são todos os elementos de cultura e representação que as comunidades, os grupos ou os indivíduos utilizam para reconhecer-se (Unesco, 2003a, 2003b).

Partindo dos conceitos apresentados, a metodologia de análise escolhida foi da cartografia social, a partir de Deleuze e Guattari (2011), que propõem ao cartógrafo uma relação construída com o próprio objeto de maneira processual. A cartografia é uma das características aproximativas do rizoma, pois carrega em si noções de multiplicidade e de territorialidade. O cartógrafo, de alguma forma intervém na realidade pesquisada, com proposições que interferem nas forças que se fazem presentes no espaço. Como aponta Deleuze e Guattari, a pesquisa, também transforma e afeta o pesquisador. “Escrevemos o anti-édipo a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente . . . não somos mais nós mesmos. Cada um de nós reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 11).

O trabalho do cartógrafo, segundo Rolnik (2014), é explorar um território existencial e simbólico. Isso significa que a aproximação do pesquisador, com o espaço que ele pretende vivenciar, dar-se-á pelo engajamento e envolvimento, pois, a cartografia social não se reduz ao decalque. O afeto não é uma produção do acaso, mas das construções simbólicas que foram territorializadas. A cartografia é uma afetividade da ordem do desejo e de uma aproximação, em certo grau, rizomática. Como por exemplo, quando uma cidade sustenta, ainda no século XXI,

traços da cultura europeia herdada dos migrantes, ela está exprimindo um certo tipo de desejo. As manifestações hodiernas do desejo não falam daquela em herança em si, mas dos elementos herdados e combinados com outros que a atravessaram até chegar à atualidade.

Na perspectiva de propormos uma cartografia social, a realização da pesquisa se deu por meio de uma multiplicidade de movimentos. A geração de dados contou com a participação no CMPC, envolvendo-se na construção de Ofícios; com pesquisa referencial nos sites de cultura da Prefeitura Municipal de Blumenau, e por meio da observação das mídias sociais de grupos ou personagens conhecidos em Blumenau. Foram selecionados grupos que promoveram, de alguma forma, a cultura, escolhidos por seu envolvimento em eventos, em perfis de rede social e em pontos que são de conhecimento popular.

Sendo assim, as cartografias apresentadas foram obtidas a partir das manifestações culturais e simbólicas encontradas no território de análise, as quais foram observadas a partir da leitura dos Ofícios do CMPC, e indivíduos relacionados neles, de ações, como a feirinha da servidão, coletivos e grupos, como COLMÉIA, Cisne Negro e Ahloooka_Brechó, encontrados em mídias virtuais, como *Instagram* e *Facebook*. O rizoma, tangível no pensamento, ao analisar a forma como ocorrem as interações sociais, foi demonstrado em uma imagem que constitui os movimentos culturais em todos os tempos.

3. CULTURA E TERRITÓRIO

As discussões desta pesquisa preconizam a política cultural para a comunidade a partir do conceito de cultura e interculturalidade de Rincón (2020) e, por isso, o olhar sob a cultura aqui se conecta com o território de análise.

Blumenau surgiu como uma colônia germânica no século XIX e tem o nome de seu fundador, Hermann Bruno Otto Blumenau. No entanto, no mesmo território em que o poder público se dedica a valorar e a explorar a cultura de colônia alemã, com certa hegemonia, configuraram-se resistências que discutem com os gêneros, as raças e os valores culturais. Desta forma, reconhecemos, durante essa pesquisa, que a interculturalidade é vivida no território:

La interculturalidad incluye lo ancestral y territorializado; dialoga críticamente con lo mediático, lo masivo, las redes y los espectáculos. Lo intercultural no es higiénico en lo político, ni transparente en los juegos de poder y resistencia; por eso, se hace en juegos de sumisiones y resistencias, en prácticas de otro gusto al hegemónico que permite otros modos más ambiguos y emocionales para gestionar la vida cotidiana (Rincón, 2020, p. 23).

Em Blumenau, o intercultural, no sentido de Rincón (2020), pode ser visto pelos coletivos

formados, os quais utilizam o ativismo, conhecimentos adquiridos em cursos e em casa e em editais de cultura para validar sua voz. Esses coletivos demonstram a resistência da cultura local no território de Blumenau, em detrimento da cultura “eurocentrada” que a prefeitura da cidade utiliza para fixar uma identidade local.

Deste modo, a próxima seção analisa e identifica alguns elementos da colonialidade de poder do território em questão. A partir das análises foi possível indicar fatores relevantes para a elaboração de políticas culturais de base comunitária em Blumenau, em que é possível já considerarmos a reterritorialização e o diálogo decolonial.

3.1 ELEMENTOS DE COLONIALIDADE DE PODER NO TERRITÓRIO

Para Rincón (2020) os símbolos, linguagens, valores, normas, capital, poder, práticas de sentido, subculturas, contraculturas podem indicar elementos culturais. Alguns desses elementos estão apresentados na figura 1, em que se buscou uma contextualização da colonialidade de poder observada.

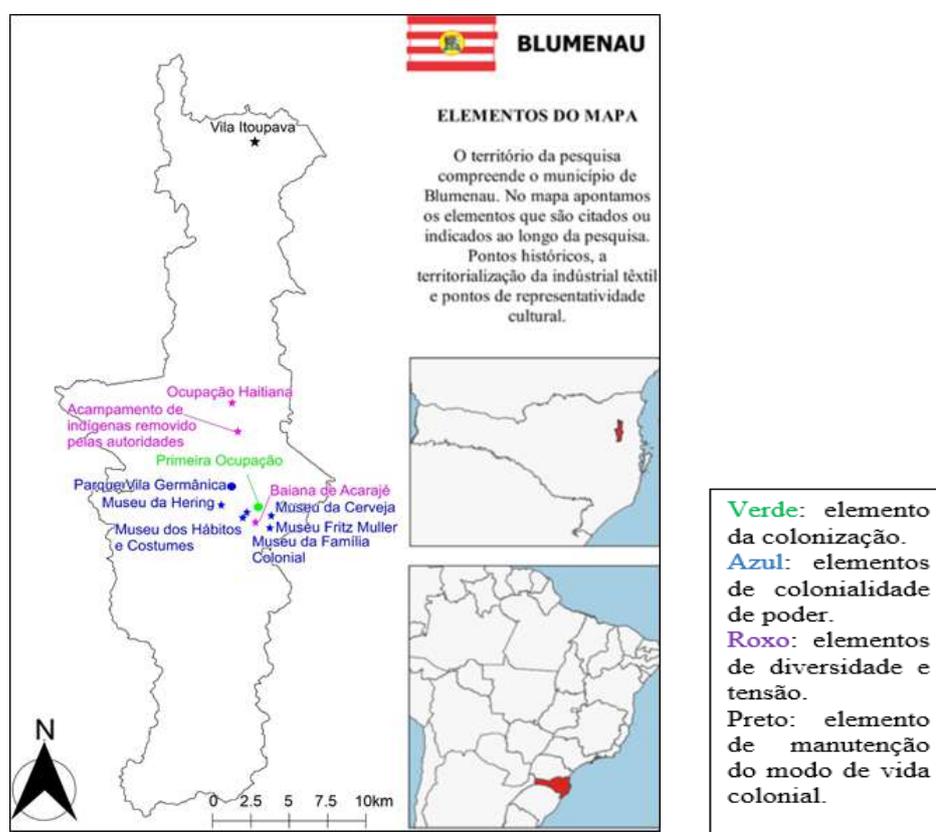


Figura 1. Mapa de Blumenau, com a localização do território da pesquisa.
 Fonte: Cartografia elaborada pelos autores (2020).

Na figura 1 foram apontados os principais empreendimentos centrais do território de pesquisa. O parque Vila Germânica, que concentra não só o nome, mas a arquitetura própria germânica e que é palco das principais festividades locais, como a *Oktoberfest*, a *Sommerfest*, a *Osterdorf*, bem como concentra lojistas para a venda de produtos tipicamente alemães. Ainda na região central está indicado o local do Museu da Cerveja, inaugurado em 1996 e que faz parte da chamada “Rota dos Museus”, em conjunto com o Museu da Família Colonial, o Museu Fritz Muller e o Museu dos Hábitos e Costumes, que concentram peças dos colonizadores e das antigas famílias dos colonos da região.

Segundo a Casa do Turista (2016), o Museu da Cerveja proporciona:

à comunidade da região uma área de educação cultural, ambiental e patrimonial. O acervo é formado não só pelo maquinário, como também material de estudo, utensílios da antiga cervejaria e demais itens doados, que faziam parte da vida e do cotidiano dos agricultores que viveram na região de Blumenau (A casa do turista, 2016).

A cartografia da figura 1 aponta uma concentração maior na área central do município. Na região mais ao norte, há um espaço de ocupação com imigrantes haitianos, concentrados nos bairros Itoupavazinha e Itoupava Central. No entanto, nos sites da Secretaria de Cultura e Relações Institucionais, da Secretaria de Turismo e no site Turismo Blumenau, organizado pela Prefeitura de Blumenau, não há registros de instalações próprias da cultura Haitiana ou o uso de nomes e festividades próprias. No site da Secretaria consta, no entanto, o elemento bem ao norte da figura 1, chamado Vila Itoupava, que é um espaço em que se concentram os modos de vida e arquitetura da colônia germânica em Blumenau.

Ao observar o site Turismo Blumenau (2019), até a data de 06 de março de 2021, havia três eventos cadastrados, a saber, a *Feira Casa*, feira de artigos de artesanato, a *Febratex*, feira para a indústria têxtil brasileira, e a *Oktoberfest*, festividade originalmente germânica em que se comemoram os valores e os produtos dos colonos germânicos. Todos esses eventos acontecem no Parque Vila Germânica, que aparece representado na figura 2.



Figura 2. Parque Vila Germânica.
Fonte: Recuperado de <http://www.aluguepousadas.com.br/o-que-fazer/sc/blumenau/velha/parque-vila-germanica> de Alugue Pousadas, 2020, Parque Vila Germânica.

Na legislação municipal, a Lei n. 8.528, de 13 de dezembro de 2017 (2017), instituiu a semana das etnias no município, no entanto, o texto da lei não indica o órgão organizador. O órgão que organizou a festividade nos últimos anos foi a Secretaria de Turismo, mesma que organiza as tradicionais festas germânicas do município.

Quanto ao Ofício n. 09/2019, de 24 de outubro de 2019 (2019), uma proposta aditiva à Lei n. 8.528, de 13 de dezembro de 2017 encaminhada à Câmara de Vereadores no ano de 2019 pelo Conselho Municipal de Políticas Culturais de Blumenau (Ofício CMPC n. 10/2019, 2019), foi percebida a necessidade que a comunidade local, representada pelo CMPC, tinha por uma maior organização da referida lei. Essa observação foi feita por meio de um pedido da comunidade e registrado no Ofício (Ofício n. 09/2019, 2019) para que fosse indicada uma Secretaria para a organização da festividade da Semana das Etnias na referida lei, bem como que fosse encaminhada verba para os grupos comunitários organizados.

A Semana das Etnias ocorre na semana de aniversário da colonização de Blumenau e conta com aluguel pago por dez anos no Parque Vila Germânica, que detém a estrutura para o evento, apesar de tornar a representatividade para o colono germânico, não só pelo nome do local, mas pela arquitetura e por ser um local em que, tradicionalmente, ocorrem as festividades germânicas, feiras e venda de *souvenires*.

Não só a inexistência, na referida Lei, de um responsável pela organização da Semana das Etnias, o que permitiria a comunicação entre os grupos étnicos com o Poder Público, como a falta de verba para o evento, indicaram um desejo não sincero de conservar e fomentar a diversidade cultural, como a destinação de verba diretamente para o Parque Vila Germânica, no pagamento do aluguel por dez anos, demonstraram o interesse do Poder Público na manutenção do ideal germânico nas representações visuais e simbólicas dos eventos no município. Essa interferência do Poder Público, na escolha do local, se põe acima das escolhas da comunidade, e das culturas não germânicas, demonstrando o jogo de poder nas esferas colonializadas.

Em outras ações institucionais percebeu-se a promoção de Blumenau como uma cidade de origem germânica, a exemplo do selo *Produzido em Blumenau*, que se trata de uma “identificação” distribuída aos produtores locais para informar ao comprador que está adquirindo um produto desenvolvido e produzido em Blumenau. Este selo foi distribuído, inicialmente, aos lojistas do Parque Vila Germânica. O selo representado na figura 3, orienta para um padrão estético e histórico eurocêntrico:



Figura 3. Selo Produzido em Blumenau.
Fonte: De Secretaria de Turismo e Lazer de Blumenau, 2020.

A colonialidade de Blumenau se evidencia nas formas epistêmicas que sustentam uma ideia de cultura germânica. O colonialismo se faz presente, no caso do selo, no decalque das representações arquitetônicas. Nele, encontramos, da esquerda para a direita, o prédio do Castelinho do Moelmann, a torre da Catedral diocesana e a parte da ponte de ferro.

Segundo Gerlach, Kadletz e Marchetti (2019), os três elementos evocam a colonização germânica em Blumenau. Para além deste fato, há uma manutenção, no imaginário local, das raízes que o formaram. O problema não está na representação, mas nas construções epistêmicas que, em vez de valorizar a construção cultural que há, nega o diferente em favor de um passado colonial. Sustenta-se, assim, uma lógica germânica, nas formas arquitetônicas, como se fosse a única existente no processo de construção daquilo que se chama “Blumenau”.

Muitas outras concentrações desta colonialidade de poder podem ser vistas, também, nos sites eletrônicos da Prefeitura, da Secretaria de Cultura, da Secretaria de Turismo de Blumenau e no de outras secretarias. No site da Secretaria de Turismo (Blumenau, 2020), há a seguinte introdução acerca da cidade:

Blumenau é conhecida pela identidade e por suas origens europeias. A cidade foi colonizada em 1850 pelo médico farmacêutico e filósofo alemão Dr. Hermann Bruno Otto Blumenau, que no dia 2 de setembro daquele ano, chegou à cidade acompanhado de outros 17 colonos, também provenientes da Alemanha. Mais tarde, chegaram mais imigrantes vindos da Itália e Polônia (Secretaria de Turismo e Lazer, 2020).

Apesar de reconhecer as demais nacionalidades, a divulgação turística do município não incorpora o período anterior à colonização e as identidades existentes. Em outra comunicação é possível observar que a descrição de “botocudos” é dada aos indivíduos das etnias *xokleng* e *kaingang*, que habitava a região no ato da colonização, conforme Wittmann (2007). Essa descrição faz alusão ao uso de botoques³, particular a uma das etnias, mas não faz nenhuma outra menção cultural. A própria indicação do apelido dado pelos migrantes aos nativos já indica colonialidade de poder nas comunicações públicas.

Existem linhas radicais invisíveis que tornam alguns processos mais fortes do que outros. A colonialidade nas formas de divulgação do turismo deixa evidente quais elementos são mais fortes que outros, como se observa na figura 3. O perigo que aqui se desvela é o não-dito verbalmente, uma vez que expressa que há um modelo civilizatório mais relevante e compreensível do que outro, uma linguagem que expressa o excluído de forma radical. Isso configura a continuidade do movimento de extermínio da cultura nativa, iniciada com a chegada dos migrantes europeus e perpetua-se na construção simbólica daquilo que determina o simbólico.

3 Botoques são peças feitas de um pedaço circular de madeira, que é introduzido nas orelhas, narinas ou lábio inferior por alguns povos, no Brasil, os botoques utilizados pelos povos originários tem significados diferentes para cada povo.

A Lei complementar nº 1.084 (2016) regulamenta o comércio de ambulantes na cidade e dá liberação para a venda de alimentos específicos: cozinha, pastel, churros e pipoca, a ser feita em carrinhos específicos. Em função desta lei, em 2019, outros ambulantes não puderam vender seus produtos alimentares nas ruas do município. O documento faz menção, especialmente, ao caso da Baiana de Acarajé, a qual foi retirada de seu local de trabalho em 11 de outubro de 2019 e proibida de exercer sua cultura no território.

O documento exortou que são introjetados saberes e construções culturais nos indivíduos, ao passo de referirem-se neles como construções identitárias, nas quais há o sentimento de pertencimento. No Ofício (Ofício CMPC n. 10/2019, 2019), o CMPC identifica também o direito aos povos silvícolas em manterem seus valores culturais, tradições, usos e costumes, haja vista que é comum, na cidade, a desapropriação dos povos originários de seus locais de venda por motivos legais⁴.

Diante disso, identificando tanto a Baiana de Acarajé, quanto o acarajé e as tradições dos povos originários como patrimônio imaterial nacional, o CMPC conclui que:

ao excluir da legislação municipal, a saber a lei dos ambulantes, e das regulamentações legais o ofício da baiana de acarajé e seu produto já regulamentados por lei nacional, houve exclusão cultural e impedimento do exercício de um patrimônio cultural imaterial nacional podendo representar ameaça ao patrimônio cultural (Ofício CMPC n. 10/2019, 2019, p. 6).

Já sobre bens culturais ou imateriais, o Ofício n. 09 (Ofício CMPC n. 09/2019, 2019, p. 7) salienta que:

2º Em casos que envolvam bens culturais materiais ou imateriais, principalmente de patrimônio cultural nacional e regionais, nas referidas leis conste cláusula que permita a concessão de alvará de funcionamento diário, mensal e anual, e a concessão de inspeção dos órgãos competentes e regulamentação por parte do ambulante aos requerimentos sanitários necessários. Sem que, de forma alguma, seja o ambulante, produtor, artesão ou vendedor, destituído de sua cultura, representação cultural ou construção identitária construída e reconhecida (Ofício CMPC n. 09/2019, 2019, p. 7)

Ao lermos os Ofícios do CMPC, entendemos que a comunidade é representada legalmente pelos Conselhos municipais e têm acesso às reuniões bem como escolhem seus representantes por meio do voto. Foram esses representantes que solicitaram a reformulação do entendimento da Lei complementar nº 1.084 (2016), solicitando respeito à multi e à pluriculturalidade locais. Logo, foi possível perceber que essa diversidade é reconhecida pela comunidade, ainda

4 Notícia publicada em <https://www.nsctotal.com.br/noticias/indigenas-se-recusam-a-deixar-acampamento-durante-acao-da-pre-feitura-de-blumenau>.

que não se tenha percebido a compreensão da interculturalidade pelos Ofícios apresentados. Esses Ofícios demonstraram o desejo da comunidade de que o poder público participe de um novo pensar cultural, sendo assim, o reconhecimento da interculturalidade poderá ocorrer a partir de esclarecimento de ordem semântica do termo.

Para Camacho e Branhabib (2020), é a partir das políticas públicas que se pode reconhecer qual o conceito de cultura se evidencia no território. Os documentos e comunicações fizeram perceber, no poder público, um conceito advindo da construção do estado moderno, eurocêntrico.

Dessa maneira, pudemos observar a colonialidade institucionalizada e legalizada pelo poder público. Essa colonialidade tende a mensurar os valores culturais, sendo a cultura germânica apresentada, talvez, a mais rentável, uma vez que é utilizada nas festividades tradicionais, em rotas turísticas e de lazer e nas comunicações institucionais.

O que queremos dizer é que o problema da colonialidade de poder, a qual perpassa a questão central desse artigo, é que, ao pensarmos a cultura como um direito, há a premissa de que todo indivíduo terá garantias legais e até mesmo os investimentos públicos no território geográfico ao qual o poder público se destina serão garantidos. Isso envolve o envio de verba pública para diversas ações, o investimento em treinamento de gestores e o uso das organizações públicas, como as Secretarias, dentre outras ações. Uma colonialidade de poder expressa, dessa forma, a valoração cultural, sobrepuja todo um saber de si de indivíduos e comunidades, gerando uma continuidade da colonialidade como a continuidade da expropriação cultural.

Sobre o território de pesquisa, há uma divisão geográfica que o poder público administra, mas, dentro dessa organização geográfica, há um território simbólico construído pelas convivências e trocas simbólicas. A interculturalidade, apresentada por Rincón numa perspectiva mais política e crítica, “da cuenta de una experiencia de enunciación desde abajo, con la gente y en las identidades en territorio” (Rincón, 2020, p. 21). As políticas públicas, portanto, devem pensar na experiência das comunidades e dos indivíduos que nela vivem como identidade viva do território.

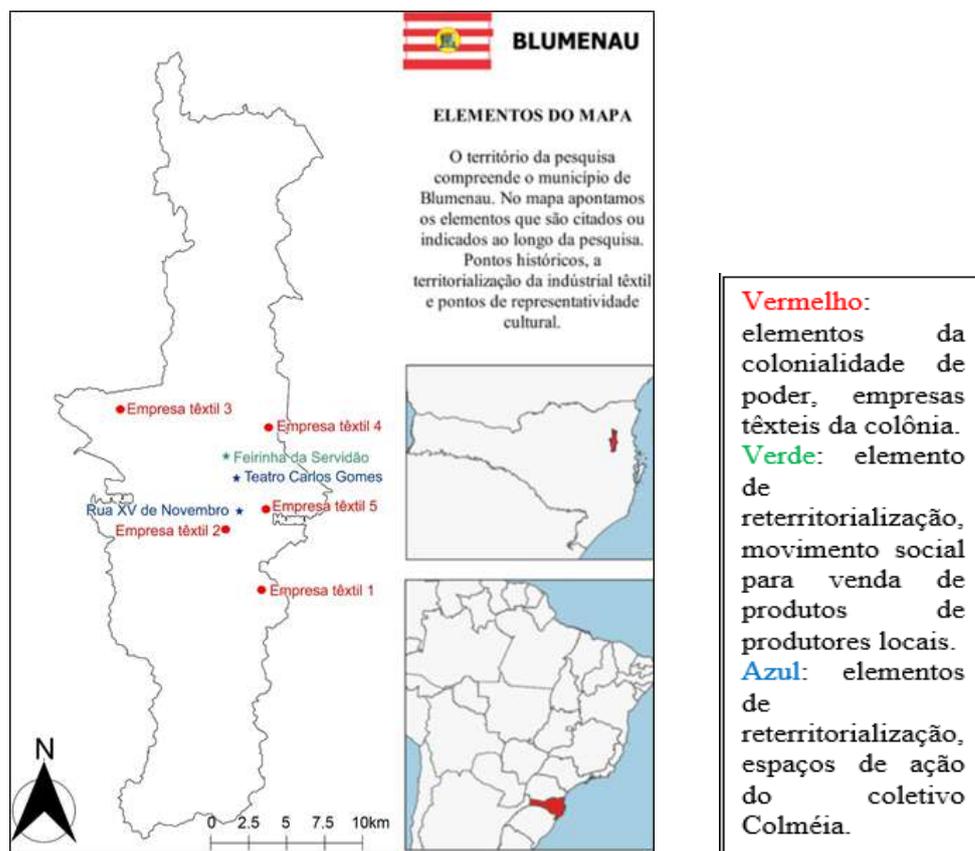


Figura 4. Mapa de Blumenau, com a localização do território da pesquisa

Fonte: Cartografia elaborada pelos autores (2020).

3.2 INTERCULTURALIDADE E RETERRITORIZAÇÃO

Trataremos aqui da interculturalidade do território a partir das reterritorializações culturais em curso. Na figura 4, por exemplo, estão apresentados os locais das primeiras empresas têxteis da cidade e locais de concentração de novas perspectivas culturais que partiram de organizações comunitárias. O território de análise, no entanto, não é um território geográfico, dessa forma, muitas outras organizações, individuais ou coletivas, advindas da comunidade e que se mantém no campo virtual.

Na figura 4 foi inserida a localização de algumas empresas têxteis, as quais têm relevância no contexto de colonialidade por serem as primeiras indústrias a surgirem no município depois da concentração dos primeiros imigrantes alemães, ainda no século XIX.

Segundo Lenzi (2000), no século XIX se formaram, em Santa Catarina, dois centros econômicos, dentre eles Blumenau. Ainda para o autor, esses imigrantes vinham de nações mais industrializadas, o que auxiliou a revolução industrial a legitimar “aos olhos do povo a ideia de progresso como desenvolvimento econômico” (Lenzi, 2000, p. 68), fazendo com que a indus-

trialização fizesse parte da construção do estado moderno.

No entanto, após os impactos da globalização em países periféricos como o Brasil, viu-se o “final de um ciclo industrial para Santa Catarina” (Lenzi, 2000, p. 224). Essa afirmativa não pode ser percebida observando o território geograficamente, senão a partir dos movimentos trazidos pelas novas organizações de trabalho, de produção e de venda.

Para tratarmos aqui da interculturalidade, é necessário que entendamos como as novas dinâmicas de trabalho alteraram a dinâmica cultural. Segundo Antunes (2015, p. 85), foi a partir da década de 1970, “como resposta do capital à sua própria crise”, que “iniciou-se um processo de reorganização produtiva em escala global”. Nesse mesmo sentido, desde 1970, conforme Fronza (2017), Blumenau intensificou os esforços políticos para a reestruturação produtiva, que intensificou o emprego informal e a geração de muitas facções externas às empresas têxteis.

O desemprego, a flexibilização dos cargos e trabalhos e a desfragmentação da classe operária foram amplificadas por políticas públicas que buscavam, justamente, frear o desemprego. Isso pode ser visto no Plano Catarinense de Desenvolvimento (Secretaria de Planejamento do Estado de Santa Catarina, 2006), que detalhou dentre as características do estado durante a década de 2000, a economia diversificada em arranjos e cadeias produtivas e o investimento em serviços (Scoz, 2019).

As empresas apresentadas na figura 4 são do segmento têxtil, de cama, mesa e banho e vestuário e continuam em atividade, no entanto, desmembraram sua estrutura fabril e administrativa, ocupando outros territórios, outra perspectiva cultural, a exemplo da Cia. Hering, que desmembrou seu parque fabril deixando no local o Museu da Hering, que organiza agendas culturais abertas à comunidade.

As transformações da globalização não foram apenas econômicas, mas, conforme Antunes (2015), culturais, dinamizando as trocas culturais locais. Na atualidade, ao conferir as mídias sociais como *Instagram* e *Facebook*, é possível encontrar uma diversidade de empreendimentos que utilizam elementos culturais para desenvolvimento de produtos, ações e ideias. Como exemplo temos o COLMEIA, criado em 2012, como um Coletivo Laboral Multicultural de Experimentações e Intervenções Artísticas, que se apresenta com um Cortejo de abertura pela Rua XV de Novembro, seguindo para apresentações no Teatro Carlos Gomes. A edificação deste Teatro data de 1936, mas seu histórico remonta a colonização, como todos os edifícios mantidos sob cuidados do poder público.

Outro movimento da comunidade é a Feirinha da Servidão, que desde 2013 destinou-se a ser um evento de rua que, segundo consta no *site* eletrônico do movimento, abrange cerca de 80 empreendedores artesanais locais, mensalmente, no centro de Blumenau.

Dentre as expressões culturais da cidade, algumas se destacam pelo número expressivo de seguidores. Iniciativas como o *ahlooka_brecho*, que se autointitula Moda Artivista Vintage Crazy Ecoféxion, remodela peças usadas para a diversidade de corpos, fazendo o editorial de moda e publicando a venda em seu perfil. Esse coletivo trabalha a temática de gênero por sua vivência, sendo meio e parte dessa reterritorialização.

O Movimento 8M de Blumenau se autointitula “Um coletivo de mulheres trabalhadoras, feministas, suprapartidário, alinhadas à esquerda progressista, socialistas e comunistas” e organiza eventos, apresentações e passeatas, utilizando a arte como meio de expressão. Outros coletivos fazem parte da reterritorialização de Blumenau e, ainda que com poucos seguidores ou membros, representam comunidades que vivem e constroem as trocas simbólicas. Ao mesmo tempo, por serem organizações expressas de forma virtual, se conectam com outras organizações do Brasil, trazendo uma construção territorial simbólica que transpassa as barreiras geográficas, tornando o simbólico algo conectado globalmente.

Na figura 5 apresentamos a cartografia dos movimentos listados nas figuras 1 e 4, demonstrando o movimento de conexão, o rizoma, que perpassa sociedades interculturais. Todo o território de pesquisa é perpassado por movimentos simbólicos que ocorrem virtualmente e fisicamente a partir dos indivíduos envolvidos:

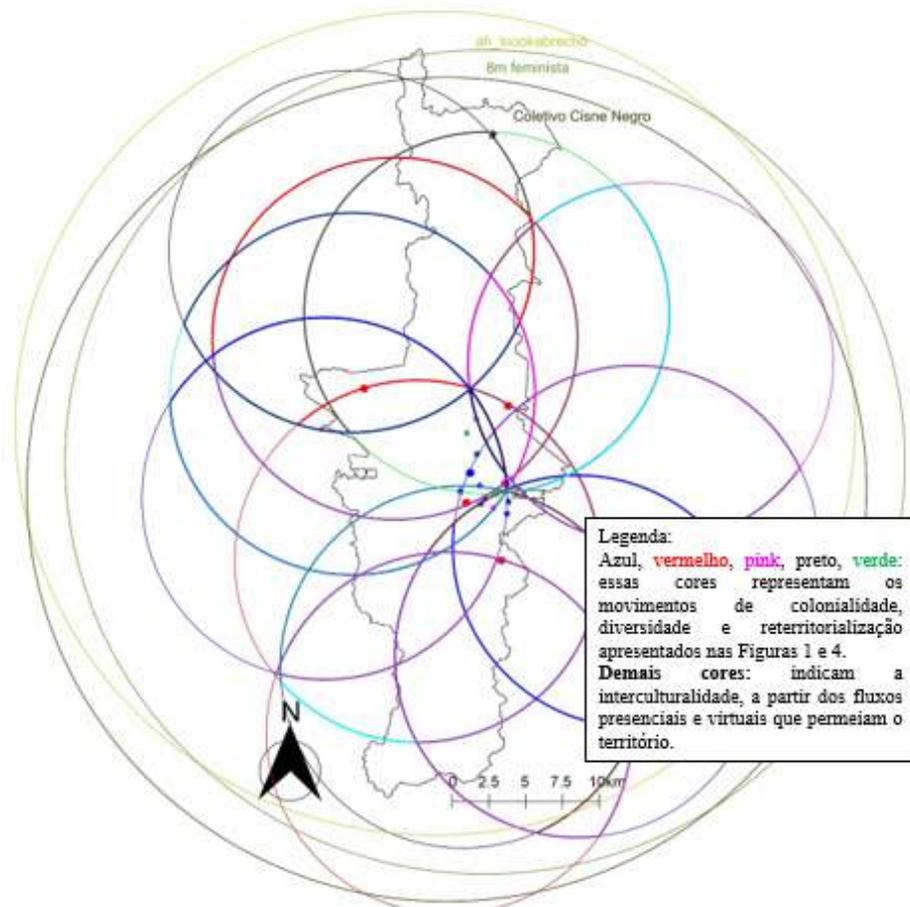


Figura 5. Cartografia do rizoma em sociedades interculturais
Fonte: Elaborada pelos autores (2020).

A figura 5 demonstra a interrelação entre as diferentes culturas, movimentos e indivíduos. Em sociedades interculturais, segundo explica o pensamento rizomático, tudo está conectado e em algum momento tudo se transforma a partir das conexões. Sendo assim, os elementos de colonialidade, tensão e diversidade, representados na figura 5 como as linhas coloridas mais finas, estão conectados pelo convívio, transformando-se em novos elementos, representados pelas linhas coloridas mais grossas. Além disso, ainda são perpassados pelos movimentos virtuais diversos, a exemplo dos três que mencionamos.

As tensões que permeiam um território intercultural foram percebidas ao observarmos os Ofícios encaminhados pelo CMPC à Câmara de Vereadores de Blumenau. Esse movimento da comunidade nos orientou a compreendê-los como um elemento da reterritorialização.

O Ofício nº9/19 de 24 de outubro de 2019 (Ofício CMPC n. 09/2019, de 24 de outubro de 2019), evidencia a multiculturalidade da cidade, a partir da existência de etnias *xokleng* e *kai-gang*, do grupo linguístico Jê (Ofício CMPC n. 09/2019, 2019) e faz menção à sua influência na construção do município, nas comidas, na linguagem e nos hábitos e solicita a organização da chamada “Lei das Etnias” de Blumenau.

Inicialmente criada para a comemoração dos grupos étnicos, na semana do aniversário de Blumenau, tornou-se uma comemoração de grupos folclóricos, sem muita representatividade dos grupos, coletivos e individualidades das diversas etnias que convivem na cidade. O Ofício, desta forma, indica o desejo da comunidade no investimento nas diversas culturas que ali habitam.

A reterritorialização, na perspectiva de Deleuze e Guattari (2011), como também na de Saquet (2015), foi percebida como um dos fatores relevantes para a elaboração de políticas culturais de base comunitária em Blumenau. Isso se deve a uma pré-existente conceituação de cultura eurocêntrica e os movimentos que buscam desenhar uma identidade-outra para o município, gerando uma contradição entre o que ali está e o que é vendido e vivido pela comunidade, como “Vale Europeu” (figura 6) pela Agência de Desenvolvimento do Turismo de Santa Catarina (SANTUR), o Ministério do Turismo (MTur) e pela Prefeitura de Blumenau (PMB).

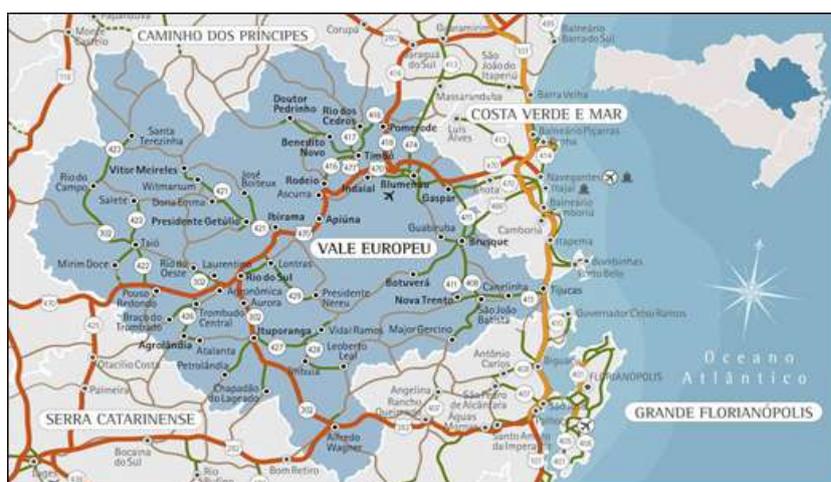


Figura 6. Mapa do Vale Europeu.

Fonte: De “Vale Europeu” de ATIVA Aventuras, 2020, recuperado de <http://ativaraftingvaleeuropeu.com/vale-europeu/>.

A figura 6 tem representada a organização de cidades que compõem o Vale Europeu. O nome, as rotas turísticas e os eventos do Vale rememoram a colonização europeia dos municípios que fazem parte dele. O Plano de Desenvolvimento Regional de Turismo do Estado de Santa Catarina 2010-2020 (Secretaria de Planejamento do Estado de Santa Catarina, 2006), tem foco no turismo e apresenta um plano detalhado do Vale Europeu, objetivando, dentre outros, a convergência de políticas públicas.

O Plano indica que na região há uma população de maioria descendente de europeus e que descendentes de origem africana e indígena formam pequenas comunidades (Secretaria de Planejamento do Estado de Santa Catarina, 2006). Apesar disso, não são observadas, no Plano, orientações para políticas públicas que fortaleçam essas culturas minoritárias.

4. RETERRITORIALIZAÇÃO E DECOLONIZAÇÃO

As observações feitas até aqui nos levaram a considerar os movimentos comunitários e solicitações da comunidade ao CMPC como uma reterritorialização cultural no território de análise, ao mesmo em que a legislação do município e a comunicação institucional evidenciaram uma colonialidade de poder em Blumenau. Deste modo, dois fatores são muito importantes para essas nossas discussões e para a elaboração de políticas públicas de base comunitária no território de análise: a reterritorialização e a decolonialização.

O indicativo da necessidade de um diálogo decolonial nos veio à tona uma vez que, em um território colonializado, não é possível haver respeito à interculturalidade presente. Nesse sentido, consideramos que um sistema de cultura é composto por:

- 1 - Espacio comunitario con algunas actividades artísticas, entre otras.
- 2 - Centro comunitario con variada propuesta artístico-cultural, con clara intervención en el plano de la ciudadanía cultural
- 3 - Centro Cultural Comunitario propiamente dicho.
- 4 - Centro Cultural Independiente y Autogestivo, con algunas actividades comunitarias, pero sin el énfasis de las anteriores (Camacho & Branhabib, 2020, p. 56).

Nessa definição e aplicando-a ao território estudado, identificamos a falta de espaços de acolhimento nas estruturas públicas para a efetivação das intervenções populares, como nas ações dos coletivos. Os espaços cartografados apresentam histórico e elementos culturais que buscam rememorar a cultura germânica.

A cultura de base comunitária pode ser identificada pelas Organizações Não-Governamentais (ONGs), coletivos, pequenos grupos produtores, dentre outros, e identifica-se, acima de tudo, por ser uma cultura livre do poder do Estado. Ou seja, os interesses do poder público não se interpõem sobre os da comunidade. Uma política pública de base comunitária neces-

sita, portanto, ser elaborada com a comunidade, em que o poder de decisão parte da comunidade. Em um território intercultural, porém colonializado, as políticas culturais seguem com interferência do poder público, o qual detém o poder de decisão e incide esse poder sobre os interesses da comunidade.

Diante deste quadro, Camacho e Branhabib (2020), salientam algumas dimensões que caracterizam os interesses populares, como a existência de uma identidade de partilha, uma visão da arte e da cultura como forma de se construir e que, nem sempre, possui interesse no lucro. Além disso, o discurso com interesses populares utiliza suas expressões com consciência de que são agentes transformadores do meio e tem características das raízes territoriais e das comunidades.

Esse movimento pode ser visto na Feirinha da Servidão, por exemplo, que ocorre por meio de financiamento coletivo para que os produtores locais possam vender seus produtos, agindo de forma coletiva para que haja obtenção de lucro para todos. Com outra perspectiva, o coletivo Cisne Negro, age de forma a elucidar questões sobre racismo no território de análise, sem promover lucro, uma situação parecida ao do grupo Coletivo COLMEIA, que visa a arte e a cultura de Blumenau, sem promover lucro.

Além da abordagem decolonial por parte do poder público de Blumenau, algumas sugestões oriundas dessa nossa pesquisa poderiam ser aplicadas para dirimir as tensões entre a comunidade e a gestão. Sugerimos, por exemplo, a revisão de informações dos sites da Prefeitura Municipal de Blumenau de modo a retirar os termos que se referem aos primeiros moradores sem dar o devido acuro às suas relações sociais. De igual forma, sugerimos que a escolha de imagens que indiquem a identidade local seja feita com a comunidade, por meio de assembleia ou voto.

Como expressa o artigo n. 215 e n. 216 da Constituição Federal (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 2016), há a necessidade de capacitação de agentes públicos e de mais atenção ao patrimônio material e imaterial. Importante considerar, ainda, que as pessoas e suas formas de viver representam identidades e que, no caso dos povos originários e dos povos escravizados, representam um pedaço da história do Brasil registrado como patrimônio imaterial cultural (Unesco, 2003a).

Segundo o artigo n. 216 (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 2016), entendemos ser fundamental a revisão de legislações municipais que interfiram na representatividade cultural, como a citada Lei dos ambulantes nº 1.084, de 15 de dezembro de 2016, o Decreto nº 11.472, de 26 de setembro de 2017, e a Lei complementar nº 1.237, de 13 de junho de 2019 e demais leis. Essa recomendação vem do Conselho Municipal de Políticas Culturais (Ofício CMPC n. 10/2019, 2019), constando no texto do Ofício nº11/2019 (2019).

Em uma política pública de base comunitária, ao entregar o poder de decisão para a comunidade, a ele competiria permitir que a comunidade decidisse os valores que melhor representasse as ações e eventos, bem como a sua destinação. Entendemos que nenhuma dessas ações ocorreria de forma simples, menos ainda sem a abertura ao debate decolonial. Ao passo que “as marcas indelévels da situação colonial simplesmente não abandonaram os povos colonizados, tampouco os abandonarão”, tendo-se em vista a magnitude da operação do processo colonial que atualmente se desdobra na colonialidade do poder (Reis & Andrade, 2018, p. 5).

A UNESCO (1982, 2003a) declarou que políticas culturais importam para o desenvolvimento, igualmente, no Programa Cultural para o Desenvolvimento do Brasil (Ministério da Cultura, 2006), a cultura foi vista como direito, mas com potencial para o desenvolvimento da autonomia e sentimento de pertença. O Programa reconhecia a cultura como potencial para o desenvolvimento econômico do país. Com relação a este item, sobre os povos originários, observou-se que, nas expropriações feitas em Blumenau dos locais de aldeamento em antigos territórios de pertença para a venda de produtos oriundos de sua cultura, se renega não só o direito à cultura, mas também à renda.

Portanto, um dos fatores compreendidos nessa pesquisa, como de extrema relevância para a geração de políticas culturais de base comunitária, é o respeito a interculturalidade. Que também se compreende aqui, que só pode ser efetivo, se houver um diálogo decolonial. Para fortalecer as comunidades, nesta sociedade intercultural, as políticas culturais “deverão sempre prezar pela independência dos valores culturais e respeito à diversidade cultural” (Marquez, 2020, p. 8). A diversidade cultural, por sua vez, é tratada pela UNESCO “como uma política imperativa frente às tendências de homogeneização trazidas pela globalização” (Unesco, 2003a, p. 14).

A defesa pela cultura hegemônica identifica a fragilidade das políticas públicas para defesa dos direitos culturais da comunidade. Um diálogo decolonial, por outro lado, poderia evidenciar o empoderamento e a autonomia da comunidade, mostrando-a como uma força em relação ao poder público.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo é um desdobramento de debates dos autores em seu cotidiano, e surgiu a partir de incômodos vivenciados por ambos profissionalmente como educadores, e enquanto parte de um território o qual, por vezes, não se percebem representados. Justamente porque não partilham do sentimento de pertença na cultura germânica, encontrando, nas políticas públicas do território, ações que dificultam a existência pública das diversas culturas presentes.

O incômodo se transforma em frustração, e é compartilhado quando outros indivíduos do

mesmo território compartilham dessa inquietação, desse incômodo sobre a cultura local, algo que pode ser percebido pela existência de coletivos e iniciativas sociais que estão em desacordo com os interesses públicos de manter a cultura hegemonicamente germânica, percebeu-se que houve o compartilhamento das inquietações e frustrações de não ter um local de pertença público e reconhecido. Recordando Hall (2016), é a partir da compreensão igualada, demais de um indivíduo, de um mesmo conceito, que eles se tornam cultura. Portanto, quando foi percebida a movimentação social coletiva, do Ahloooka_brechó, e da feirinha da servidão, do coletivo Cisne Negro, COLMÉIA e 8m, como movimentos de resistência cultural e visibilidade econômica, foi percebido que, não só suas ideias fazem parte de uma cultura, como o Poder Público do município não os reconheceu, uma vez que não aparecem nas iniciativas institucionais, não recebem verbas públicas nem mesmo encontram políticas públicas de base comunitária que sejam voltadas para às minorias a que representam, ou para os empreendedores locais, ou para os artistas da região, são movimentos que subvertem o ideal do Poder Público.

Esse artigo surgiu da inquietação sobre as políticas culturais de Blumenau buscando lançar questionamentos como: a cultura germânica é a única que representa a cidade? E, pela existência de diferentes culturas, que se organizam coletivamente, e lutam por representatividade e espaço, percebeu-se que não é. A interculturalidade representa o município, mostrando que manter uma cultura hegemônica é uma negligência ao direito do ser humano de vivenciar sua cultura.

As proibições feitas em Blumenau, por meio da Lei do ambulante, por exemplo, denotam a falta do olhar sobre a cultura de outros povos que não colonizadores, e sendo, a baiana de acarajé e o produto acarajé, um patrimônio imaterial nacional resguardado por lei, a Lei dos ambulantes se posicionou como uma exclusão ao patrimônio nacional, um desrespeito a cultura dos povos escravizados, e uma forma de desproteger os que vivem dessa cultura, uma vez que lhes nega o direito a renda. Igualmente, as proibições de ocupação de território, feitas pela Prefeitura de Blumenau, aos povos originários, negligência o direito a cultura, e assim a renda, moradia e pertença. A falta de verbas para a Semana das Etnias, e a verba dirigida diretamente para um parque que mantém a estética colonial germânica denota em si uma escolha cultural que parte das esferas de poder, sem consulta ao cidadão, sem lhe permitir decidir como vivenciar sua cultura.

Por estes e mais exemplos, viu-se, nessa pesquisa, ser impossível para o município criar políticas públicas de base comunitária sem antes uma abertura do Poder Público para o debate decolonial. Para que enfim, a legislação nacional, nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 sejam de fato aplicados.

Ao fim da pesquisa, questiona-se, quando se fala Blumenau, ou nas representações culturais de Blumenau, o que exatamente se quer dizer com isso? A manifestação de um discurso institucional colonial, nas esferas de poder de Blumenau, como visto nos sites institucionais,

demonstrou a colonialidade de poder que, não só continuam o discurso do colonizador, em desrespeito aos povos originários, pelos termos pejorativos encontrados, como abismam o cidadão em um contexto de invisibilidade.

A partir da cartografia social, foi possível apresentar uma reterritorialização, pelos movimentos que ocupam os espaços, e que, pela força da interculturalidade, se conectam e recriam o ambiente. Diante da cartografia que foi apresentada, uma possibilidade de subverter as condições de colonialidade é pela metarreflexão, que buscou apresentar as dificuldades evidentes para a elaboração de políticas culturais de base comunitária, e propor uma reflexão sobre o tema.

A partir dessa pesquisa, ficou evidente que a cultura ainda representa, para a o Poder Público local, um artifício que pode ser utilizado no turismo, buscando na hegemonia uma comunicação que expresse a identidade de forma que o público consumidor de cultura, pelas festas e atrações, compreenda as manifestações que a ele se apresentam. A união de mais municípios vizinhos no chamado Vale Europeu só denota que se trata de uma ideia conjunta, de um discurso. Esse discurso impede a manifestação da cultura como um direito, reduz a manifestação cultural do povo e, quando tratam da cultura das minorias, desrespeita suas tradições, seu modo de vida e renda, e sua importância cultural ao longo do tempo, na construção do que hoje conhecemos como Blumenau.

Blumenau leva o nome do seu colonizador, no entanto, o rio Itajaí-açú corta a cidade ao meio, açú é uma palavra de origem tupi, Itajaí-açú traduzido simploriamente para o português quer dizer grande jaú de pedra, em menção a um papagaio que margeava o rio. A histórica do nome, no entanto, não é parte institucional de Blumenau, nem do Vale Europeu, que compreende cidades banhadas pelo rio, em um exercício pleno de apagamento das culturas dos povos originários.

Então, como transcender a colonialidade? como educadores parece evidente iniciar pela educação, no entanto ela deriva de políticas públicas. Políticas públicas que se orientem para a construção coletiva, pela comunidade, em respeito a diversidade e sem a interferência do Poder Público. Ela é o ponto de partida, para na sequência, produzir uma metarreflexão sobre o direito a cultura; o próximo passo seria pensar os dados revelados na pesquisa e tomá-los como pressuposto para produzir outros olhares sobre Blumenau, e, abrir-se para estender, em estudos futuros, como as manifestações culturais das minorias em Blumenau resistem as posições dominantes.

REFERÊNCIAS

- A casa do turista. (2016). *Conheça o Museu da Cerveja, em Blumenau* [Página]. A casa do turista. Recuperado de <https://casadoturista.com.br/conheca-o-museu-da-cerveja-em-blumenau/>.
- Antunes, R. (2015). *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho* (16a ed). Cortez.
- Balera, W. (2013). *Comentários ao Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. São Paulo: Clássica.
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de revisão n. 1 a 6/94, Emendas Constitucionais de revisão n. 1 /92 a 95/2016 e pelo Decreto Legislativo n. 186/2008*. Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.
- Camacho, F., & Branhabib, D. (2020). *Classe 3. Estado e organização social. Acerca de la constitución del sector de la Cultura Comunitária*. <https://virtual.flacso.org.ar/mod/book/view.php?id=944911>
- Cassirer, E. (1994). *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes.
- Deleuze, G. (1990). ¿Que es un dispositivo? In Michel Foucault, filósofo. (pp. 155–161). São Paulo: Gedisa.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (2a ed., Vol. 1). São Paulo: Editora 34.
- Fronza, C. S. (2017). *A exploração do trabalho no processo de quarteirização no setor têxtil-vestuário em Blumenau/SC*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/182871>.
- Gerlach, G., Kadletz, B. K., & Marchetti, M. (Orgs.). (2019). *Colônia Blumenau no sul do Brasil*. Blumenau: Clube de Cinema Nossa Senhora do Desterro.
- Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: APICURI/PUC-Rio.

- Lei n. 8.528, de 13 de dezembro de 2017. (2017). Institui a semana das etnias no município de Blumenau, 13 de dezembro de 2017. Recuperado de <https://www.diariomunicipal.sc.gov.br/site/?r=site/acervoView&id=1461890>.
- Lei complementar nº 1.084, de 15 de dezembro de 2016. Institui normas para o exercício do comércio ambulante e a prestação de serviços ambulantes no município de Blumenau e dá outras providências. Recuperado de <https://leismunicipais.com.br/a/sc/b/blumenau/lei-complementar/2016/108/1084/lei-complementar-n-1084-2016-institui-normas-para-o-exercicio-do-comercio-ambulante-e-a-prestacao-de-servicos-ambulantes-no-municipio-de-blumenau-e-da-outras-providencias>.
- Lenzi, C. L. (2000). O “modelo catarinense” de desenvolvimento: Uma ideia em mutação? Blumenau: Edifurb.
- Marquez, C. (2020). Classe 5. Políticas culturais e comunidades. Definições e construção de sentidos de comunidade. Recuperado de <https://virtual.flacso.org.ar/mod/book/view.php?id=944981>.
- Melchiorretto, A. F. (2021) A geofilosofia de Deleuze e Guattari como contribuição para pensar o Desenvolvimento Regional. In T. S. Souto; I. Folmer (Org.), *Desenvolvimento regional: Política, planejamento e economia* (p. 80–94). São Paulo: Arco Edições.
- Ministério da Cultura. (2006). *Programa Cultural para o Desenvolvimento do Brasil*. Recuperado de <http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/bitstream/20.500.11997/6837/1/119.pdf>.
- Ofício CMPC n. 09/2019, de 24 de outubro de 2019. (2019). Conselho Municipal de Políticas Públicas.
- Ofício CMPC n. 10/2019. (2019). Conselho Municipal de Políticas Públicas.
- Oliveira, D. de. (2020). Classe 4. Cultura popular, intelectuais periféricos e resistências a colonialidade do poder. Conceito de colonialidade e epistemologia. Recuperado de <https://virtual.flacso.org.ar/mod/book/view.php?id=944811>.
- Raposo, P. (2015). “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. *Revista Cadernos de arte e antropologia*, 4(2), 3-12. Recuperado de <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>.
- Reis, M. de N., & Andrade, M. F. F. (2018). O pensamento decolonial: Análises, desafios e perspectivas. *Revista Espaço Acadêmico*, 17(202), 01-11. Recuperado de <https://periodicos>.

uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070.

Rincón, O. (2020). *Clase 1. Acerca de la(s) cultura(s): Artes, identidades y entretenimiento. Introducción*. Recuperado de <https://virtual.flacso.org.ar/mod/book/view.php?id=944741>.

Rolnik, S. (2014). *Cartografia sentimental: Transformações contemporâneas do desejo* (2a ed.). Porto Alegre: UFRGS.

Secretaria de Planejamento do Estado de Santa Catarina. (2006). *Plano Catarinense de desenvolvimento 2015*. Recuperado de <https://www.sc.gov.br/index.php/downloads/atas/807-plano-sc-2030-necessita-de-introducao-do-governador/file>.

Saquet, M. A. (2015). *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades: Uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial* (2a ed.). Rio de Janeiro: Consequência.

Secretaria de Turismo e Lazer [Página]. (2020). Recuperado de <https://www.blumenau.sc.gov.br/governo/secretaria-de-turismo>.

Scoz, E. (2019). *A trajetória dos egressos (2001) do curso de Moda da FURB: Currículo e campo de atuação*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Regional de Blumenau, Santa Catarina, SC, Brasil. Recuperado de http://www.bc.furb.br/docs/DS/2019/366681_1_1.pdf.

Turismo Blumenau. (2019). *Blumenau: A cidade dos grandes eventos* [Página]. Turismo Blumenau. Recuperado de <http://www.turismoblumenau.com.br/>.

Unesco. (1982). *Conferência Mundial sobre Políticas Culturais: Informe final*. México, D.F.: Unesco.

Unesco. (2001). *Declaração universal dos direitos humanos* (2a ed.). São Paulo: UNIMEP; Colégio Piracicabano; Pastoral Universitária e Escolar.

Unesco. (2002). *Declaração universal sobre a diversidade cultural*. Recuperado de http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf.

Unesco. (2003a). *Convenção sobre a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais*. IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Unesco. (2003b). *Políticas culturais para o desenvolvimento: Uma base de dados para a cultura*. IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Unesco. (2005). *Convenção sobre a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais*. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm.

Volkman, M., & Silva, E. L. (2000). *Hino de Blumenau*. Recuperado de <https://adalbertoday.blogspot.com/2015/11/hinos-de-blumenau.html>.

Wittmann, L. T. (2007). *O vapor e o botoque: Imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí-SC*. Itajaí: Letras Contemporâneas.

Perfis e páginas culturais citadas no texto

Ahlooka_brecho: https://www.instagram.com/ahlooka_brecho

Cisne Negro: <https://www.facebook.com/MovimentoDeConscienciaNegraDeBlumenauCisneNegro>.

Coletivo COLMEIA: <https://www.instagram.com/coletivocolmeia>; <https://www.facebook.com/groups/332493890159559>.

Feirinha da Servidão: <https://www.facebook.com/feirinhadaservidao>.

ARTÍCULO DOSSIER

HABITAR EL MARGEN: IDENTIDADES COLECTIVAS DE JÓVENES DE BARRIOS POPULARES EN AMÉRICA LATINA

Recibido: 03/04/2021 - Aceptado: 28/05/2021

Ybelice Briceño Linares

Universidad de las Artes, Guayaquil,
Ecuador

ybeliceb@gmail.com

Resumen: En este trabajo se explora de qué manera la segregación urbana incide en la sociabilidad y las identidades colectivas de los/as habitantes de las barriadas populares en América Latina. Poniendo el foco en los jóvenes que viven en la periferia revisaremos de qué manera estos ocupan el ámbito barrial. ¿Cómo se apropian del espacio público? ¿Qué formas de agregación construyen? Y ¿qué dinámicas de identificación/diferenciación despliegan? Para ello comenzaremos revisando las distintas dimensiones de la fragmentación urbana que caracteriza a las ciudades de la región. Exploraremos cómo esta segregación afecta las formas de socialización de los jóvenes. Y cerraremos con el análisis de las grupalidades y códigos comunes que estos elaboran en respuesta a los procesos de discriminación y exclusión que les afectan. La metodología ha implicado el análisis de fuentes primarias, a partir de la experiencia de trabajo con jóvenes de barrios populares de Caracas, y la revisión de fuentes secundarias seleccionadas a partir de un amplio corpus de trabajos de carácter empírico en las principales ciudades de la región.

Palabras claves: Segregación urbana; ciudad; espacio público; identidades colectivas; juventud.

INHABITING THE MARGIN: COLLECTIVE IDENTITIES OF YOUNG PEOPLE IN POOR NEIGHBORHOODS IN LATIN AMERICA

Recibido: 15/09/2020 - Aceptado: 27/11/2020

Ybelice Briceño Linares

Universidad de las Artes Guayaquil,
Ecuador

ybeliceb@gmail.com

Abstract: This paper explores how urban segregation affects the sociability and collective identities of slum dwellers in Latin America. Focusing on young living on the periphery, we will review how they occupy the neighborhood environment. How do they appropriate public space? What forms of aggregation do they construct? And what dynamics of identification/differentiation do they display? To do this we will begin by reviewing the different dimensions of urban fragmentation that characterize the cities of the region. We will explore how this segregation affects the forms of socialization of young people. And we will close with an analysis of the groupings and common codes that they develop in response to the processes of discrimination and exclusion that affect them. The methodology involved the analysis of primary sources, based on the experience of working with young people from poor neighborhoods in Caracas, and the review of secondary sources selected from a large body of empirical research carried out in the main cities of the region.

Keywords: Urban segregation, cities, public space, collective identities, youth.

INTRODUCCIÓN

Según datos de la CEPAL América Latina es la región más urbanizada y a su vez más desigual de todo el planeta. El 80 % de su población habita en áreas urbanas. Y de ese porcentaje uno de cada cinco vive en condiciones de pobreza. Casi la mitad de esta población no está en condiciones de adquirir una vivienda en el mercado inmobiliario, con lo cual se ve obligada a habitar en suburbios o barriadas populares (Montero y García, 2017).

La segregación urbana no es un fenómeno nuevo. Existe como mínimo desde mediados del siglo XX, momento en el cual grandes contingentes de población dejaron el campo en busca del progreso que la ciudad les prometía y, ante la imposibilidad de cumplir su sueño, tuvieron que ocupar los terrenos baldíos y zonas periféricas. Sin embargo, en las últimas décadas esta se ha radicalizado con la liberalización del mercado del suelo y el debilitamiento del Estado en materia de política habitacional y gestión de lo público (Sabatini et al., 2001; Carman et al., 2013).

El resultado ha sido la escisión del espacio urbano, la conformación de dos ciudades que se dan la espalda, o mejor dicho de una, la ciudad planificada en la que habitan las clases medias y altas, que da la espalda a otra, la llamada «ciudad informal». Se trata de dos territorios diferenciados, cuyas poblaciones crecientemente homogéneas, cada vez tienen menos espacios de interacción, en la medida en que el espacio público es progresivamente abandonado o asediado por lógicas privatizadoras (Carrión, 2005; Montero y García, 2017).

Más allá de las diferencias geográficas y la especificidad histórica de cada caso, la constante es que las barriadas populares en Latinoamérica estén ubicadas en terrenos periféricos o inestables, los cuales frecuentemente han sido *invadidos* por sus pobladores. Sus viviendas suelen ser construcciones relativamente precarias, muchas veces producto de la autoconstrucción de las propias familias. Y se caracterizan por la inadecuación de sistemas de drenaje y de suministro de agua potable, insuficiencia de servicio eléctrico, de telefonía, vialidad y transporte, la carencia de instituciones educativas y sanitarias, así como de infraestructura para el esparcimiento y recreación. Estamos hablando, como es de suponerse, de las llamadas *favelas* en Brasil, *barrios* en Venezuela, *poblaciones* en Chile, *asentamientos periféricos* en México y *villas miseria* en Argentina.

En este trabajo voy a centrarme en la llamada ciudad «informal», en la cual paradójicamente, habita un tercio y, a veces, cerca de la mitad de la población urbana en América Latina. El objetivo es explorar los *modos de habitar* el espacio que desarrollan los/as pobladores/as de estos territorios. Para ello, revisaré las distintas maneras en que se expresa la fragmentación que caracteriza a estas ciudades; la desigualdad social, la segregación espacial y la violencia simbólica. Y posteriormente, analizaré la manera en que la territorialidad está presente en la vida cotidiana de los habitantes de estas barriadas, poniendo el foco en los jóvenes de dichas

comunidades¹.

El texto que presento es el producto de una investigación que se ha articulado en torno a las siguientes interrogantes: ¿de qué manera los jóvenes de clases populares habitan el ámbito barrial? ¿Cómo ocupan y se apropian del espacio público? ¿Qué grupalidades construyen en su relación con el entorno? ¿Qué dinámicas de identificación/diferenciación despliegan? ¿Hasta qué punto las condiciones de exclusión dejan huellas en su subjetividad y sus marcos simbólicos?

Metodológicamente he recurrido, en primer lugar, a información obtenida a través del trabajo de campo con jóvenes de agrupaciones juveniles, mediante experiencias de intervención social en las cuales he participado. Por un lado, de la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad², y por otro, de la Televisora Juvenil Popular Ávila TV y su Escuela de Producción Audiovisual³ (ambas en Caracas). En ambos casos se han empleado las herramientas de entrevista individual y colectiva, así como la sistematización de experiencias de los procesos de intervención social referidos (Jara, 2018).

En segundo término, la investigación se ha nutrido de fuentes secundarias, es decir, estudios empíricos de distintos/as estudiosos/as sobre jóvenes de barriadas marginales de ciudades como Caracas, Bogotá, Medellín, Cali, Gran Buenos Aires, Córdoba, Rio de Janeiro, Santiago de Chile, Valparaíso, México D.F. y Guadalajara. Los criterios para seleccionar los textos consultados han sido fundamentalmente: a) que se tratara de trabajos de investigación con estudios empíricos, b) que abordaran el tema de la exclusión social y segregación residencial haciendo énfasis en la dimensión simbólica de las mismas, y en los procesos de construcción de identidades colectivas.

La relevancia que se le ha dado al análisis de fuentes secundarias tiene que ver con el perfil y el alcance de la investigación. Este estudio ha sido concebido como un abordaje amplio e introductorio de procesos simbólicos y subjetivos que tienen lugar entre habitantes de zonas populares de la región a partir de los procesos de exclusión y segregación de los que son objeto. En esa medida, se ha estimado necesario hacer un extenso arqueo bibliohemerográfico de trabajos realizados en distintas ciudades de la región, buscando encontrar las afinidades y los procesos compartidos en estas distintas realidades. Esto con el fin de poder ensayar/proponer propuestas analíticas que tuvieran también un alcance amplio y un carácter teórico interpretativo⁴.

1 Es importante aclarar que, si bien no ha sido un objetivo explícito de la investigación centrarnos en el caso de los jóvenes varones, la mayoría de la literatura consultada remite exclusiva o mayoritariamente a ellos. Esto puede obedecer a sesgos de género presentes en las investigaciones. Pero también a la manera diferencial en que el espacio público es ocupado por los chicos y las chicas, pues hay una tendencia clara a estar mucho más presentes en la calle y en el espacio barrial por parte de los jóvenes varones.

2 Específicamente, el Programa «Jóvenes y Transformación Social», en el cual participé como asesora y facilitadora, del 2012 al 2013.

3 En estas instituciones me desempeñé como directora, investigadora y docente entre los años 2006 y 2009.

4 Sin embargo, está claro que, si queremos dar cuenta de manera más exhaustiva de la complejidad de estos procesos y de las particularidades que adquieren en los distintos contextos de análisis, es necesario pasar a una nueva fase de estudios más acotados o focalizados.

1. DIMENSIONES DE LA FRAGMENTACIÓN

En la fase globalizada del capitalismo contemporáneo se han impuesto modelos de gestión urbana marcados por la lógica mercantil que han dejado atrás esquemas de gobernanza más democráticos e inclusivos. El advenimiento de la ciudad neoliberal trae consigo la liberalización del mercado del suelo, el despunte del mercado y la especulación inmobiliaria, la gentrificación de los centros históricos, el abandono de las políticas de vivienda social, el deterioro del espacio público, el desarrollo de megaproyectos comerciales y la proliferación de urbanizaciones cerradas de las clases medias y altas (Ziccardi, 2008; Monreal, 2016; Sabatini *et al.*, 2001; Carman *et al.*, 2013).

Estas tendencias han producido en América Latina un incremento de la segregación urbana y un aumento de su malignidad. Ello se suma a la profundización de la desigualdad y la exclusión producto de políticas neoliberales; la reducción de planes de vivienda social, la privatización de servicios públicos, el retiro del Estado en las áreas de salud y educación, la precarización y flexibilización laboral, entre otras.

Las barriadas populares concentran un conjunto de desventajas estructurales. Como expresa Antillano (2005), refiriéndose al caso de los barrios venezolanos:

En estos espacios convergen las distintas dinámicas de segregación y exclusión; presentan un mayor índice de desocupación y de pobreza que otras zonas de la ciudad, pero también reciben un peor servicio de agua (...); sus pobladores cuentan con un nivel de escolaridad menor al de otros sectores; pero también con menor cantidad de escuelas; la mortalidad y morbilidad es mayor, así como no cuentan con centros de salud; supera con creces las tasas de homicidios (p. 206).

La desigualdad que atraviesan las ciudades latinoamericanas tiene un correlato espacial: la segregación residencial. Esta puede ser definida como la concentración de familias de un mismo grupo social (bien sea una clase o un grupo étnico) en un solo territorio (Sabatini *et al.*, 2001). Existen distintos tipos de segregación, así como causas que la propician⁵. En el caso que nos interesa, la concentración de personas de clases populares en una zona urbana, los/as investigadores/as plantean que ello propicia un mayor abandono del Estado de esta parte de la ciudad. Como señalan Sabatini *et al.*, (2001), a partir de su trabajo sobre ciudades chilenas:

Cuanto mayor es el tamaño de las áreas homogéneas en pobreza, los problemas urbanos y sociales para sus residentes se agravan (...) Los tiempos de viaje crecen ya que

5 Carman, Vieira da Cunha y Segura (2013) identifican cuatro procesos: la segregación acallada, propiciada por la intervención del Estado para «mejorar» la situación de ciertos sectores (como la reubicación de habitantes de barriadas en nuevos complejos habitacionales, alejados y sin dotación de servicios); la segregación por default ocasionada por el abandono de las funciones por parte del mismo Estado; auto-segregación, producto de la ubicación de miembros de las clases media-alta en urbanizaciones cerradas; y la segregación agravada, generada por la confluencia de varias de estas tendencias.

esas personas deben recorrer largas distancias para encontrar algo distinto (...) como pueden ser lugares de trabajo, incluidas las viviendas de otros grupos sociales, y servicios y equipamientos de cierta categoría. En lo social, esta segregación de gran escala estimula sentimientos de exclusión y de desarraigo territorial que agudizan los problemas de desintegración social (p. 29-30).

Por otro lado, la segmentación residencial trae consigo la disminución de formas de interacción entre distintos grupos sociales, lo cual conlleva a un empobrecimiento de la sociabilidad de sus miembros, a una reducción de su entorno vital y a una sensación de aislamiento e invisibilidad. Dicha marginación es narrada como dolorosa por algunos/as de sus habitantes, como ilustra el testimonio de una maestra de una escuela popular de una villa de Buenos Aires: «No figurar en la guía de teléfonos, aunque parezca irrelevante, fue muy duro. Porque era como no existir. En el listado de la guía están todos los números de todas las escuelas del Distrito. Pero nosotros, no estábamos» (Morduchowicz, 2001, p. 24).

La segregación espacial tiene una dimensión simbólica, pues la «ciudad informal» ha sido objeto de una borradora. Los barrios populares no aparecen en la retórica de la ciudad, no son registrados en los inventarios urbanos, ni nombrados en el discurso mediático o de las autoridades. Y cuando aparecen están marcados con el signo del peligro o la anomalía. Se convierten en una suerte de figura fantasmal, en la cual la sociedad proyecta sus mayores temores y prejuicios.

Explica una habitante de Rio de Janeiro, a propósito de la poca cobertura mediática que tuvo una masacre perpetrada por la policía en su favela:

Mi mayor sorpresa fue que esos episodios, que fueron una cosa explosiva para nosotros, no tuvieron la repercusión que tienen esas cosas cuando afectan a la clase media, cuando afectan a los barrios. Yo pensé que iba a explotar en los diarios... Nuestro sufrimiento [...] no apareció en el diario. Eso para mí fue así, impactante (Pereira, 2008, p. 225).

La invisibilización y estigmatización de la que son objeto los/as habitantes de la barriada popular es percibida por estos/as como una práctica recurrente de las Administraciones, medios de comunicación y buena parte de la «ciudad formal». De la misma manera, expresa un joven de Catia (barrio popular de Caracas):

A nosotros nos pintan como lo peor de Caracas, solo porque somos del Oeste. Podemos invitar a alguien del Este pá un toque y nos va a decir: estás loco, yo pá Catia no voy, eso allá es puro *malandro*⁶ (Piña et al., , 2013, p. 195).

6 Con el término *malandro* se designa, en Venezuela, a un sujeto de clase popular que transita entre la legalidad/ilegalidad o que incurre directamente en prácticas delictivas y cuyo performance (lenguaje, gestualidad y formas de interactuar) suele ser agresivo o provocador.

La violencia simbólica contempla múltiples operaciones de estigmatización de los barrios populares como la consideración de estos como espacios anómalos, como zonas de ilegalidad y con pobladores que son percibidos como sujetos peligrosos, violentos y de moralidad dudosa.

Esta construcción estigmatizadora de los sujetos populares, de sus prácticas y modos de vida, tiene efectos diversos que atraviesan no solo el plano de la constitución de identidades y representaciones sociales, sino también el campo educativo, habitacional y laboral.

2. HABITAR EL BARRIO POPULAR

Las condiciones de precariedad estructural de la llamada «ciudad informal» contribuyen a que sus habitantes muchas veces encuentren en la comunidad respuestas a las necesidades económicas, laborales y asistenciales que poseen. Las redes de solidaridad y apoyo mutuo entre vecinos/as del barrio sirven frecuentemente para paliar los vacíos que deja el Estado en los territorios populares. Pero además construye vínculos sociales y sentido de pertenencia colectivo.

En virtud de ello para algunos/as investigadores/as las barriadas populares latinoamericanas son mucho más que simples demarcaciones geográficas. Son territorios cuya densidad histórica y cultural los hace parte de la memoria colectiva, nudo de relaciones sociales y un eje articulador de identificaciones colectivas (Ontiveros, 1999; Merklen, 2000; Duschastky y Corea, 2002; Torres, 2000).

Durante décadas la base territorial común, así como las condiciones de exclusión y precariedad, crearon fuertes lazos sociales y permitieron procesos de movilización social. La historia de lucha compartida por sus habitantes propiciaba también estas formas de articulación (Sabatini et al, 2001; Torres, 2000). Pero, a partir de los procesos de densificación urbana, del aumento exponencial de la violencia y de la penetración de las iglesias evangélicas, esa capacidad de organización social se ha debilitado⁷.

En el plano de las identidades colectivas, se ha señalado que la pertenencia al barrio popular también ha sido un referente importante para la construcción de sentido compartido (Ontiveros 1999; Merklen, 2000; Duschastky y Corea, 2002; Torres, 2000). Como afirma Saraví (2004):

(...) ya sea que estas relaciones se basen en la cooperación o en el conflicto y las interacciones se sustenten en la amistad o en la indiferencia recíproca, el barrio constituye

7 Teresa Ontiveros apunta que en los años 90 se inician procesos de densificación de los barrios populares de Venezuela, que modifican ese tejido comunitario. La llegada de nuevos pobladores, el subarrendamiento de viviendas y la llegada de generaciones jóvenes debilita muchos de los lazos sociales existentes en dichos barrios (1995).

un espacio de prácticas sociales y culturales conocidas y familiares para los sujetos involucrados. Es decir, no se trata de un espacio público cualquiera, sino de un espacio de tránsito que separa (o une) el mundo de lo público y lo privado (p. 35-36).

Sin embargo, en las últimas décadas la densificación urbana y la agudización de la violencia en estos territorios han ido socavando estos lazos simbólicos (Pereira, 2008). Algunos/as autores/as señalan se trata de procesos complejos y ambivalentes, pues frecuentemente dentro de la propia barriada tienen lugar dinámicas de diferenciación y exclusión que establecen identidades y jerarquizaciones internas en función de marcadores raciales, sociales, de procedencia, etc.

Los y las habitantes del barrio pueden alternar dinámicas identitarias inclusivas que aluden al hecho de *ser del barrio* como un referente que produce sentido de pertenencia y es desplegado frente a otro externo (los de barrios altos, los políticos, la policía), con dinámicas de diferenciación dentro de la propia comunidad (que excluyen a habitantes más precarios, a inmigrantes o a la población indígena y afrodescendiente)⁸. Nos encontramos entonces ante un escenario heterogéneo, en el que coexisten redes de apoyo mutuo e identificación con procesos de aislamiento y fragmentación. (Sabatini *et al.*, 2001; Carman *et al.*, 2013; Saraví, 2004)

3. LOS JÓVENES DE LA BARRIADA

¿Cómo habitan los jóvenes de los barrios populares estas condiciones de exclusión y segregación residencial? ¿Qué relación establecen con el territorio urbano? ¿Qué dinámicas de identificación/diferenciación despliegan en su interacción con este entorno?

Al igual que para otro/as habitantes de los territorios populares, el barrio con frecuencia suple las ausencias dejadas por el Estado en materia de empleo, protección social, recreación. Pero en el caso de los jóvenes varones, la calle, la cancha, y el grupo de amigos, adquiere además un rol importante en sus procesos de socialización.

En las sociedades contemporáneas las instancias que acompañaban tradicionalmente la transición a la adultez, como la familia y la escuela, han ido siendo desplazadas por nuevos espacios de modelamiento subjetivo. La familia en el mundo popular ha visto mermada su capacidad para cumplir las funciones básicas de protección, manutención, garantía de sobrevivencia, transmisión de modelos de conducta (Duschatzky y Corea, 2002). Con ello, padres y madres han ido perdiendo autoridad sobre sus hijos e hijas. En este sentido, la precariedad económica,

8 Señala Saraví (2004), a partir de sus investigaciones en Buenos Aires: "José, uno de los entrevistados en Lanús, al hablar sobre la situación de los jóvenes fue claro en marcar las diferencias entre un 'nosotros', al cual él pertenecía y que estaba constituido por el barrio, y un 'ellos', representado por la villa vecina, de la cual lo separaba una delgada (pero suficiente) línea de asfalto. Aquí la distinción social entre nosotros y ellos se superpone con una diferenciación espacial, pero incluso en la villa, en el mismo espacio geográfico, emergen distinciones sociales" (p.39).

el desempleo, la incursión en prácticas delictivas, la violencia de género, la ausencia de figuras de protección, la devaluación de la experiencia y de la transmisión intergeneracional, son algunas de las características presentes en numerosas familias popular-urbanas contemporáneas (Duschatzky y Corea, 2002).

En estos contextos, la familia deja de ser una instancia protectora, encargada de transmitir herramientas y referentes a los/as jóvenes para habitar el mundo. Y, en definitiva, tiene lugar una muy evidente indiferenciación de los tradicionales lugares que ocupan padres, madres e hijos/as con la emergencia de «nuevas relaciones que no sólo ponen de relieve la simetrización o indiferenciación de lugares sino más bien la pérdida de toda referencia en la cual anclar» (Duschatzky y Corea, 2002, p. 74).

Según las investigadoras Duschatzky y Corea (2002), el sistema escolar como instancia socializadora atraviesa una crisis aguda. La escuela como institución, no tanto encargada de impartir contenidos formales sino de crear ciudadanía, impartir normas de convivencia y sentido de responsabilidad, está seriamente debilitada. El paso de los/as jóvenes por esta casi no deja huellas en su constitución como sujetos, en sus referentes simbólicos ni en sus esquemas de sociabilidad.

La instrucción escolar ya no garantiza un empleo estable, ni posibilidades de movilidad social para estos/as jóvenes⁹. La escuela no está en los referentes cotidianos ni en sus apuestas de futuro. Los/as docentes no son figuras de autoridad para estos/as. Sus normas y sanciones ya no inspiran el menor respeto.

En este contexto, el entorno barrial adquiere una gran relevancia para la vida de los jóvenes de clases populares. La barriada, los pares y otras agregaciones que se construyen en el territorio operan proveyendo otros lazos afectivos, creando nuevas afinidades e instaurando modelos de subjetivación. Dentro de los referentes que sirven como marcadores de afinidades y diferenciaciones la pertenencia al barrio es el elemento central para la constitución del *nosotros* y el *ellos* en los/as jóvenes populares.

La contraposición del barrio, lugar de la vida cotidiana, frente al resto de la ciudad, lugar de tránsito intermitente es equivalente a la dicotomía entre lo propio y lo extraño y va a constituirse, como veremos, en un elemento clave en la conformación de las clasificaciones (Urrea y Quintín, 2000, p. 263).

A diferencia de lo que sucede con jóvenes de las clases medias y altas, que viven el proceso inverso, de «retirada de la calle» –y reclusión al espacio privado– los jóvenes de las clases popu-

9 Como señala un joven popular de Medellín: «El estudio dicen que es para salir adelante. Yo digo que eso es mentira, porque uno termina de estudiar va a pedir trabajo y no le dan, entonces, uno queda grave; hay manes de sexto de bachillerato y nada que trabajan, eso del puesto es pura rosca, ¿uno qué gana con ser bachiller?» (Castañeda y Henao, 2001, p. 110).

lares colocan el espacio barrial en el centro de su socialización (Saraví, 2004).

Afirma Merklen (2000) con relación a las villas argentinas,

(...) el barrio funciona como una comunidad que muchas veces es capaz de conducir la socialización... (Este) complementa los huecos dejados libres por las instituciones que en otros ámbitos sociales construyen los lazos sociales y conducen a los jóvenes, principalmente la escuela y el empleo. Él no es sólo una realidad habitacional, también brinda una serie de soportes relacionales que sostienen a los individuos (p. 104).

La centralidad del barrio tiene que ver con el hecho de que es allí donde se desarrolla la mayor parte de la sociabilidad de estos jóvenes. Algunos de ellos estudian o practican algún oficio dentro del mismo. La mayoría utiliza la calle, la cancha o la escalera como lugar de esparcimiento y como ámbito en el que establece sus relaciones más cercanas.

Los jóvenes que han desertado del sistema escolar, que no estudian ni trabajan, suelen pasar el día en el espacio barrial. Como señala un joven del barrio Florencio Varela, del Gran Buenos Aires:

A los 16 vivía todos los días en la esquina (...) Me la pasaba vagueando. Y mirá..., ahí te parás en la esquina todo el día y le empezás a pedir plata a los vecinos y así estás todo el día y juntás (...) qué sé yo, para una damajuana, juntás para el faso, y estás todo el día ahí en la esquina y vas a comer a tu casa y te volvés a ir. Así estuve un par de años, como dos años (...) Y todos mis amigos eran así (Saraví, 2004, p.41).

El territorio popular se convierte en un referente permanente, un espacio en el cual se desarrolla gran parte de sus experiencias afectivas, vivenciales, cognitivas y relacionales.

Un amplio sector de la población juvenil trasciende solo ocasionalmente los límites del barrio. La falta de recursos, las distancias, el mal sistema de transporte y el desconocimiento de otras zonas, hacen que para muchos no sea habitual circular por otras áreas o por el centro de la ciudad. Reseña Merklen (2000) en un relato sobre jóvenes del conurbano de Buenos Aires: «La última vez que charlamos con él hacía varios meses que no iba a la capital porque tres de sus compañeros estaban desempleados y no tenían dinero, “y esos son los que no quieren ir a ningún lado”». (p. 108)

A las limitaciones cotidianas de la movilidad se unen un conjunto de barreras simbólicas que impiden o desaniman a estos jóvenes a transitar por la ciudad. Como bien señala Margulis y Urresti (1998):

La exclusión territorial tiende a correlacionarse con la exclusión social. El uso de la

ciudad y los diferentes itinerarios de sus habitantes están influidos por marcas simbólicas que no son evidentes para quienes no habitan la zona. Los barrios más prósperos intimidan a quienes habitan en las partes pobres, y ello es así porque detectan señales de rechazo (p. 205).

Las miradas recelosas, las detenciones policiales, las casetas de vigilancia e incluso vayas y muros físicos se suman a las limitaciones económicas y a la propia predisposición de estos jóvenes por recorrer otros espacios de la ciudad. Su aspecto, su color de piel, sus jergas y su vestimenta son marcadores que delatan su procedencia y los hacen objeto del rechazo social. Son marcadores que los convierten en «sospechosos» cuando trascienden las fronteras de la barriada.

Estas situaciones son recogidas por los investigadores Urrea y Quintín (2002), quienes aluden a las prácticas discriminatorias que viven jóvenes de la ciudad de Cali: “Yo sí me he sentido discriminado muchas veces cuando vamos a esas presentaciones. La gente lo mira a uno de reojo o se le retira pensando que uno los va a robar”. (p. 15)

Los *favelados* de Brasil, los *malandros* de Venezuela y los *villeros* de Argentina, llevan en su cuerpo la marca clasista de pertenecer al barrio popular. Pero a estos estigmas se le agrega también el marcador racial y la pertenencia étnica. La negritud y la indianidad, son componentes que se imbrican de manera compleja con las formas de discriminación clasistas. Explican Urrea y Quintín (2000)

Todos los jóvenes de la barriada de una manera u otra aluden a situaciones de discriminación vividas fuera del barrio, y más precisamente, en otros espacios de la ciudad diferentes al Distrito (...) La mayor parte de eventos discriminatorios tienen que ver con el color de piel, en el transporte, calles de la ciudad, mercado de trabajo (...) (p. 257).

Sus posibilidades de integración social, de inserción laboral o escolar y el libre acceso a espacios públicos están restringidos por su procedencia social y adscripción racial. Como se evidencia en dos testimonios recogidos por Javier Auyero (2010) en villas de Buenos Aires, “a mi hijo le da vergüenza decir que vive acá. No puede invitar a sus amigos porque no se meterían en el pasillo (p. 18). “Cada vez que llenás una solicitud y ponés La Cava (...) ya sabés que no te van a llamar” (p. 18).

4. LA LEY DE LA CALLE, LOS PARES, LA BANDA

Como hemos señalado, ante el debilitamiento de las instituciones tradicionales de socialización han ido emergiendo nuevas instancias de modelamiento de subjetividad, como los amigos del barrio, las bandas y otras formas de agrupación juvenil. Según Quintín y Urrea (2002):

(...) estos grupos de edad se han convertido en las últimas tres décadas en un problema de control social debido a la debilidad de la institución familiar y del sistema escolar, y a un modelo laboral precario para garantizar su paulatina inserción a la sociedad mayor; ello agrava en las áreas urbanas segregadas de mayor pobreza y exclusión. (...) Por otra parte, diversos estudios señalan que los grupos de pares tienden a tener un mayor peso en los sectores populares (...) con una mayor participación en la sociabilidad y, por lo mismo, en la dinámica socializadora (p. 9).

Las prácticas, lenguajes, los códigos éticos y estéticos, y los modelos de masculinidad que circulan en el grupo de pares suele tener mucha mayor incidencia y penetración que los que emanan de otros actores sociales como los padres, maestros o dirigentes comunales. Las bandas se convierten en la nueva familia y la calle en la nueva escuela de muchos jóvenes populares en América Latina (Duschatzky y Corea, 2002; Reguillo, 1991; Quintín y Urrea, 2002; Pedrazzini y Sánchez, 2001)¹⁰.

En estos grupos surgen vínculos sociales que pueden crear un fuerte sentido de pertenencia entre sus miembros; un sentimiento de comunidad, construido a partir de referentes compartidos. Dentro de estos, el territorio suele ser un elemento importante para el mutuo reconocimiento y el establecimiento de códigos comunes. Como apunta Reguillo (1991):

Para estas agrupaciones la relación con el territorio es fundamental. En la medida que tienen sus orígenes en la cultura del barrio y ante la poca oferta ciudadana para jóvenes sin recursos, el dominio del territorio se convierte en condición misma de la existencia del grupo (p. 250).

Evidentemente, los contenidos específicos a los que se asocia el territorio, así como los otros referentes que se ponen en juego en la construcción de estas identidades colectivas, dependen del contexto, situación y tipo de agrupación juvenil a la que se aluda.

(...) hay diferentes grupos de pares en las clases subalternas - también entre las clases medias - según tipos de actividades socializadoras y el grado de organización: desde los grupos informales de amigos de vecindario o barrio de corte lúdico, hasta organiza-

10 Estas dinámicas de agregación han sido retratadas de manera abundante por el cine, la literatura y la crónica latinoamericanas. Las películas *Rodrigo D no futuro* (Victor Gaviria), *Ciudad de Dios* (Fernando Meirelles y Kátia Lund) o *Piza, birra y faso* (Adrián Caetano); la novela *Rosario Tijeras* (Jorge Franco), las crónicas *No nacimos pá semilla* (Alonso Salazar) o *La ley de la calle* (José Roberto Duque y Boris Muñoz), son referencias ya clásicas en torno al tema.

ciones más relacionadas con diferentes actividades que generan ingresos, algunas de ellas ilegales (Quintín y Urrea, 2002, p. 10).

Pero, independientemente del tipo de agrupación juvenil al que aludamos, lo que nos interesa subrayar es que en estos espacios la pertenencia social y la territorialidad tiene un peso importante a la hora de construir identidad colectiva.

Del mismo modo, estos grupos suelen construir un conjunto de códigos, patrones éticos, estéticos, jerarquías, pautas de conducta y modelos de género y de sexualidad que muchas veces deben cumplirse de manera rígida. Según Reguillo (1991):

(...) existe una fuerte normatividad basada en “códigos de honor” (...) No todo vale y aun lo que vale está regulado implícitamente. El proceso de socialización en estos grupos es sumamente complejo y los “aspirantes” (grupos generacionales más jóvenes) van paulatinamente aprendiendo las reglas del juego (p. 251-252).

Frecuentemente estos códigos suponen formas de trasgresión de las normas instauradas en el resto de la sociedad. Se establece así una matriz de significados paralela, con principios éticos en alguna medida contrapuestos a la cultura de la sociedad formal.

La cultura de la calle, con sus propias normas y valores, da sustento y reafirma este conjunto de prácticas que contradicen al ‘deber ser’. En esta forma, las evidencias de la exclusión o desafiación social son evadidas o resignificadas en el barrio, en el espacio público apropiado (Saraví, 2004, p. 43).

La apropiación del espacio público barrial contempla así la instauración de un sistema normativo que debe ser cumplido y respetado, especialmente por los pares. Pero la imposición de estos patrones es vivida de manera diferencial por los jóvenes varones del barrio a quienes se aplican especialmente algunos principios (asociados a la masculinidad, rudeza, la virilidad, la lealtad, el valor, la transgresión de la norma y de la legalidad) que pueden llegar a ser fuertemente coercitivos. Del cumplimiento de estos parámetros se deriva el capital simbólico y el respeto del que se harán merecedores o no dichos jóvenes (Saraví, 2004; Zubillaga, 2008; Alabao, 2014, 2015; Pedrazzini y Sanchez, 2001; Juventudes OTRAS, 2010; Piña *et al.*, 2012, 2013)¹¹.

En muchos casos estos chicos no tienen más opción que adaptarse a ellos y reproducir sus dinámicas. Pero también puede ocurrir que algunos opten por no ajustarse a estos patrones, como los jóvenes que, en cambio, se pliegan a los mandatos de «buena conducta» de la sociedad mayoritaria (los cuales son categorizados despectivamente, como «giles» en Argen-

11 En un trabajo anterior acuñamos el concepto de *empoderamiento ambivalente*, para hacer aludir a esos procesos de ejercicio de la agencia por parte de grupos de jóvenes que responden a la estigmatización de la que son objeto, pero que a su vez implican formas de exclusión o subordinación de otros jóvenes que no se pliegan a los mandatos del grupo. Para profundizar en ello. (Briceño, 2016).

tina o del «conejo» en Venezuela), o de quienes tiene un tipo de masculinidad y/o orientación sexual distinta (denominados «gomelos» en Cali o «brujas» en Venezuela), los cuales están el nivel más bajo de la jerarquía o valoración social del grupo mayoritario (Saraví, 2004; Alabao, 2014, 2015; Quintín y Urrea, 2002).

En esa medida, la pertenencia al barrio y los códigos compartidos en el grupo sirven para crear lazos de afinidad entre sus miembros, y para protegerse de las dinámicas de exclusión y estigmatización que la sociedad ejerce. Pero a su vez tiene una dimensión coercitiva para muchos jóvenes, los cuales se ven en la disyuntiva de plegarse a ellos o, por el contrario, padecer otras formas de violencia y segregación dentro del propio territorio. Como indica Saraví (2004), a partir del análisis de varios testimonios de chicos no integrados a estos códigos:

Los jóvenes no integrados a la cultura de la calle de su barrio se retiran del espacio público. No hacen amigos en el barrio, evitan ciertas calles y esquinas, disminuyen sus relaciones con los vecinos, tratan de asistir a escuelas privadas u otras fuera de la comunidad. Entre las principales consecuencias de esta estrategia de retiro y aislamiento de los aislados se cuentan: por un lado, una mayor presencia de los integrados en el espacio público barrial, con lo cual sus normas, valores, y prácticas tienden a consolidarse aún más como dominantes; por otro, una pérdida de capital social comunitario, es decir, se debilitan las relaciones entre vecinos, disminuye la interacción entre grupos diferentes, los modelos alternativos a los de la cultura de la calle se hacen menos visibles... (p. 45).

De este modo, ese grupo de jóvenes es segregado y estigmatizado en dos sentidos. Por un lado, por los grupos que hegemonizan el control del barrio, que los percibe como débiles, «poco hombres» o no merecedores de respeto, y por otro, por el resto de la sociedad que igualmente los cataloga de delincuentes y marginales solo por su pertenencia a las clases populares.

5. CONVERTIR EL ESTIGMA EN EMBLEMA

Para el investigador José Manuel Valenzuela (1997), la creación de identidades colectivas entre jóvenes supone la «construcción de umbrales simbólicos de adscripción o pertenencia, donde se delimita quiénes pertenecen al grupo juvenil y quiénes quedan excluidos» (p. 14). Esta construcción de sentido de pertenencia se elabora a partir de la existencia de cualidades o referentes compartidos, como puede ser la adscripción social, la edad, la territorialidad, el género, la orientación sexual, los gustos musicales, el consumo material, entre otros.

Desde su perspectiva, las dinámicas identitarias son siempre relacionales y contextuales, es decir, se dan en coordenadas sociales específicas, en el marco de relaciones y entramados de poder. La autoadscripción a una comunidad simbólica está afectada por (y en gran medida

responde a) estas desigualdades de poder y autoridad que existen en nuestras sociedades (Valenzuela, 1997). No todos los sectores sociales ni todos los grupos juveniles gozan de la misma legitimidad. Como señalan Margulis y Urresti (2002) existe la figura del *joven legítimo*, que tiene una corporalidad, una estética, un modo de vida, un patrimonio y un nivel de consumo al que no todos/as los/as jóvenes tiene acceso. Se trata del joven, blanco, atlético, heterosexual, de clase media, escolarizado, que no debe trabajar para vivir y que lleva un modo de vida holgado.

Pero, así como existe el *joven legítimo*, que funciona como modelo a seguir, existe su contraparte. Es decir, figuras que son simbólicamente denostadas dentro del imaginario social. Para aludir a ello, Valenzuela (2002) ha creado la categoría *identidades juveniles proscritas*, “hemos definido las identidades proscritas como aquellas formas de identificación rechazadas por sectores dominantes, donde los miembros de los grupos o las redes simbólicas (...) son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias” (p. 45).

Con este concepto el autor alude a ese amplio conjunto de grupalidades juveniles subalternizadas por la sociedad mayoritaria. Los cholos y chavos bandas mexicanos, los *funkies* brasileiros, los *Latin Kings* ecuatorianos, los punks, rastafaris y los raperos de diversas ciudades de Latinoamérica, entrarían dentro de esta categoría, por ser colectivos juveniles articulados alrededor de diferentes referentes (como gustos musicales, estéticas, prácticas y códigos de conducta), que establecen una relación de tensión y conflicto con el resto de la sociedad. Pero también, podemos insertar en esta a todos aquellos jóvenes de clases populares que habitan la barriada, y que rompen con el modelo de *joven legítimo* antes mencionado.

Estas identificaciones son a la vez reforzadas a partir del desprecio social y el pánico moral que sus integrantes despiertan en las clases medias y altas de las ciudades. Pero, de nuevo, la estigmatización de la que son objeto estos jóvenes puede suscitar reacciones diversas.

La carga identitaria que transportan los jóvenes como resultado de su ubicación social y espacial puede ser emocionalmente estimulante e incrementar un sentimiento de autoestima, pero, (...) también puede convertirse en fuente de rechazo y exclusión... Puede despertar sentimientos de autonegación o producir mecanismos de autoafirmación (Saraví, 2004, p. 40).

Por ejemplo, en un estudio realizado con jóvenes de Catia (Caracas) encontramos que estos se autodefinen como «lacras», en una operación simbólica compleja que es a la vez reivindicativa y provocadora. Dichos jóvenes afirman «no somos malandros¹², somos lacras» (Piña et al, 2013, p. 195), y cuando lo hacen apelan a un término cargado de connotación despectiva para el resto de la población (especialmente para la clase media, para quienes significa sujeto depravado). Y lo explican de este modo,

12 Para estudiar el tema del *malandro* como figura social en Venezuela, ver: Pedrazzini y Sánchez (2001), Zubillaga (2008), Juventudes otras (2010) y Piña et al, (2013).

Ser lacra es hacer algo bien, representar una determinada actividad con éxito (...) Ser, en el mejor sentido, rebelde y porque sabe manejarse en la calle, ser líder. Es mantenerse alejado completamente de las armas (Piña *et al.*, 2013, p. 195).

Ser *una lacra*, para ellos es ser trasgresor, ser un joven de «mala conducta», al mismo tiempo que ser bueno en una práctica; es decir, tener talento en lo que haces y destacar por eso. Según los/as investigadores/as se trata de una categoría de identificación construida por estos que refleja actitudes desafiantes ante la norma, lo que otorga la autoridad y reconocimiento social dentro del grupo de pares.

Cuando estos jóvenes plantean *no somos malandros somos lacras*, por un lado, se demarcan de la figura del sujeto que incurre en prácticas delictivas como robos, secuestros, homicidios, y, por otro, asumen un adjetivo más radical aún - en el sentido de ser disruptivo y transgresor de la norma - , actualizando su significado de manera ambigua y dotándolo de otros sentidos, como el de *una actitud y un modo de hacer* las cosas más que una práctica en particular.

Yo decidí, agarrar unas latas de spray y no agarrar una pistola. Nosotros no somos la sombra de eso que vemos en el barrio, pero sí aprendemos de eso que vemos. El rap y el grafiti es lo que utilizamos para llegar a los jóvenes (...) nos permiten mostrarles que podemos hacer cosas distintas a la violencia (Piña *et al.*, 2013, p. 192).

Este tipo de operación simbólica en la que se recupera y resignifica referente que ha sido usado como estigma es similar a la que exploran Castañeda y Henao (2001, 2002) en sus estudios sobre el «parlache», un sociolecto desarrollado en los años 80 en las comunas populares de Medellín.

El parlache para ellos/as no es el producto de una mala o una insuficiente educación, sino que se trata de «la expresión simbólica de los conflictos sociales y culturales que padecen los grupos que los utilizan como forma de identidad y de rebeldía» (Castañeda y Henao 2002, p. 103).

Este dialecto construido a partir de préstamos de diversas lenguas, jergas del narcotráfico y de la cárcel, es definido como un dialecto social, por cuanto implica «una configuración de rasgos fonéticos, fonológicos, gramaticales y lexicológicos que está asociado a un grupo social definible de manera más o menos objetiva y que funciona como símbolo suyo» (Halliday citado por Castañeda y Henao, 2001, p. 108).

En opinión de los/as autores el parlache es mucho más que una simple jerga, es el reflejo de la fragmentación de la sociedad, de la exclusión de estos jóvenes y de la construcción de referentes propios. Una elaboración simbólica que contiene «una visión del mundo claramente

distinta a la dominante, una visión que, por consiguiente, resulta potencialmente amenazadora» (Castañeda y Henao, 2001, p. 103).

Este código de la calle sirve para delimitar el nosotros y el ellos en el barrio popular. Los jóvenes de estos barrios saben que este sociolecto es denostado y criminalizado en el resto de la sociedad. Sin embargo, lo utilizan, reforzando sus giros y las trasgresiones a la lengua formal, en una operación simbólica que los autores entienden, parafraseando a Goffman, como la conversión de un estigma en un emblema.

Algunos de los jóvenes entrevistados por los/as autores/as, plantean que ese dialecto les parecía «vulgar», pero que tuvieron que aprender a hablarlo por necesidad. No saber manejar los códigos dentro del barrio podía hacerlos objeto de burlas y discriminación. Al igual que sucede con otros códigos de la calle, el uso del parlache es fuertemente prescriptivo y supone mecanismos de coerción hacia los habitantes de estos los barrios populares. Así: “el lenguaje de la calle que hablan estos jóvenes, donde se manifiesta el sentido de identidad y de exclusión al que están sometidos, es valorado en forma contradictoria por ellos mismos” (Castañeda y Henao, 2002, p. 103).

El parlache es objeto de orgullo y de vergüenza, o es sinónimo de poder y de marginación, dependiendo de los contextos y situaciones en las que se le use. Vemos de nuevo como existen códigos que son fuente de identidad y reconocimiento, pero también generan fragmentación y exclusión dentro de las propias comunidades juveniles.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos revisado cómo las ciudades latinoamericanas están marcadas por dinámicas de segregación que no solo afectan la vida material de los/as pobladores/as de los barrios populares, sino que también inciden en sus subjetividades, sus relaciones sociales y sus identidades colectivas. Hemos visto cómo estos barrios están invisibilizados dentro de la retórica de la ciudad y cómo sus habitantes son estigmatizados/as y criminalizados por los discursos oficiales y mediáticos. En ese contexto de exclusión social y de abandono estatal estas zonas, densamente pobladas, están lejos de ser simples demarcaciones administrativas para convertirse en enclaves con una gran densidad histórica, social cultural, por la trama de relaciones y marcos simbólicos que allí se tejen.

Los procesos de exclusión y segregación social afectan a los jóvenes del barrio de manera especial. Ante el vacío que deja el Estado y el declive de otras instituciones de socialización, los mismos adquieren en la barriada los soportes relacionales que necesitan para vivir en la ciudad. De este modo, los jóvenes crean identidades colectivas con sus pares (otros chicos del barrio) que sustituyen a otras instancias de modelamiento en crisis (como la familia y la escuela), y se

convierten en fuertes espacios de socialización y sentido compartido. Estas grupalidades pasan a jugar un lugar central en la vida cotidiana de los mismos y a establecer maneras de usar la calle y el espacio barrial.

Sin embargo, con frecuencia, estas agrupaciones imponen modelos de conducta, pautas éticas y patrones subjetivos que se vuelven prescriptivos para sus integrantes, por lo cual se transforman en nuevos dispositivos de inclusión/exclusión. Estos dispositivos crean sentido de pertenencia para sus miembros, convirtiéndose en verdaderos espacios de protección y de identificación para los mismos. Pero a su vez conducen al aislamiento y la expulsión de aquellos jóvenes que no se adaptan a sus códigos, sus lenguajes, estéticas, o sus maneras de ocupar el espacio público, conduciéndolos a la difícil situación de estar *al margen del margen*, o de ser los *excluidos de los excluidos*.

La doble dimensión de estas dinámicas identitarias, es decir, su capacidad para incluir/valorar a quienes se ajustan a sus pautas y de excluir/subordinar a quienes no lo hacen, les da a estos un carácter ambivalente que la literatura académica no siempre ha reconocido, pues muchos estudios al centrarse en la crítica de los procesos de estigmatización y violencia que estos jóvenes viven dejan de lado la manera en que los mismos tienden a reproducir dinámicas de opresión o de violencia sobre otros jóvenes, también marginados. En este sentido, consideramos que es vital no perder de vista esta complejidad. El reto consiste, justamente, en crear herramientas teórico interpretativas que den cuenta de esta doble dimensión, para evitar así caer en miradas románticas en las que a veces incurrimos cuando abordamos temas como estos, con los que es muy difícil no sentirse implicados.

REFERENCIAS

- Alabao, N. (2014). *Código de la calle y hip hop: un proyecto cultural en barrios de la ciudad de Caracas* (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Alabao, N. (25 de marzo 2015). *Visita a la prisión de Yare I (Venezuela)*. <https://nuriyalabao.blog/2015/06/18/prueba/>
- Antillano, A. (2005). La lucha por el reconocimiento y la inclusión en los barrios populares. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11(003), 205-218.
- Auyero, J. (2010). Introducción: Claves para pensar la marginación. En L., Wacquant. (Eds.), *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio* (pp. 11-31). Manantial.

Briceño, Y. (2016). Nuevas estrategias de comunicación y construcción de sujetos políticos. En

Fundación de los Comunes (Eds.), *Hacia nuevas instituciones democráticas. Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas*. (pp. 47-58). Traficantes de Sueños.

Carman, M., Viera da Cunha, N., y Segura, R. (Eds.). (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. FLACSO.

Carrión, Fernando (2005). *Espacio público, punto de partida para a alteridad*. FLACSO Andes. https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1228415744.espacio_publico._punto_de_partida_para_la_alteridad_2.pdf

Castañeda, L., y Henao, J. (2001). El lenguaje marginal: expresión simbólica de la exclusión urbana. *Territorios*, (6),101-117. DOI: 10.12804/territ

Castañeda, L., y Henao, J. (2002). Parlache: el lenguaje de los jóvenes marginales de Medellín. En C. Alsinet, C. Feixa y F. Molina-Luque (Coords.), *Movimientos juveniles en América Latina: pachucos, malandros, punketas* (pp. 79-96). Ariel Editores.

Duschatzky, S., y Corea, C. (2002). *Chicos en banda: los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Paidós.

Jara, O. (2018). *La sistematización de experiencias. Práctica y teoría para otros mundos posibles* (1ªed.). Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano – CINDE.

Juventudes Otras (2010). *Malandros: identidad, poder y seguridad*. Tiuna el Fuerte.

Margulis, M., y Urresti, M. (1998). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Editorial Biblos.

Margulis, M., y Urresti, M. (2002). La construcción social de la condición de juventud. En H. Cubides, M. Laverde, y C. Valderrama (Eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades* (pp. 3-21). Siglo del Hombre Editores.

Merklen, D. (2000). Vivir en los márgenes: la lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90. En M. Svampa (Ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales* (81-119.). Editorial Biblos / UNGS.

Monreal, P. (2016). Ciudades neoliberales: ¿el fin del espacio público? Una visión desde la Antropología urbana. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 21(1), 98-112.

Montero, L., y García, J. (Eds.) (2017). *Panorama multidimensional del desarrollo urbano en*

América Latina y el Caribe (1ªed.). CEPAL

- Morduchowicz, R. (2001). *A mí la tele me enseña muchas cosas. Educación en medios para alumnos de sectores populares*. Paidós.
- Ontiveros, T. (1999). *Memoria espacial y hábitat popular urbano. Doce experiencias familiares en torno a la casa de barrio*. Fondo editorial Tropykos-FACES/UCV.
- Pedrazzini, Y., y Sánchez, M. (2001). *Malandros, bandas y niños de la calle*. Vadell Hermanos Editores.
- Pereira, M. (2008). Pobreza y exclusión en las favelas de Río de Janeiro. En Ziccardi, Alicia (Comp.), *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social*. (pp. 213-247). Siglo del Hombre Editores/CLACSO
- Piña, Y., Anuel, E., León, A., y Parra, J. (2012). Identidades proscritas en el Parampanpan. *Comunes. Revista de seguridad ciudadana y pensamiento crítico*, 2, 191-199.
- Piña, Y., Anuel, E., León, A., y Parra, J. (2013). No somos la sombra de lo que vemos en el barrio. Pero sí aprendemos de ello. *Comunes. Revista de seguridad ciudadana y pensamiento crítico*, 2, 191-200.
- Reguillo, R. (1991). *En la calle otra vez. Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Iteso.
- Sabatini, F., Cáceres, G., y Cerda, J. (2001). Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: Tendencias de las tres últimas décadas y posibles cursos de acción. *Eure*, 27 (82), 21-42. DOI: 10.4067/S0250-71612006000300016
- Saraví, G. (2004). Segregación urbana y espacio público: los jóvenes en enclaves de pobreza estructural. *Revista de la CEPAL*, 83, 33-48.
- Torres, A. (2000). Barrios populares e identidades colectivas. *Serie Hábitat y Ciudad. El barrio fragmento de la ciudad II*, 06, 1-22. Barrio Taller. www.barriotaller.org.co/publicaciones/barrios_populares.rtf
- Urrea, F., y Quintín, P. (2000). Identidades de jóvenes negros de barriadas populares y discriminación racial. En Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica (CIDSE), de la Universidad del Valle, *Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y marginales*. (pp. 256-274). <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/subjetividades.pdf>

- Urrea, F., y Quintín, P. (2002). *Subjetividades masculinas en jóvenes de clases subalternas urbanas*. Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica (CIDSE), de la Universidad del Valle. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/subjetividades.pdf>
- Valenzuela, J. (1997). Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar. *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, 3, 12-35.
- Valenzuela, J. (2002). Identidades juveniles. En H. Cubides, M. Lavarte, y Valderrama, C. (Eds.) *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. (pp. 38-45). Universidad Central DIUC- Siglo del Hombre.
- Ziccardi, A. (2008). Pobreza y exclusión social en las ciudades del siglo XX. En A. Ziccardi, (Comp.), *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas*. (pp. 9-33). CLACSO – Siglo del Hombre Editores.
- Zubillaga, V. (2008). La culebra: una mirada etnográfica a la trama de antagonismo masculino entre los jóvenes de vida violenta en Caracas. *Akademos*, 10(1), 179-207.

ARTÍCULO LIBRE

DEL REALISMO CAPITALISTA AL TRAP SOCIALISMO: LA ESTÉTICA DEL PERREO COMBATIVO

Recibido: 27/03/2021 - Aceptado: 17/05/2021

Ignacio González Piedra

Universidad de Costa Rica, San José,
Costa Rica

Igpiedra90@gmail.com

Resumen: La música y el arte son capaces de condicionar la estética de los mecanismos de protestas y participación de los movimientos sociales, además pueden imprimir sonidos al proceso de consumo cultural. El propósito del presente trabajo es proponer un marco teórico por medio del cual sea posible estudiar el fundamento ideológico de un espacio artístico particular en las sociedades latinoamericanas que ha sido llamado «perreo combativo», que está determinado por la estética del reguetón y que permea el actuar en las manifestaciones masivas. Para esto se lleva a cabo una investigación de tipo conceptual, se elabora terminología original a partir de conceptos presentes en la obra de varios autores, específicamente sobre la relación entre la música, la estética y los movimientos sociales. Se toma como punto de partida el concepto de industria cultural presente en la teoría crítica y en autores como Theodor Adorno y Max Horkheimer, además de echar mano de la obra de Mark Fisher para definir un concepto original que es usado para designar a la orientación ideológica que llamamos «trap socialismo».

Palabras claves: Primavera puertorriqueña, industria cultural, estética de la protesta, comunismo ácido, realismo capitalista.

FROM CAPITALIST REALISM TO TRAP SOCIALISM: THE AESTHETICS OF “PERREO COMBATIVO”

Recibido: 27/03/2021 - Aceptado: 17/05/2021

Ignacio González Piedra

Universidad de Costa Rica, San José,
Costa Rica

Igpiedra90@gmail.com

Abstract: Music and art are capable of conditioning the aesthetics of the mechanisms of protests and participation of social movements; they are also capable of printing sounds to the process of cultural consumption. The purpose of this work is to provide a theoretical framework through which it is possible to study the ideological foundation of a particular artistic space in Latin American societies that has been called «perreo combativo», which is determined by the aesthetics of reggaeton and permeates acts of mass demonstrations. For this, a conceptual research is carried out; an original terminology is being built from concepts present in the work of several authors, specifically about the relationship between music, aesthetics and social movements. The concept of cultural industry present in critical theory and in authors such as Theodor Adorno and Max Horkheimer is taken as a starting point, in addition to making use of the work of Mark Fisher to define an original concept that is used to designate the ideological orientation that we call «trap socialism».

Keywords: Puerto Rican spring, cultural industry, aesthetics of protest, acid communism, capitalist realism.

INTRODUCCIÓN

En el Estado libre asociado de Puerto Rico, en julio del año 2019 acontecieron una serie de manifestaciones populares que fueron llamadas la «primavera puertorriqueña». En doce días de protestas masivas, como respuesta a la investigación realizada por el Centro de Periodismo Investigativo (CPI) en la isla, donde se descubrió un esquema de adjudicación de contratos de forma irregular por parte del gobierno, así como la filtración de un documento con cientos de páginas de chats privados donde el depuesto gobernador Ricky Rosselló y parte de su gabinete se expresaba a manera de insultos deliberadamente despectivos dirigiéndose a algunas dirigentes políticas e intelectuales como «putas» o «gatitas». Esto inmediatamente causó la indignación de los manifestantes quienes se tiraron a la calle de forma masiva, generando una reacción inimaginable por quienes alrededor del mundo observamos las noticias con un empeño por contrastarlo con nuestra propia realidad.

En respuesta a dicho escándalo, miles de manifestantes se congregaron en espacios públicos apropiándose de los mismos para realizar bailes y música, especialmente reguetón, así como realizar distintas expresiones bajo la consigna del «perreo combativo». El reguetón lo podemos definir de forma empírica como un tipo de música cuyo nacimiento se da a partir de inicios de la década de los noventa, que combina el reggae y el rap, cuyas letras en español están confeccionadas a partir de una estética urbana del caribe de Panamá y Puerto Rico con mayor fuerza. El baile de cadera y muslos, con rodillas ligeramente flexionadas, que adoptan los movimientos presentes en los videos musicales de los artistas de reguetón se le conoce como «perreo». Dentro del desarrollo de este género musical han existido varios subgéneros y transformaciones en su trayecto hacia colocarse como parte de la cultura pop/mainstream, uno de estos subgéneros que goza de mayor popularidad a inicios de los 2020 es el trap latino, con sonidos que se apropia de la estética del reguetón, pero con mayor influencia del hip-hop estadounidense que del reguetón simple.

Aportamos una lectura alternativa a partir de un ejercicio desde el estudio de la estética, la ideología y la teoría crítica, sobre la correspondencia entre lo que pasó en Puerto Rico y las reacciones por parte de la comunidad hispana en torno al género de músicaailable conocido como reguetón, dentro del cual consideramos aquí por razones pragmáticas al trap latino como un subgénero derivado y sus ramificaciones alternativas dentro del llamado género urbano.

Nuestra intención es dar un sentido teórico tanto a las manifestaciones de gente bailando en masa denominadas «perreo combativo», así como la alianza de estos sectores del entretenimiento, la música y el arte en honor a la sinceridad política. Es por esto que realizamos nuestro análisis en torno a dos preguntas de índole explicativo que nos parecen apropiadas: primero, ¿es el perreo combativo una música apropiada para la revolución? Y segundo, ¿a qué llamamos trap socialismo?

PRIMERA PREGUNTA: ¿ES EL PERREO COMBATIVO LA MEJOR MÚSICA PARA LA REVOLUCIÓN?

Si ignoramos la orientación teórica de esta tesis por un momento, definitivamente coincidimos con cantantes de este género como Bad Bunny, Nicky Jam, Daddy Yankee, Residente y hasta Ricky Martin por nombrar a algunos, así como coincidimos con la opinión de miles de personas en las calles de Puerto Rico, al afirmar que el perreo sí es el mejor baile y tiene la mejor música para la revolución. Hay algo sumamente atractivo en la idea utópica de que este baile tiene la fuerza para constituirse como una herramienta del poder popular, que permita revocar un gobierno sin disparar una bala.

Pero, si reducimos la respuesta a un gusto personal, ¿qué sustento tiene hacernos esta pregunta? Si tomamos en cuenta algunos antecedentes en la historia del pensamiento filosófico político y su relación con la música, o al menos como aquí interpretamos que ha sido planteada dentro del pensamiento de algunos intelectuales esta relación, podremos dar sentido a esta cuestión.

Muchas han sido las referencias sobre cuáles son los sonidos apropiados que la música puede transmitir para facilitar la liberación política y exaltar los valores democráticos. Platón en la República libro III prohíbe la flauta (Platón, 1872) ya que la llama un instrumento no moral, para él, la polis griega ideal únicamente puede permitir la cítara y la lira ya que estos son instrumentos purificadores. Aristóteles en su libro séptimo de La Política habla de la necesidad de proscribir el uso de la flauta (Aristóteles, 1988), ya que no sirve a las virtudes, sus sonidos, para el antiguo filósofo griego, únicamente sirven para excitar las pasiones, lo cual es contrario a lo que la educación intenta instruir.

Esta tradición de analizar la música desde la política nos refiere a la Escuela de Fráncfort, grupo de pensadores que dominaron el ámbito de la teoría marxista de principios del siglo pasado. Uno de sus más reconocidos representantes es Theodor Adorno, para quien el reguetón supondría una manifestación de la dominación de la cultura de las masas. En ese sentido, tanto Bad Bunny como la música sintetizada, serían considerados por Adorno como música para niños, mientras que la música clásica como Bach o Beethoven, música para adultos.

Erich Fromm, intelectual de la Escuela de Fráncfort, concuerda con esta perspectiva de Adorno, en 1967 escribe sobre «el espíritu americano», se refiere tanto a la música sintetizada de grupos como los Beatles, como al estilo de vida de los jóvenes en esta época considerados *hippies*:

Son una vanguardia de un grupo difundidísimo entre los jóvenes para quienes lo Beatles, con sus letras simplonas y a menudo sensibleras o absurdas, y con el ritmo de su música, han venido a sustituir los placeres de sus mayores, más mecánicos y muertos,

con sus coches y sus refrigeradores. El entusiasmo que muestran es patético y conmovedor. Lo que habría parecido ramplón y sensiblero a los jóvenes de los años veinte es para ellos una manifestación de vida y espiritualidad. ¡Qué falta de estímulos, de interés y de esperanza tiene que estar un joven para disfrutar con la cultura de los Beatles! (Fromm. 1993, p.36).

Añade Fromm (Fromm. 1993), «emplear tácticas revolucionarias en una situación no revolucionaria es políticamente ingenuo (...) El fallo de los activistas radicales está en que no muestran alternativas» (p.40).

Por si fuera poco, sobre los *hippies* afirma que les falta la pasión y el amor por la tradición, que debería sustituir su usual desconfianza en la teoría. «No comprenden que el marxismo del siglo XIX y comienzos del siglo XX fue una filosofía que captó a las masas, incluso de gente modesta y sin instrucción». (Fromm. 1993, p.41).

Asumimos que Adorno estaría de acuerdo con estas afirmaciones de Fromm, aunque no lo sabemos a ciencia cierta, pero sospechamos que sí debido a que ambos autores comparten una visión crítica sobre el desplazamiento hacia la mercantilización de los bienes culturales y la opinión de Adorno sobre la música jazz, quien la consideraba una expresión de la cultura industrial, es muy similar a la que emite Fromm sobre la cultura *hippie*. Nos dice Adorno en un escrito suyo titulado: Sobre el Jazz (1970) en *Moda sin Tiempo* de 1955:

(...) por indudable que sea la presencia de elementos africanos en el jazz, (...) al modo como, según la psicología analítica, ocurre al tipo sadomasoquístico, que se subleva contra la figura paterna pero la sigue admirando secretamente, querría imitarla y disfruta aún en última instancia la odiada sumisión (Adorno, 1970, p. 91).

Lleno de temor se identifica el jazz con la sociedad que lo teme porque hizo de él lo que es. Esto da al ritual del jazz su afirmativo carácter, el carácter de recepción de una comunidad de esclavos iguales. (Adorno, 1970, p.96). Adorno, en su libro *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1998) publicado en 1944 en coautoría con Max Horkheimer, nos plantea la idea de que la industria del arte está atada a los mecanismos de control del proyecto civilizatorio industrial cultural por medio de relaciones paradójicas. A consecuencia de un proceso de alienación del trabajador inherente al capitalismo, los artistas o intérpretes y demás gestores culturales del reguetón pierden la libertad y la capacidad de determinar sus acciones frente a otras personas, ya que están vinculados a relaciones de bienes y servicios como resultado de la naturaleza empresarial de su trabajo.

La comunión de la lógica mercantil capitalista y la producción artística convierte todas las expresiones artísticas populares, como el jazz y naturalmente el reguetón y sus subgéneros, en una mercancía, con un valor mayor entre más fácil sea de digerir y no por el valor contracultu-

ral y revolucionario que tiene el arte. Lo polémico de la teoría crítica de los de Fráncfort fue que teorizaron sobre la forma en como nacen relaciones inherentemente paradójicas consecuencia de la fricción entre la cultura y la industria, fricción presente entre la dicotomía de cultura de las elites y de las masas. La Escuela de Fráncfort nos facilita preguntarnos la cuestión sobre los criterios de cómo se decide quién y bajo qué parámetros se da valor al arte contracultural en la modernidad.

La crítica que realiza Adorno al proyecto ilustrado de la modernidad tiene mayor sentido en nuestros tiempos si consideramos géneros musicales donde su forma empacada es manifiesta, como grupos de pop que fueron tan populares en los años noventa y principios del dos mil, grupos como Nsync, Backstreet Boys y anteriormente New Kids on the Block, así como el sonido manufacturado de Britney Spears y Christina Aguilera. Estos interpretes generaron música cuyo antecedente directo está en el pop anglosajón manufacturado de la década de los ochenta. Analizar este fenómeno de cerca nos permite ver la influencia de la industria cultural dentro del reguetón.

No pretendemos ignorar el hecho de que existe una industria del entretenimiento de masas de la cual el reguetón es parte, dicha industria está subordinada a la lógica del capital, funciona bajo un paradigma mercantilista y donde es primordial el valor de cambio, esta industria cultural tiene paralelismos al totalitarismo, al neoliberalismo y al fascismo. Dicha industria del entretenimiento musical se empeña en que prospere el mantenimiento de las condiciones que permiten la intolerancia a la crítica de la autoridad, nos invita a comprar cosas que no necesitamos en detrimento del desarrollo sostenible con el medio ambiente y a aceptar a cambio el estado de guerra perpetua, mientras nos parezca que esto sucede en lugares alejados.

El análisis sobre la industria cultural que llevaron a cabo Adorno y Horkheimer fue limitado en torno a la televisión, la radio y los periódicos, medios de comunicación destinados a manejar a las masas, concebidos en su época como *hipermedia*. Mientras que con el nacimiento del internet, al usuario se le permite una personalización mayor tanto en la rapidez con la que se transmite el mensaje, como en la facilidad para intensificar los síntomas que Guy Debord describe en *La Sociedad Del Espectáculo* (Debord, 1995). Debord define un tipo de sociedad donde todo se presenta como una acumulación de espectáculos y únicamente las condiciones de producción prevalecen, es así como todo está reducido a una mera representación, es decir, el mensaje del artista en la sociedad del espectáculo tiene mayor importancia por su forma colorida, que tenga signos de exclamación, o bien se prefiere que tenga alguna consigna pegajosa, a que tenga un contenido propio o guarde relación con la razón emancipadora contraria al proyecto cultural hegemónico.

Dando una respuesta de forma provisional, con respecto a esta primera pregunta, tenemos que decir que la música más apropiada para la revolución es aquella que va a depender primordialmente de los medios tecnológicos que se mantengan disponibles. En este sentido, para

Adorno y Horkheimer considerar al reguetón como música sería imposible, primero porque plantearnos el ejercicio de imaginar la opinión de estos autores sobre la música actual, sería anacrónico y también quedaría al descubierto un debate sobre el alto nivel de digitalización de sus sonidos y la banalidad de su letra en algunos casos, daría pie para discutir sobre si debemos considerar al perreo como música, un baile o un espectáculo.

Se vuelve importante abordar el tema del perreo combativo como un arma política hegemónica o como una de resistencia de orden contra-hegemónico; analizamos al perreo combativo como acto performativo que puede producir efectos en los saberes, en especial el de la ideología, a la luz de la dicotomía entre la razón instrumental y razón crítica según la Escuela de Fráncfort.

La razón instrumental es un concepto de Adorno y Horkheimer que se puede encontrar en la Dialéctica de la Ilustración (Adorno y Horkheimer, 1998), es aquel proceso intelectual donde prevalece un sistema de valores que cataloga como útil únicamente aquello que aporta a la producción de bienes y el aseguramiento de que las clases privilegiadas mantengan la reproducción de estas circunstancias o *status quo*.

Mientras tanto, la razón crítica propuesta por los de Fráncfort es un compromiso activo con un proyecto social emancipatorio de las estructuras establecidas por la sociedad moderna, intenta suprimir el positivismo heredado de la ilustración en las ciencias sociales y cuestionar las bases de las instituciones opresoras en las sociedades industrializadas. La teoría crítica no es una prescripción para destruir la televisión, la radio, el internet, o para erradicar el reguetón, más bien es una invitación para utilizar estas herramientas como procesos intelectuales al servicio de esta agenda política emancipadora, es una invitación a mover el arte en esta dirección.

Señala Walter Dignolo (2012) que, para la teoría decolonial, hay dentro de la esfera moderna del arte un espacio para la orientación desoccidentalizada/decolonial de las cualidades artísticas, este espacio está íntimamente relacionado con la creación de una estética decolonial, espacio que pretende dar un desafío a las bases del proyecto hegemónico fuera de la racionalidad europea.

El desarrollo del estudio de la estética en la filosofía, desde Aristóteles y pasando por Kant en sus Observaciones sobre lo Bello y lo Sublime (Dignolo, 2012) han tenido una evolución. En un principio se le daba prioridad a lo que complaciera los parámetros de la racionalidad blanca eurocentrista, con la creación del Nuevo Mundo. Dentro de este imaginario es la labor de los colonizadores reprochar la barbarie que debe ser civilizada y rechazar la tradición que debe modernizarse.

En la modernidad, la subjetividad de los pueblos colonizados era la de aquel otro que debía ser dominado y sometido hasta complacer esta racionalidad eurocéntrica. En la posmoderni-

dad se realiza un discurso estético que se aferra a la historia europea. Nace luego el concepto de altermodernidad, que intenta construir una estética a partir de un lenguaje artístico universal, fuera de los límites de la modernidad, en este sentido propone una igualdad dentro de la diferencia. Mientras que la estética desoccidentalizada/decolonial propone poner en relieve lo que Quijano llama «el patrón colonial del poder» (Mignolo, 2012, p.37) que es la justificación epistemológica del quehacer económico, político, social y estético eurocentrista.

La opción decolonial se construye como una crítica principalmente epistemológica, cuya orientación es hacia las relaciones entre el conocimiento teórico académico dominante con el capital, su manejo dentro de las economías emergentes y cómo estas se enfrentan al gran capital. La estética decolonial por lo tanto no es una misión, es una opción, se apoya en que existen otras opciones y dentro de ellas hay múltiples verdades. No se apoya en una sola verdad universal totalizante, es por esto que la estética decolonial se diferencia de la altermodernidad en que no busca igualdad dentro de la diferencia, más bien busca una diferencia dentro de la igualdad, similar al decir de los zapatistas (Mignolo, 2012) «porque somos iguales, tenemos derecho a la diferencia» (p.34).

Podemos hablar de dos formas enfrentadas, por un lado, el perreo dogmático que es el que ha sido descrito en líneas anteriores, que se funda como parte de la crítica a la modernidad de la Escuela de Fráncfort y la teoría decolonial, que es aquel que no da razones y que se realiza conforme a un discurso irreflexivo y ajustado a las estructuras de poder tradicional del proyecto colonial. Por otro lado, está el discurso sobre un perreo crítico, relacionado a una imaginativa emancipadora, que utiliza la estética del reguetón para reclamar una geopolítica del sentir que no se amolde a las reglas del gusto y la racionalidad tradicional de la industria cultural colonial. Como analizaremos posteriormente, esta forma de ver el perreo crítico está respaldada en la obra de autores como Mark Fisher, Cornelius Castoriadis, inclusive el pensamiento de Michel Foucault.

La razón instrumental es la razón por medio de la cual funciona la industria cultural, esta promueve el dominio cultural de clases, se presenta a sí misma como la mejor alternativa posible, podemos realizar entonces un paralelismo con lo que Mark Fisher denominó «realismo capitalista» en su libro homónimo (Fisher, 2016), que es *grosso modo*, una especie de realismo donde, a pesar de saber que lo que hacemos como sociedad nos lleva a nuestra propia destrucción, ya sea a nivel ambiental o armamentista, nos domina un sentimiento en el que nos decimos -¡Demonios! Esto es malo para mí y para los de mi clase, pero no puedo luchar en su contra- Anulando así toda experiencia reflexiva que nos dirija a una opción alterna al proyecto de la sociedad moderna, constantemente amenazada por su propia autodestrucción. Fisher, antes de su prematura muerte, nos habló del surgimiento de una opción que antagoniza al realismo capitalista, antes de morir estuvo a punto de exponer su concepto de comunismo ácido, concepto en el cual nos basamos para estructurar lo que llamamos trap socialismo.

SEGUNDA PREGUNTA: ¿QUÉ ES EL TRAP SOCIALISMO?

El perreo combativo puede parecer para algunos un *flashmob* o «multitud relámpago», es decir, como una actuación o «espectáculo organizado por un grupo de personas que se reúne en un lugar público a realizar algo inusual y luego se dispersar inmediatamente. Estos espectáculos sin sentido se organizan con el propósito de divertirse a manera de coreografía o *performance* artístico, puede ser tomado por algunos como un juego o una simulación y no como una representación artística revolucionaria.

Anteriormente se planteó la cuestión sobre quién y cómo se define el valor del arte en un modelo de sociedad industrial y se mencionó el debate de si el perreo debe considerarse un arte o un espectáculo, lo cierto sobre este debate es que poco importa si estas manifestaciones pueden ser consideradas como arte o no bajo los parámetros hegemónicos, ya que no necesitan llevar este calificativo, su impacto tiene como objetivo el cuestionamiento a una estructura de poder y la movilización de sectores sociales a desarrollar estrategias de índole político vinculadas a la protesta social y a una acción del cuerpo y el espacio. Su estudio está enmarcado dentro del campo de la estética de la protesta y por lo tanto su análisis tiene que ser relativo a la intersección entre la estética y la ideología.

Existen muchas formas de utilizar el término ideología y el propósito de este artículo no es convertirse en una introducción a este tema, pero rescataremos una definición de índole operativa para relacionarla en términos generales a lo que definiremos posteriormente como trap socialismo. Terry Eagleton, en su libro *La Estética como Ideología* (Eagleton, 2006), define la misma como una estética, es decir como un discurso del cuerpo, el modo en el cual el mundo choca con el cuerpo en sus superficies sensitivas es lo que salta a la vista y alcanza nuestro más íntimo núcleo. Esta definición amplia de estética nos permite interpretar las ideas de diferentes intelectuales como pensadores estéticos.

La estética en un sentido marxista (Eagleton, 2006) se vuelve un problema material de las propias condiciones en que se organiza la producción y esto no es por un problema relativo a una forma de pensar, se trata de las prácticas materiales en las que está comprometido el cuerpo. Es decir, una forma particular de definir lo bello a partir de prácticas y no a partir de lo que sabemos o ignoramos.

Slavoj Žižek nos dice que:

La ideología no es un sueño o una ilusión que construimos para huir una realidad insoportable; en su dimensión básica es una construcción fantástica que sirve para sustentar nuestra propia «realidad»: una «ilusión» que estructura nuestras relaciones sociales reales efectivas y con ello enmascara un núcleo insoportable, real e imposible (Žižek, 2008, p. 45).

De la mano de una metodología histórica similar a lo que Michel Foucault propone con su concepto de arqueología del saber (Foucault, 1970), debemos entender el sujeto del perreo combativo como un cuerpo atado al baile y a la música de forma discursiva, como una práctica de la microfísica del poder, esto lo aplicamos a la cuestión de una perspectiva política emergente.

2.A. COMUNISMO ÁCIDO Y EL DESARROLLO DE TECNOLOGÍAS CONTRA CULTURALES DEL «YO»

Tomemos como punto de partida teórico algunos planteamientos de Mark Fisher, de quien extraemos su idea de comunismo ácido (*Acid Communism*) y la adaptamos al contexto del conflicto político en Puerto Rico y su posterior reacción a un nivel ideológico, la cual bautizamos como la orientación ideológica trap socialista.

Mark Fisher comienza su libro (Fisher, 2016) sobre el realismo capitalista diciéndonos «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo» (p.21). Esto lo hace para situarnos en un panorama casi apocalíptico, coqueteando con las ideas de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia (Fukuyama, 1992). Es por medio de esta reflexión que nos explica cómo el pensamiento social en la actualidad está gobernado por una actitud que nos dice: Sé bien que lo que hago está mal para mí y para los míos, pero las alternativas incluyen tanto sufrimiento que es mejor ignorarlas y continuar actuando como si no supiera el daño que ocasiono, ¡Sé realista las cosas funcionan de esta forma! Dicha actitud es con frecuencia la dominante en las discusiones políticas sobre asuntos como la pobreza, el cambio climático y la amenaza bélico militar de las potencias mundiales.

Fisher señala tres áreas donde este realismo capitalista se ha vuelto imposible de soportar, estas son: la burocracia, el cambio climático y la salud mental. Estas tres áreas demuestran que, si bien este modo de producción se presenta como el único admisible y la elección por otra forma de organizar la sociedad es imposible, para Fisher lo realmente imposible es pensar que estas tres áreas pueden mantenerse sin un cambio radical sin afectar la sobrevivencia de la vida humana. El primer aspecto que es imposible de mantener es la burocracia, ya que hasta en los gobiernos neoliberales se ha mantenido una burocracia, esta transforma la cultura de las disciplinas en cultura de la auditoría, antes en la sociedad disciplinaria las instituciones eran cerradas, ahora existe una sociedad de la postergación indefinida con objetivos, principios, tareas y premios donde el trabajador nunca termina su labor.

El segundo aspecto es el cambio climático que es visto como un problema natural y sin ninguna responsabilidad de la actividad humana sobre la forma depredadora de extracción de los recursos como opera el sistema. El tercer aspecto es el de la salud mental donde sucede lo

mismo, los problemas mentales son considerados como problemas biológicos, individuales y no son analizados en su clave socioeconómica.

Esta ideología realista capitalista, como rasgo de un proyecto cultural dominante, puede llegar a enfermarnos, nos dicta como pensar, las emociones que vamos a sentir, a que temer, de que asombrarnos y de qué escandalizarnos. Como remplazo a la sensibilidad humana se nos ofrece una moral mercantilizada y una estética corporativa.

Así como nos puede enfermar puede curarnos, labor que se lleva a cabo desde la farmacia, la clínica, los hospitales. Si detrás de los muros de estas instituciones no encontramos nuestra cura, la alternativa es el voluntarismo mágico, donde creencias como el coaching, el emprendedurismo y la autosuperación son la clave para propiciar el cambio de las circunstancias que impiden nuestra cura. Caemos en lo que Fisher denomina hedonía depresiva (Fisher, 2016) un estado que es consecuencia de la dictadura del placer, aquella que se rige por el axioma de que todo debe producir placer y lo que no conlleva el placer inmediato, nos hace sentir tristes e incompletos.

Nos narra Jeremy Gilbert en un artículo publicado para Opendemocracy.net (Gilbert, 2017), que su amigo Mark Fisher antes de morir en el 2017 se encontraba trabajando en un libro que trataba el tema del comunismo ácido, discurso que se ofrece a nivel cultural como antagónico al realismo capitalista. Para entender qué es lo que pretendía Fisher tratar en este libro no concluido, debemos ubicarnos en el radicalismo político de los años sesenta y setenta del siglo anterior, tomando como base la llamada generación *Beat*, movimiento literario estadounidense que se caracterizó por una sensibilidad política relacionada a la contracultura, el uso experimental de psicodélicos, la orientación utópica que rechaza el autoritarismo y que quería alejarse de la sociedad de la posguerra dominada por la cultura del consumo y el conformismo.

La idea de una consciencia superior (*higher consciousness*) inspirada en prácticas de meditación trascendental y el hinduismo, tradición donde el individuo es una ilusión, dieron pie a lo que Terence Mckenna llamó «una nueva consciencia» (Mckenna, 1994), un espacio ideológico de exploración del Gran Otro totalizante que simboliza externalidad y alteridad. A través de prácticas como el chamanismo, la inducción al éxtasis y a viajes visionarios a partir del consumo de plantas psicodélicas, LSD o DMT, se llegó a desarrollar un tipo particular de lo que Foucault llama «tecnologías del yo» (Foucault, 2008), es decir, aquellas que permiten a los individuos efectuar operaciones sobre su cuerpo, pensamientos, sus relaciones con otros, con el fin de transformar su proceso de subjetivación en cierto estado de cordialidad.

Estas tecnologías psiconáuticas de exploración de la subjetividad aportaron una nueva forma de explicar lo que muchos marxistas (excluyendo al mismo Marx y Engels, ya que ellos nunca hablaron de esto en estos términos) llamaron «conciencia de clase». Dice Georg Lukács en su libro *Historia y Conciencia de Clase* (Lukács, 1970):

La vocación de una clase a la dominación significa que es posible, partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia de clase, organizar el conjunto de la sociedad conforme a esos intereses. Y la cuestión que decide, en último análisis, toda lucha de clase, es ésta; ¿qué clase dispone, en el momento necesario, de esa capacidad y de esa conciencia de clase (Lukács, 1970, p.82).

Podemos decir que la conciencia de clase nace de la utilización del método dialéctico con el fin de llegar a la realización de que la clase trabajadora tiene ciertos intereses en común, que son contrarios a los de la clase burguesa y que, para trascender, la clase obrera debe unirse y formar una nueva sociedad.

El problema recae en interpretar que el contexto de la conciencia de clase es uno en el que el principal rival de los intereses de la clase trabajadora son los intereses de la clase burguesa, ya que dicha aseveración es falsa. Si bien los intereses de la clase trabajadora y los de los burgueses son antagónicos, no podemos perder de vista nunca que la lucha que emprende la clase trabajadora organizada es en contra de los límites propios del capitalismo que no permiten el surgimiento, irremediable, de una nueva forma de organizar la sociedad. Marx y Engels hablaron sobre el concepto de falsa conciencia, del cual hablamos como el sueño burgués de la eternidad del modo de producción capitalista.

En la práctica, el hecho de que un grupo de trabajadores estén organizados no garantiza la homogeneidad de intereses en dirección a crear una nueva sociedad. En su lugar se propone por lo general una distribución de la plusvalía producida por los trabajadores de acuerdo con conceptos intrínsecos de la justicia distributiva. Es decir, los movimientos de trabajadores organizados solo han propuesto que nos comportemos de forma moral frente al capitalismo y distribuyamos los recursos de una forma más equitativa.

Esta crisis sobre los modelos de representación de los intereses de los trabajadores en el ámbito laboral afecta hasta a organizaciones de trabajadores relativamente sólidas como el sector sindical en China. Ubicado en una sociedad con amplios márgenes de desigualdad, con pautas y estándares de garantías laborales diferenciados, los trabajadores organizados pueden entrar en cierto acuerdo de sus propios intereses entre sí, pero su posición en la negociación está de antemano limitada a la pugna contra el poder económico del fuerte sector empresarial del gigante asiático.

Mark Fisher alegaba que el cambio de una sociedad no puede darse únicamente con la organización a partir de unos intereses difusos, más bien el cambio radical solamente puede suceder a partir de una especie de revelación religiosa, a partir de una experiencia milagrosa que es la que ofrece la experiencia del LSD.

El concepto de comunismo ácido en la obra de Fisher entra en conflicto con lo que Marx

llamó la sociología del conocimiento, que es la idea de que las condiciones de la experiencia humana no están determinadas por la conciencia, por el contrario, para Marx el materialismo implica que es la conciencia la cual está determinada por estas condiciones materiales mínimas necesarias para desarrollar la vida. La premisa del comunismo ácido es que a partir de la experiencia con el LSD podemos entender nuestra propia experiencia artificial mediada por nuestro modo de vida (*Lebenswelt*) y separarla del funcionamiento de la sociedad capitalista y con esto reconfigurarla en algo verdadero, se supone entonces que lo que más importa son nuestras ideas sobre el mundo y que estas dominan nuestra relación con la realidad.

Para aquellos rebeldes *hippies* de los años sesenta y setenta la sociedad se iba a autodestruir gracias al desarrollo bélico y a la constante amenaza para el medio ambiente que supone la sociedad de consumo, y la única alternativa para salvar la vida humana organizada era por medio de una explosión de los límites conceptuales de la historia que solamente la revolución psicodélica podía proporcionar. En un principio las compañías farmacéuticas creyeron que los psicodélicos estaban allí para crear una sensación de bienestar, una forma de estar feliz para poder continuar trabajando y producir a favor del *status quo*. Pero el advenimiento del guerrero psicodélico, quien utilizará estas nuevas herramientas con el propósito de desafiar las nociones básicas de la cosmología occidental, intentaba cerrar el espacio entre lo real y lo irreal, unir la brecha entre el interior, entendido como espacio de intimidad, y el exterior que podemos definir como lo que Lacan llamó *extemité* o extemidad explicado por Jacques-Alain Miller (Bracher, 1994).

Según Miller (Bracher, 1994), en el psicoanálisis se presenta de forma bipartita una relación donde dominan dos estadios de la acción social intimidad/extemidad. Esta relación se da únicamente como una manifestación de deseos reprimidos en el espacio de intimidad, que está reservado a las confesiones del ejercicio idílico, mientras que el espacio de extemidad está reservado para el Otro. El Otro de la extemidad es aquel que puede operar en su dimensión ideal-abstracta dentro del discurso de subjetividad ideal, es decir no solo reconocemos al Otro, además somos capaces de aceptar la inevitable condición de reciprocidad del conocimiento, en donde podemos saber que el Otro tiene a su vez reservado dentro de sí mismo, un espacio para su propio Otro. Esta relación de correspondencia entre la intimidad y la extemidad potencia el análisis de nuestra percepción, nos facilita el debatirnos lo que es posible o no es posible dentro del ámbito de la manifestación política como acción social, más específicamente en lo relativo a la estética de la protesta.

2.B. PARALELISMOS ENTRE EL COMUNISMO ÁCIDO Y EL TRAP SOCIALISMO

Hasta el momento hemos explorado la idea de que nuestra labor productiva (trabajo) es resultado del entendimiento humano y que es accesible a nuestra razón, razón que conlleva la capacidad de alterar la forma y motivo de nuestro trabajo. Tenemos la capacidad de alterar nuestra percepción y la cartografía del proyecto colectivo de la sociedad. El reto para el sujeto moderno no es conocer el mundo sino cambiarlo. Este cambio puede ser posible por medio de un tipo de imaginación radical, como señaló Cornelius Castoriadis (Castoriadis, 1997), que es la capacidad de la psiquis humana por crear y no solo repetir.

La imaginación radical se trata de invenciones que parecen no estar atadas a nada y que no provienen de la lógica formal (Castoriadis, 1997), estas tienden a ser procesos imaginativos interrumpidos en la psiquis humana debido a la constante demanda de socialización. Es únicamente por medio de un ejercicio de reflexión crítico que se permite liberar dicha forma de imaginar. Este proceso de creación de una colectividad imaginativa innovadora y radical es lo que se experimenta a partir del comunismo ácido. Queremos, a partir de esta idea, arrojar un paralelismo entre la experiencia psicodélica y la experiencia colectiva emancipadora del «perreo combativo».

Ambas experiencias, tanto el desarrollo de una ideología contracultural y de acción política radical que maduró en los movimientos de la generación Beat y de los *hippies* en los sesenta y setenta, así como la práctica del baile del perreo como una herramienta colectiva y liberadora al servicio de la revolución política, guardan amplias similitudes. Ambos movimientos han sido influenciados por el ritmo, la letra y la armonía musical, también ambos han concurrido en haber nacido como parte de la cultura *underground* y evolucionar hasta acomodarse en la lógica mercantil de la industria cultural que los mercadea hoy en día y ambos han logrado ganarse su espacio como fenómenos *mainstream*.

Tanto la oleada cultural radical de los *hippies* y el rock psicodélico que la acompañó, como el reguetón y más recientemente el trap y todos sus subgéneros deben considerarse como un síntoma del momento social en el que vivimos y no hay una sola razón por la cual ambos se dieron, su explicación cultural es multifactorial. Una diferencia radica en que las letras del rock psicodélico abarcan temáticas inspiradas en el surrealismo, el esoterismo y la literatura alternativa de la época y, por su parte, el reguetón y el trap latino se apoyan en rimas pegadizas que tratan con frecuencia el tema del placer sexual y lo relativo a los valores de la «vida del crimen» (*a life of crime*) en las comunidades urbano-marginales de América Latina y algunas partes de Estados Unidos.

Es simplista la explicación que se da del reguetón como el síntoma de una sociedad decadente, históricamente ha sido el proyecto hegemónico de las clases más privilegiadas quienes

dictan las pautas y legitiman las expresiones artísticas y de culto aceptadas socialmente. Si bien el reguetón ha tenido históricamente expresiones que pueden categorizarse como misóginas, discriminatorias y violentas, asimilar esto como «malo» o «bueno» es un juicio valorativo basado en la moral y que, para una perspectiva teórica, es de poco uso ya que no hay música buena o mala según un criterio moral objetivo.

La alegoría es una figura literaria presente en el arte donde se le atribuye a una representación un valor simbólico específico, de esta forma podemos decir que el retrato que hacen los intérpretes de reguetón que caen en escenarios misóginos y discriminatorios, son así posibles únicamente porque retratan la realidad de una sociedad dominada por los valores patriarcales, racistas, xenófobos, homofóbicos y epistemicidas en detrimento de las clases más vulnerables. Si bien hoy en día esta música podemos escucharla en amplios espacios de la sociedad, tanto discotecas, en la radio así como hasta en los supermercados, esto no siempre fue así, el desarrollo de este género musical nace de la mano de artistas que inicialmente enfrentaron el rechazo social por su procedencia y por su estatus económico, muchas de sus letras hablan de una realidad construida desde paisajes urbano marginales y el rechazo a estas expresiones puede atribuírsele a un ejercicio de valoración atravesado por la clase social.

Como ya estudiamos, el comunismo ácido es una orientación ideológica que propone adoptar la histórica lucha reivindicatoria de la conciencia de clase desde una perspectiva nueva, el componente de comunista se refiere a una invitación sugestiva a la creación de un nuevo orden alternativo al capitalismo y por ácido o LSD no se refiere exclusivamente al consumo indiscriminado de esta droga, más bien a recurrir a un tipo de «imaginación ácida», es decir reproducir el proceso intelectual fuera de los límites de la lógica formal que es posible por medio del consumo de estas sustancias, para idear un nuevo proyecto social y económico que diste tanto del actual realismo capitalista como del proyecto marxista-leninista del siglo pasado que fue a todas luces una catástrofe. Este fenómeno ideológico nace de una contracultura, a partir de una coyuntura política específica en las décadas de los sesenta y setenta, paralelamente, en nuestro tiempo se está formando a partir de una coyuntura política particular el surgimiento de otra orientación ideológica cuyas raíces son semejantes a la del comunismo ácido, nos referimos al trap socialismo.

Por comunismo podemos entender la doctrina política que pregona que los trabajadores deben ser los dueños de los medios de producción, esta es una idea radical que pretende un mundo utópico donde las clases sociales sean erradicadas. Identificamos entonces que el proyecto del trap socialismo no es tan radical en este sentido, propone más que una revolución, un cambio estructural paulatino y el desarrollo tenue hacia la persecución de una sociedad más justa de la mano de ciertos valores presentes en la social democracia.

El socialismo es una doctrina política que es compatible con la distinción de clases sociales, por lo tanto, es compatible con los valores de una sociedad capitalista. Dentro del socia-

lismo o socialdemocracia, la propiedad de los factores de producción puede ser privada y no exclusivamente del Estado, pero sí se persigue un control estatal destinado a fomentar la igualdad con carácter social. Se trata de garantizar la propiedad pública de algunos ámbitos clave como la sanidad, infraestructura, educación y energía. Podemos hablar de que en la práctica actualmente la doctrina socialista en el mundo es la que aboga por una justicia social dentro de una economía capitalista, no está destinada a borrar las clases sociales, más bien a regular las relaciones de clase.

El trap socialismo entonces lo podemos definir como la ideología que propone el mantenimiento de los valores social-democráticos de limitaciones e intervencionismo del Estado democrático apoyando la emancipación de la mujer, la lucha contra el racismo y la discriminación, la lucha contra la pobreza, todo esto en coordinación con una estructura de poder organizada como una banda criminal, lo cual es una fuerte contradicción y por esta razón recibe el calificativo de ideología y se propone como un modelo en crisis. En esta distribución del poder como una pandilla, prevalecen valores como el honor, el respeto a la palabra, la contención de la agresión, la facilitación de métodos legítimos para expresar la agresión, tales como castigos, la utilización de la violencia como instrumento para mantener el orden, el mantenimiento de secretos y la imposibilidad de acudir a la justicia formal o a las instituciones represivas del Estado como la policía, valores que se pueden presentar en contradicción con el apoyo al Estado social democrático.

El proyecto ideológico del trap socialismo no está escrito en ningún manifiesto, ni está presente de manera formal en ningún medio, al menos que se conozca aún a la redacción de este artículo, es decir todavía no ha trascendido a su forma consciente. Se compone de estructuras de pensamiento que funcionan en el inconsciente, o sea son parte de la forma de pensar sobre la política de algunos sujetos sin que estos necesariamente se den cuenta o tengan la voluntad de realizarlo.

Esta forma de actuar de vez en cuando se vuelve manifiesta en expresiones, como por ejemplo en las manifestaciones políticas en Puerto Rico del 2019, en el éxito musical de la canción de trap dedicada a Nicolás del Caño en las elecciones argentinas del mismo año, la cual tuvo mucha popularidad en internet, en el evento de campaña de Joe Biden en Florida en las elecciones del 2020, cuando reprodujo de su celular la canción «Despacito» de Luis Fonsi como parte de un ejercicio para mercadearse mejor entre el público hispano. A pesar de verse como manifiesta en estos momentos, esta doctrina aún no compone una agenda política homogénea.

Podemos distinguir entonces la presencia del trap socialismo en los medios tradicionales de hacer política, utilizada como una expresión artística, como lo es un baile y todo lo referente a la composición de un ritmo particular en beneficio de un movimiento nuevo y alternativo a la política tradicional de los proyectos neoliberales que han esparcido su agenda política en toda América Latina y el Caribe.

REFLEXIONES FINALES

La política y la música han tenido una relación estrecha en toda la historia, particularmente en la historia del pensamiento social se ha reconocido esta relación. Ante la pregunta ¿cuál es la mejor música para la revolución? Debemos aportar una respuesta de forma operativa, esta respuesta va enfocada según un carácter de utilidad, la mejor música para la revolución es la que mejor cumpla los fines de esta en el momento. Más importante que preguntarnos por cuál es la mejor música para la revolución es preguntarnos ¿qué es lo que quiere alcanzar una revolución? Cuáles son los límites del *status quo* que se quieren retar y si estos pueden alcanzarse será únicamente desde la lógica del razonamiento crítico, desde el espacio que se origina en la necesidad de crear una nueva estética decolonial en el arte y no desde la utilización de la razón instrumental, ya que esta última tiene pautas de comportamiento dictadas por los proyectos culturales hegemónicos.

La constante amenaza de un orden estático de corte realista capitalista y del fin de la historia como fue diagnosticado por Francis Fukuyama (Fukuyama, 1992) a principios de los noventa, debe provocar el surgimiento de alternativas que politicen los problemas fundamentales del orden burocrático, de la explotación desmedida del medio ambiente y de la normalización de las patologías mentales provocadas por la imposibilidad de trascender un momento político y social específico. El comunismo ácido fue planteado por Mark Fisher como la alternativa que toma forma a partir de los años sesenta y setenta y que, con la era digital, ha recobrado fuerza.

Podemos generar paralelismos entre las tecnologías del yo formadas a partir del proyecto ideológico radical del comunismo ácido y lo que llamamos trap socialismo. A su vez, esta comparación tiene unas diferencias marcadas, como la instauración de un orden que funcione dentro de los límites de una sociedad capitalista y que no imponga un cambio radical en el modo de producción.

El orden social depende no solo del ámbito práctico y de la acción política espontánea, existe una necesidad inmensa en nuestra sociedad por generar espacios de pensamiento basados en la teoría con el fin de justificar y exaltar las luchas de colectivos sociales que provienen de los sectores más vulnerables, para darle una explicación racional a sus peticiones y conformar así un proyecto posible y que la imaginación de un orden futuro se haga de la mano de un mapa que, más que servir como una guía inquebrantable, nos pueda guiar por la descripción de un territorio ideológico fragoso.

REFERENCIAS

- Adorno, T. (1970). *Moda Sin Tiempo: Sobre el Jazz*. *Revista de la Dirección de Divulgación Cultura Universidad Nacional de Colombia*, (6), 90-103. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11877>
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Editorial Gredos.
- Bracher, M. y otros (1994). *Lacanian Theory of Discourse*. New York University Press.
- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la Creación*. Editorial Ensayo y Error.
- Debord, G. (1995). *La Sociedad del Espectáculo*. Ediciones Naufragio.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología Una Introducción*. Editorial Paidós.
- Eagleton, T. (2006). *La Estética Como Ideología*. Editorial Trotta.
- Fisher, M. (2016). *Realismo Capitalista: ¿No hay alternativa?*. Editorial Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Acid Communism (Unifished Introduction)*. *BLACKOUT (poetry & politics)* <https://my-blackout.com/2019/04/25/mark-fisher-acid-communism-unfinished-introduction/>
- Foucault, M. (1970). *Arqueología del saber*. Siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Fromm, E. (1993). *Ética y Política*. Editorial Paidós.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and The Last Man*. The Free Press.
- Gilbert, J. (22.09.2017). *Psychodelic socialism*. <https://www.opendemocracy.net/en/psychodelic-socialism/>
- Lukács, G. (1970). *Historia y Conciencia de Clase*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Mckenna, T. (1994). *La Nueva Conciencia Psicodélica de las alucinaciones a la realidad virtual*.

Editorial Planeta.

Mignolo, W. (2012). *Estéticas y Opción Decolonial*. Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Platón. (1872). *Obras completas*. Tomo 7 Edición de Patricio de Azcárate <http://www.filosofia.org/cla/pla/azf07147.htm>

Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. Verso Books.

ARTÍCULO LIBRE

LA PUJA ENTRE NARRATIVAS Y CONTRA-NARRATIVAS EN TORNO A LOS FEMINISMOS MODERNOS

UN ESTUDIO SOBRE LAS TÁCTICAS DE SILENCIAMIENTO Y ESTRATEGIAS PARA SUPERARLAS

Recibido: 23/03/2021 - Aceptado: 31/05/2021

Luciana Wechselblatt

Graduate Institute of International
and Development Studies (IHEID),
Ginebra, Suiza

Universidad de Buenos Aires (UBA),
Buenos Aires, Argentina

lulywech@gmail.com

Resumen: Este ensayo se propone problematizar sobre las disputas discursivas e identitarias que ocurren entre los feminismos y los movimientos detractores. Se resaltarán las principales tácticas de deslegitimación de los grupos opositores, entre ellas la instauración de narrativas anti-feministas y el uso de insultos, acoso y hostigamiento, que tienen por objeto silenciar e incomodar a las mujeres feministas en su activismo. Se hará con foco en los espacios digitales y las redes sociales, como el caso de Twitter, en base a datos obtenidos de otros estudios y casos puntuales ilustrativos. Asimismo, este ensayo se propone identificar el posible efecto disuasivo que puede tener el discurso opositor a los feminismos sobre personas que potencialmente podrían formar parte de sus filas. El objetivo final del estudio es el de proveer herramientas para afrontar los principales retos que tienen por delante los feminismos desde la perspectiva analizada, para contribuir a que sigan fortaleciéndose.

Palabras claves: feminismos, resistencias, silenciamiento, feminazi, espacio público.

THE STRUGGLE BETWEEN NARRATIVES AND COUNTER-NARRATIVES AROUND MODERN FEMINISMS

A STUDY OF SILENCING TACTICS AND STRATEGIES FOR OVERCOMING THEM

Recibido: 23/03/2021 - Aceptado: 31/05/2021

Luciana Wechselblatt

Graduate Institute of International
and Development Studies (IHEID),
Ginebra, Suiza

Universidad de Buenos Aires (UBA),
Buenos Aires, Argentina

lulywech@gmail.com

Resumen: This essay aims to raise the issue of the discursive and identity-based confrontations between feminisms and their main opposition movements. To this end, it will highlight the various tactics used by conservative groups to delegitimize feminisms, including the use of anti-feminist narratives as well as insults, harassment and intimidation which aim to silence and discomfort feminist women in their activism. This study will focus particularly on social media and digital platforms, building on other researches that analyzed Twitter as a case study. In addition, this essay aims to identify the possible deterrence of a group that could be part of the feminist movement if it were not for the discursive and narrative bids between the parties involved. The ultimate purpose of this study is to offer tools that can contribute to address the main challenges that feminisms face so that they can continue to grow stronger.

Palabras claves: feminisms, resistances, silencing, feminazi, public space.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad se habla y teoriza respecto a una Cuarta Ola del feminismo. Con frecuencia la línea de comienzo se la toma en torno a la segunda década del s. XXI hasta la actualidad. Para identificar este inicio, se hace referencia a eventos históricos concretos utilizando distintos marcos geográficos: si se habla del caso argentino, se usa como disparador las marchas masivas de «Ni Una Menos» (Freire, 2018, p. 27) y el aumento exponencial en la participación del Encuentro Nacional de Mujeres (Garc, 2019); si se toma como referencia el caso estadounidense, han habido alusiones a «la Marcha de las mujeres americanas, al día siguiente de la toma de posesión de Trump» (Rubiales, 2018); también, (esta vez de manera genérica a nivel geográfico) se ha aludido al movimiento #MeToo¹ que tiene como eje visibilizar el abuso sexual principalmente en la industria del espectáculo (El País, 2020); ha habido más ejemplos regionales, nacionales y locales refiriéndose a marchas específicas o agrupaciones emergentes que sirven para marcar una suerte de comienzo de esta nueva ola. Sin embargo, más allá de los ejemplos micro, lo que se teoriza respecto a la cuarta ola es con relación a su aspecto transnacional que ha adoptado dimensiones inusitadas.

Desde estos puntos de partida, se puede decir que los feminismos se encuentran atravesando un período de auge (Freire, 2018), con nuevas consignas y con una enorme y renovada participación de personas: mayormente jóvenes –aunque no solo– y sobre todo mujeres² y adolescentes. Este avance de los feminismos puede identificarse a través del Paro Internacional de Mujeres³, de reformas legislativas y de marchas masivas en favor de los derechos de las mujeres, entre otras. Como resultado, los feminismos han comenzado a marcar, cada vez más, las agendas políticas, económicas, culturales y sociales tanto a nivel nacional como internacional.

Siendo este el caso, y pudiendo notar que los feminismos cuentan con una participación ampliada y un renovado poder de tracción, algunas preocupaciones aún permanecen vigentes. La irrupción de los feminismos en la vida cotidiana generó su masificación así como también su popularización (Banet-Weiser, 2018), y particularmente, este último aspecto ha provocado reacciones conservadoras y respuestas hostiles. Ante la creciente visibilidad de los feminismos en la vida pública, sus principales detractores han comenzado (o vuelto) a endosarle a los feminismos y a las feministas, caracterizaciones de corte misógino, producto de la cultura patriarcal en la que se despliegan (Banet-Weiser, 2018). Tales expresiones son de las más variadas yendo desde una oposición ideológica, pasando por denominaciones de connotación negativa, finalizando con insultos cargados de violencia.

A través de este ensayo me enfocaré en identificar algunas formas de caracterizar a los

1 Para información pormenorizada sobre el movimiento, sus aspectos emancipadores y sus contracaras, por favor consultar la columna de Sarah Banet-Weiser para Los Angeles Review of Books “Popular feminism #MeToo”.

2 Desde este ensayo, se hará referencia primordialmente a las mujeres cis, aunque se tiene en cuenta que existe un universo mucho más diverso de mujeres y de géneros no binarios.

3 Huelga Nacional de Mujeres. Ver «quiénes somos»: <https://womensglobalstrike.com/es/who-we-are/>

feminismos, proponiéndome analizar varios de los distintos adjetivos, términos y usos negativos que forman parte de los discursos opositores que estos enfrentan a diario. Sobre todo, me detendré en aquellos que se pueden hallar en la web, en concreto en las redes sociales –con especial atención en Twitter– como nuevos espacios de expresión y debate. Es de notar que estos universos digitales son mucho más desregulados que los medios tradicionales, por lo que el anonimato resulta más fácil, liberando también el uso de expresiones más nocivas. También me interesa el espacio digital por la capacidad de incursión de los feminismos en los medios de comunicación y redes sociales (Freire, 2018, p. 11), así como la respuesta que esto provoca. Tal es así que, como ha detectado Banet-Weiser (2018): «La visibilidad contemporánea del feminismo popular en red, disponible en múltiples plataformas mediáticas, ha estimulado una reacción, movilizandando la misoginia que compete por la visibilidad dentro de estas mismas redes» (p. 4).

En el marco de este escrito, abordaré las caracterizaciones negativas, ridiculizaciones, caricaturizaciones y otros formatos respecto a los discursos antifeministas por provocar efectos deslegitimadores sobre quienes los reciben y por su potencial amedrentador o inhibitor en el público en general. Y esto puede traer aparejado que un universo de personas decida no acercarse a los feminismos u opten por sumarse a los desprestigios y volverse parte del grupo opositor.

Parto de la base de que la formulación de expresiones denigrantes apunta a inhibir, desacreditar y, en última instancia, desarticular los movimientos emancipadores y de igualdad, a fin de mantener el *statu quo*.

Asimismo, en este ensayo haré un apartado específico dedicado al término «feminazi», como caso de estudio entre las caracterizaciones negativas.

Por último, en la sección final me propongo proveer herramientas concretas para dar respuesta a las tácticas deslegitimadoras y contribuir a la revigorización de los feminismos, de cara a los nuevos desafíos que estos encuentran.

En líneas generales, este ensayo se propone proveer elementos de tipo exploratorio, descriptivo e inferencial para eventuales análisis más profundos. Se pretende iniciar un camino de reflexión en torno al estado del arte de la cuarta ola feminista –entendida en sentido amplio–, cuya problemática de interés es la puja que existe entre las narrativas que lo apoyan y las contra-narrativas que se oponen a su re-emergencia, tomando el espacio digital como uno de los principales lugares de intercambio y tensión. Cabe aclarar también que, a lo largo de este artículo se opta por hablar de *los feminismos*, por ser múltiples y no tratarse de un único bloque sin fisuras sino, más bien, de una «pluralidad de corrientes de pensamiento» (Bonilla Vélez, 2010). Sin embargo, excedería el marco de esta investigación identificar, distinguir y explicar sus distintas vertientes.

CONTEXTO

Los feminismos instalaron conceptos que se han impregnado en las sociedades actuales –principalmente las latinoamericanas⁴– como: patriarcado, machismo, sexismo, igualdad de género, brecha salarial, techo de cristal, femicidio, tareas de cuidados, labores no remuneradas, violencia de género, masculinidades, deconstrucción y otros tantos más. Sin embargo, no todas las personas comparten este paradigma introducido por los feminismos, ni interpretan las sociedades y sus relaciones partiendo de esta cosmovisión. En tal desacuerdo, estos grupos han utilizado distintas formas para contrarrestar la perspectiva de género de los feminismos y han adquirido un nivel más alto de organización con el paso del tiempo en respuesta a la renovación de estos⁵.

Como resultado, encontramos al menos dos grupos que se pueden identificar con cierta facilidad: movimientos (re)emergentes –como los feminismos–; y reaccionarios o conservadores –opositorios al feminismo–. Con relación al primero, me refiero al universo de personas (siendo las precursoras: mujeres adultas, jóvenes y adolescentes, pero alcanzando todo público) que componen los feminismos y que ponen en tela de juicio el funcionamiento de la sociedad basado en una desigualdad de género perpetuada culturalmente, en esencia, a través del patriarcado. Respecto al segundo, lo entiendo como aquel que entra en desacuerdo con el primero y las críticas sistémicas que este propone y, por lo tanto, reacciona contra las consignas feministas, haciéndolo algunas veces con cierta hostilidad. Resulta complejo identificar de manera prístina qué individuos y grupos componen este segundo conjunto, sin embargo, sí se puede afirmar que estas respuestas provienen desde la heteronormatividad y los roles de género tradicionales e históricos.

Si bien los niveles de desacuerdo entre estos grupos pueden variar, me enfocaré en el nivel más alto de tensión o discrepancia porque suelen mostrar características cristalizadas de los pensamientos que los sostienen, aunque en la práctica cotidiana no se reflejen únicamente de esa manera.

Igualmente, buscaré identificar un posible «tercer grupo» que es el que no se encuentra en ninguno de estos dos sectores más marcados (feministas/anti-feministas), que está compuesto por un numeroso grupo de personas indecisas, indiferentes o que no se involucran pública y abiertamente en esta puja, debido a las fuertes tensiones que hay entre las dos partes y porque la cuestión se ha tornado altamente contenciosa.

4 Debo hacer una salvedad: Este trabajo se encuentra anclado en el devenir de los movimientos feministas (como formato de resistencia) y sus contra-resistencias en el marco de la región latinoamericana y, en ocasiones, extendiéndome al caso estadounidense. Sin limitarme a la sociedad argentina que es la que conozco más a fondo por ser mi país de procedencia, muchos otros países de la región han experimentado fenómenos semejantes. Por lo tanto, lo descripto se encuentra vinculado directa o indirectamente a mis conocimientos ligados a esta zona a pesar de hacer limitadas alusiones específicas, a modo de ilustración o de ejemplos.

5 Tomemos el ejemplo de los derechos sexuales y reproductivos, tal como indica Vaggione «Los 90 son un momento clave en el que se condensa la obsesión política del Vaticano con lo sexual, en gran medida como reacción frente al avance del feminismo en foros transnacionales (tales como las conferencias internacionales de las Naciones Unidas de El Cairo y Pekín).» Vaggione, J. M. (2013). El límite sexual para una política posible. Pobreza y cuerpo. Debate Feminista, 48, 285-291.

LOS CALIFICATIVOS QUE RECIBEN LOS FEMINISMOS Y LAS FEMINISTAS POR PARTE DE QUIENES LO Y LAS CONDENAN

Existen muchas tácticas utilizadas por los movimientos de contra-resistencia que tienen el objetivo de restar fuerza a los feminismos. Una de ellas es mediante el uso de expresiones insultantes, difamatorias, de uso común y llano, que terminan impactando en la experiencia y vida cotidiana de las personas con relación a sus feminismos, en reconocerse feminista y en los costos que puede implicar hacerlo.

Para abordar los calificativos negativos a los que se enfrentan los feminismos vale la pena recuperar las ideas del trabajo desarrollado por Sarah Sobieraj (2018), quien estudia la resistencia contra la visibilidad de las mujeres en el espacio digital. La autora teoriza respecto al uso de los insultos y, a lo largo de su análisis, explica que estos apuntan usualmente a la intimidación, humillación y desacreditación, y que refleja una nueva expresión de las dinámicas de poder pre-existentes (Sobieraj, 2018), esta vez en el plano virtual. Sobieraj indica, a su vez, que el género⁶ moldea la propensión de una persona a ser tanto atacante como blanco de ataque o, en otras palabras, que el género puede ser el centro del ataque en sí mismo.

En concordancia con eso, muchos calificativos, insultos y formas de acoso contra las feministas están relacionados con la diferencia de género y sexo. Es decir, las caracterizaciones están ancladas en el hecho de que las feministas son mujeres y esto implica atacarlas en base a estereotipos, modelos, creencias, expectativas y roles esperados. Para poder ilustrar esto, he recolectado una serie de formulaciones (por más extensa que sea la lista, resulta imposible hacerla exhaustiva) que iré exponiendo a continuación, provenientes de distintos ámbitos y procedencias, que darán cuenta de lo enunciado y reflejarán distintos niveles de hostilidad.

Para comenzar, se puede identificar una gran variedad de descripciones desprendidas del artículo «¿Feminismo o mujerismo?» de Magdalena Mayorga (2018) que, debo destacar, el nivel de mordacidad se encuentra más contenido por el tipo de publicación, ya que es de carácter académico. A través de su artículo, Mayorga – afiliada a la Universidad Central del Ecuador – se refiere a cierto tipo de mujeres a las que llama las «mujeristas» – término que usa para distinguir a un sub-grupo dentro del universo de las feministas – y las describe de la siguiente manera a lo largo de su artículo: tienen actitud arrogante, despreciativa y trato hostil; poseen «bronca» hacia los hombres; son revanchistas, desmerecedoras de hombres, agresivas; cuentan con una actitud de «desquite»; son provocadoras; se creen «superiores y dueñas de la verdad»; son fanáticas, hostiles, severas con los hombres; presentan actitudes intransigentes, despreciadoras,

6 Sin entrar en detalles respecto a la definición, que ha merecido bibliotecas enteras, deseo dejar en claro que mi entendimiento de género es que se trata de una construcción o determinismo de carácter cultural (que a su vez contribuye a construir expectativas y roles esperables), a diferencia del sexo que está ligado a lo biológico/genital/hormonal.

denigratorias, entre otras (Mayorga, 2018).

Relacionado con esto, una investigación llevada adelante por Gómez-Ramírez y Reyes Cruz (2008) que analiza las consecuencias que conlleva en una mujer proclamarse feminista, detecta que esto aún posee un costo alto porque se la «equipara a ser bruja, mala-madre, solterona, come-niños, odia-hombres, lesbiana». Sigue: «El rumor indica que las feministas son antihombres, abortistas, libertinas, amenazantes» (Gómez-Ramírez y Reyes Cruz, 2008) y como corolario «mujer corta-penes». Otro artículo de orden académico, que se basa en una crítica a una performance ocurrida en Brasil (Costa, 2017), directamente introduce en su título varios de los calificativos recibidos por las mujeres que participaron en esta iniciativa artística: «Mal amadas», «puercas», «feminazis», «sucias», «asquerosas», entre otras. Sin entrar en el contenido de la performance, el objetivo de ese artículo es el de analizar y desentrañar los discursos de odio desatados en una parte del público.

Estos artículos, de corte académico, o bien enuncian las caracterizaciones descalificativas, como es el caso de Mayorga (2018), aunque son los menos; o bien las analizan como objeto de estudio. De lo retomado precedentemente se desprende, a grandes rasgos, que el hecho de formar parte de los feminismos conlleva enfrentarse a una variedad de reacciones cargadas negativamente.

Ahora bien, fuera de lo académico, el plano más llano me es particularmente interesante de analizar por su poder abarcador. Al referirme a este plano, quiero decir las redes sociales, foros, blogs y chats, del que pocas personas jóvenes escapan a su consumo y quedan exentas de toparse con cuestiones ligadas a la deslegitimación de mujeres en línea. En este universo digital «los mensajes en tiempo real habilitados por las redes sociales actúan como amplificadores» (Almazor, Canteli y Cangosto, 2020) y así alcanzan a una mayor cantidad de gente comprendida, dada su gran masividad.

Para lograr conocer una mínima parte de los contenidos que circulan en el mundo virtual, traigo a colación un estudio de Gallegos Peralta (2017), desde la Universidad Autónoma Metropolitana (México), que se propuso capturar la representación de la mujer en el discurso online para lo cual su investigación se centra en Twitter⁷. La autora –al lanzar sus patrones de búsqueda– se encuentra con cierto tipo de insultos, propios de un espacio virtual, que reflejan desprecio, agresividad y no basados en fundamentos, a diferencia de los esfuerzos académicos que en alguna medida apuntan a razonar sus expresiones alejándose de la emocionalidad. Así, el estudio recorre distintos tipos de formulaciones y términos que aparecen en Twitter en ocasión de intercambios sobre diversos temas vinculados al género. Ante esto, se encuentra con las siguientes alusiones: que las mujeres deben arder en el infierno, que son inferiores, histéricas, viejas, bipolares, fáciles de hacer enojar (vinculado con la etiqueta de mujer impul-

7 Este estudio define a Twitter como un servicio de microblogging, que es un espacio dedicado a la publicación constante de opiniones, experiencias, noticias, con su límite de caracteres conocido.

siva/emocional), entre muchas otras. Y luego, dentro del mismo estudio, se encuentran otros insultos igualmente vulgares como de uso común respecto a las mujeres, entre ellos: que son repudiables, celosas, necesitan un hombre que las guíe y proteja, deben ser golpeadas y violadas, merecen morir, no deben ser provocativas (y lo son), deben lavar la ropa y limpiar la cocina, que por su culpa ser hombre es sinónimo de violencia de género y –como corolario– que son unas «feminazis» (Gallegos Peralta, 2017, p. 116-124). A modo de interpretación de por qué existe este nivel de hostilidad en Twitter, el estudio de Almazor et al. (2020) indica que «demonizar al feminismo es el tema más popular para tuiteros y re-tuiteros» (p. 234) de este rubro, en concordancia con la tendencia de esta red a la exageración y distorsión como forma de aumentar la propagación de mensajes.

Ciertamente, el catálogo de vulgaridades y amenazas no está cerca de haber sido agotado. Resultaría imposible abarcar la totalidad de las expresiones que circulan en Twitter. A su vez, cabe recordar que hay otras redes sociales masivas, como Facebook e Instagram que no se han analizado, de la misma manera que también he dejado por fuera los medios tradicionales de comunicación, donde sigue habiendo espacios de denostación y ninguneo.

En función de lo expuesto, la intención no es mostrar un catálogo detallado de caracterizaciones, sino más bien dar un paneo de lo que circula en el mundo digital buscando mostrar que los insultos, calificativos negativos, descripciones, ridiculizaciones, caricaturizaciones y demás tácticas, hacen parte de un entramado de contra-resistencia a la voz de las mujeres feministas y su visibilidad (Sobieraj, 2018). Merece la aclaración, además, que crece el uso de estas formulaciones y su hostilidad en situaciones específicas: mujeres con alta exposición (por ejemplo, en la elección de 2016 de Hillary Clinton contra Donald Trump, por haber sido la primera candidata mujer para la presidencia del país) o en momentos históricos que propician el debate sobre las temáticas vinculadas al género y las mujeres (Horan, 2020) como lo es el tratamiento de leyes específicas, iniciativas o marchas, y que por lo tanto, hallan también la ocasión para el rechazo de nuevas sinergias.

Como resultado de esto, muchas mujeres se ven obligadas a buscar y encontrar estrategias para hacerse camino en el espacio público, ya sea físico o digital, desde la incomodidad y el miedo que implica habitarlo (Sobieraj, 2018).

Considero importante destacar que muchos de los insultos circulando son de singular interés para analizar de manera pormenorizada, por ejemplo, aquellos referidos al cuerpo, aquellos que apelan a la feminidad (o falta de), a las expresiones que se formulan desde lo que se espera de una mujer y contra aquella que se desvía de las expectativas sociales, así como las expresiones que se refieren a la amenaza de violencia sexual. Sin embargo, por razones de espacio no puedo abordarlos todos en detalle. Lo que sí quiero dejar en claro es que el catálogo que expuse deja a relucir el «campo minado» en el que deben moverse las mujeres que desean hacer escuchar su voz, sin importar el nivel que sea.

CASO DE ESTUDIO: LA «FEMINAZI»

Previamente he mencionado el adjetivo «feminazi» como una de las tantas formulaciones que han adquirido fuerza contemporáneamente a la hora de socavar a las feministas. Se trata de un concepto híbrido o compuesto (llamado también *portmanteau* en francés) por estar formado de dos partes que pasan a ser una nueva palabra. La parte relativa a «femi» tiene que ver en principio con los feminismos o las personas feministas (o, según quien lo emite, un sub-grupo⁸ de entre ellas). Y la parte «nazi» se vincula con el nazismo. Este término, por consiguiente, posee una fuerte carga y ataduras históricas.

El uso de la palabra «nazi» ha mutado con el paso del tiempo. Ha pasado de referirse específicamente al nacional socialismo alemán a tener un uso más metafórico, o tal como indica el Oxford English Dictionary (2020), un uso hiperbólico o de exageración, buscando lograr un efecto magnificador. Esta utilización fue principalmente desarrollada en inglés y exportada mundialmente por la influencia de este idioma⁹.

Es de destacar que el análisis de «nazi», en tanto adjetivo ligado a ser radical o extremista, se hace rápidamente popular como insulto, por exceder culturas e idiomas y ser comprendido transversalmente a través de sociedades, dándole un efecto mayor en razón de ese transnacionalismo. Si bien sus orígenes se han ido desdibujando con el tiempo y su uso se fue popularizando en una dirección distinta, el insulto se beneficia del significado original para lograr tal efecto de exageración, de entendimiento generalizado y de rechazo.

Según estudia Geraldine Horan (2020), cuando retoma el análisis hecho por Karina Korostelina en 2014, existen seis categorías distintas de insultos: insulto de identidad, insulto de poder, insulto de legitimidad, insulto de proyección, insulto de divergencia e insulto relativo. De estas seis categorías, la expresión «nazi», como adjetivo calificativo endosado a una persona o grupo, según su forma de pensar o actuar en cuanto a una temática, suele responder a las primeras tres. El insulto de identidad, porque «nazi» apunta a destruir la autoestima de la persona o grupo insultado; el de poder, porque etiquetar a alguien como «nazi» es una táctica para ganar control por medio de un fundamento moral (nadie querría apoyar a alguien etiquetado de esa manera); y el de legitimidad, porque el insulto «nazi» posee el efecto de minar la legitimidad de la persona o grupo y de ubicarlo en un lugar de tabú (Horan, 2020).

El término «feminazi» fue acuñado en el año 1992 cuando Rush Limbaugh, un locutor de radio del partido Republicano de los Estados Unidos, utilizó la palabra «feminazi» en un libro de su autoría (DigirólamoL, 2020). Limbaugh relacionó el feminismo con el nazismo por comparar el derecho al aborto con una suerte de holocausto moderno (La Silla Rota, 2020). En la

8 Por un tema de eficiencia discursiva, no me referiré a las vertientes o sub-grupos de los feminismos. Aun así, me parece importante no perder de vista que en ocasiones no se refiere a la totalidad del movimiento.

9 El artículo de Geraldine Horan se refiere también a otros ejemplos como *breastfeeding nazi* e incluso *corona nazi* (vinculado al COVID-19).

actualidad, el término ya no está ligado a la alusión inicial y sus acepciones se multiplicaron, mientras que se fue tornando mediático y de uso generalizado entre las personas opositoras a los feminismos.

Es así como en el 2021, dicha terminología se encuentra vigente y opera como una táctica sancionadora en contra de las mujeres percibidas como «extremas» a las que se les atribuyen características específicas y todas ellas tienen objetivos comunes, principalmente: identificar a un grupo (las feministas), atribuirle cualidades, deslegitimarlo y, en última instancia, estigmatizarlo para provocar su marginación. A su vez, la mujer «feminazi» viene a encarnar muchos de los insultos o expresiones derogatorias como las descritas previamente, sin necesidad de emitirlos de manera abierta, utilizando la técnica tabú.

Es de interés el vínculo histórico-político de este *portmanteau* con el nazismo por la habilidad de demonización que tiene dicha conexión. No sólo por el aspecto histórico, que es el que hace posible la creación de una percepción pública negativa y automática de los feminismos facilitando su socavación, sino porque también esta expresión contribuye a la trivialización de la historicidad del término «nazi». Tal es así que UNESCO recientemente ha expuesto su preocupación sobre la «disminución de la conciencia histórica sobre la Shoah» (Clarín, 2020) y a su vez desarrolla líneas de trabajo específicas relativas a la educación sobre el holocausto y la prevención de genocidios¹⁰. Otro aspecto que se ha puntualizado a través de una nota de un blog feminista es que este concepto híbrido no solo banaliza sus componentes, sino que también: «se ha utilizado tan livianamente, que se ha tornado en un insulto para muchas personas que quieren un rápido bloqueo del debate con un bajo nivel de compromiso» (Writing From That Sekaram Girl, 2019).

En línea con varios de estos sentidos, la utilización del concepto híbrido «feminazi» (también aplicable a otros descalificativos) posee efectos específicos y con un significativo costo *democrático*: uno, que muchas mujeres se alejen de determinados espacios públicos de debate por miedo a ser llamadas así, resultando en el silenciamiento de un grupo de personas y en su exclusión del espacio cívico. En una segunda instancia, para las mujeres que deciden mantenerse en el espacio público, se vean envueltas en un debate poco genuino en el que su contraparte recurre al acoso, rechazo, costos reputacionales, amenazas y demonización.

Fuera del caso específico de «feminazi», las tácticas de clausura de debates en temáticas de género y feminismo eluden un intercambio constructivo y contribuyen a no tomar seriamente a las mujeres u otras personas referentes en el espacio público.

10 UNESCO digital, Educación sobre el Holocausto y la prevención del genocidio: una guía para la formulación de políticas, ver: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000258766>

“GENDERTROLLING”: EL PLANO DIGITAL

Como ya se ha adelantado, el lugar de intercambio más prolífero actualmente, tanto de visibilidad de los feminismos como de sus principales detractores, ocurre en línea. Las pujas discursivas se amoldan a los nuevos escenarios, y las tácticas y estrategias se reinventan para poder adaptarse a los desafíos que suscitan los avances tecnológicos y nuevos espacios de debate. Por lo tanto, hoy, más que nunca¹¹, hacer foco en el plano digital se torna imperativo.

Existen estudios que se han enfocado en figuras como el *trolling* y el abuso online en tanto artefacto para el silenciamiento de mujeres y grupos conexos. El *trolling*, se define comúnmente como el acto de dejar un mensaje insultante en internet a los fines de molestar o perturbar a alguien (Cambridge Dictionary, (2021) . Dentro de este término, la academia –por ejemplo, a través de la obra de Karla Mantilla(2015)– ha acuñado una sub-especie: el “*gendertrolling*”. Se lo ha distinguido como una variante por «interrumpir o apropiarse de las interacciones en línea» (Lumsden y Morgan, 2017) bajo una motivación específica: dirigirse sistemáticamente a las mujeres (Mantilla, 2016). Según Women’s Media Center, el «*trolling general*» suele tener como objetivo el mero entretenimiento derivado de molestar o hacer enojar a otra persona; en contraste, los *trolls* en temas de género –o *gendertrolls*– poseen fervientes convicciones acerca del tema en cuestión. De hecho, es posible pensar que su objetivo es efectivamente generar miedo bajo el formato de amenazas y críticas groseras para así contribuir a producir incomodidad y silenciamiento en la temática de género, y desactivar el debate.

De esta manera, si bien los universos virtuales permiten la visibilización de numerosos grupos y voces disidentes –que vale decir, de otra forma no tendrían un espacio de expresión de gran alcance–, es cierto también que los nuevos formatos digitales de los medios pueden ser proclives a exacerbar ambientes poco seguros y violentos para las mujeres, incluso más velozmente dadas las características virales de lo digital. Este poder simbólico de los medios, utilizado de la manera descrita, puede «resultar en la masculinización heteronormativa del espacio virtual» (Lumsden y Morgan, 2017).

Las redes sociales, como Twitter, Instagram, blogs, foros, son plataformas clave para acceder a la información y para expresarse públicamente, sobre todo para las nuevas generaciones. Por lo tanto, el *trolling* o *gendertrolling* posee fuertes impactos negativos.

El primero está vinculado a la sensación de malestar, incomodidad, vulnerabilidad y miedo que produce para quienes directamente lo reciben, usualmente mujeres. A los fines de ilustrar esto, se puede tomar el caso de Ofelia Fernández, la legisladora más joven de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires que, posicionándose como una de las voces que representan los movimientos de lucha, emancipación y derechos de las mujeres, ha sido víctima numerosas veces

11 Considerando que este artículo fue escrito en épocas de COVID-19, donde la movilidad en el espacio físico y público se encuentra limitada y el medio digital cobra dimensiones inusitadas como lugar no físico de expresión de ideas.

de este tipo de accionar. Recientemente, ha confirmado en una nota al diario Time (2020), que:

tener un lugar al frente del progresismo en las políticas en Argentina, la han hecho blanco de ‘trolls en línea’. Ella comparte regularmente mensajes misóginos, gráficos y amenazadores que le son enviados en los medios sociales y en junio, 4.000 funcionarios y figuras culturales firmaron una declaración condenando el abuso contra ella como violencia política (Nugent, 2020).

Ciertamente esto muestra que el *trolling* tiene consecuencias políticas tangibles, y que puede causar un enorme impacto sobre quien lo recibe, buscando cancelar sus contenidos y voz.

Un segundo efecto, en consonancia con lo anterior, es que el *gender trolling* además puede minar la credibilidad y legitimidad de la persona que lo sufre. Reinstaurando un ambiente hostil en el que se valida el escrutinio del cuerpo, o en el que esta recibe amenazas de violencia sexual u otros actos violentos. Se busca conseguir la sumisión de la mujer, devaluando su subjetividad (Lumsden y Morgan, 2017) y el valor de sus mensajes.

Desde un tercer aspecto, siguiendo con el caso de la legisladora Ofelia Fernández, están los efectos del *gender trolling* sobre las personas que no lo sufren directamente pero que lo *ven ocurrir*. Según palabras de la legisladora:

tengo que recordarme a mí misma que están haciendo esto no sólo para que renuncie, sino también para desanimar a cualquier chica que me vea y se sienta inspirada a dar un paso adelante y a involucrarse en el activismo estudiantil o en los sindicatos o en la política (Nugent, 2020).

Concluye: «Así que tengo que resistir» (Nugent, 2020). En ese sentido, el ejemplo deja de manifiesto que el *gender trolling* opera como una táctica inhibitoria y de disuasión en otras personas que, producto de ver esta práctica en otro individuo, deciden no involucrarse en caminos como el activismo y las resistencias y, en definitiva, son disuadidas de habitar el espacio público abiertamente. En otros términos, tiene un efecto inhibitorio en personas que, siendo potencialmente adeptas a determinadas ideas, no quieren comprometerse con ellas para evitar la exposición que conlleva.

HACIA LOS (FALSOS) BINARIOS

Hasta el momento, he mostrado que una porción de los grupos que se oponen a los movimientos feministas lo hacen con cierta hostilidad. Una táctica utilizada para hacerlo es la de realizar divisiones convenientes sobre el universo de mujeres, para permitirse utilizar calificativos negativos, hostigamiento e insultos de un modo particular.

En el caso de las mujeres, se crea la idea de separación entre aquellas «sensatas» y las feministas modernas (potencialmente equiparadas a las «feminazis» –las que se pueden repudiar) (Horan, 2020). Así, el feminismo es retratado como: «un movimiento moderno que ha perdido su camino, y ahora persigue campañas radicales y engañosas» (Horan, 2020) y esto permite al grupo de mujeres «sensatas» posicionarse en un lugar de crítica sin dejar de autoproclamarse feministas. En consecuencia, se habilitan a sí mismas la posibilidad de recurrir a la estigmatización «desde adentro», validando expresiones hostiles, que contribuyen a cancelar el debate y excluir a las percibidas feministas radicales (tomado desde un lado de adjetivación y no desde la corriente feminista). A modo de ejemplo, se podría decir que ese fue el posicionamiento del artículo de Mayorga (2018), mencionado previamente.

Con relación a los hombres¹², estas tácticas también sacan de aprietos a muchos de ellos mediante la división del universo de mujeres. A través del uso de la misma distinción (mujeres sensatas vs. mujeres extremas), los varones que son sexistas ambivalentes (Glick et al., 1997), es decir, que en ocasiones tienen actitudes positivas hacia las mujeres mientras que en otros casos poseen actitudes netamente negativas, diferencian a las mujeres en sub-grupos. Eso los habilita a utilizar expresiones y formulaciones condenatorias y hasta agresivas, contra aquel sub-grupo que perciben como «malo» y merecedor de actitudes hostiles, a la vez que se permiten tratar con benevolencia a las demás. Esto les facilita adoptar ambos comportamientos para con las mujeres, sin entrar en fuertes contradicciones o conflicto interno (Glick et al., 1997), avalando un accionar hostil e incluso misógino, cuando lo estiman adecuado.

Sin embargo, trazar esta línea divisoria, en definitiva, una vez más viene a habilitar conductas dañinas contra determinados grupos disidentes o críticos. Además, vale resaltar que muchas de estas divisiones se encuentran sustentadas en falsos binarios porque lo cierto es que la realidad es un entramado más complejo, menos homogéneo y las líneas divisorias no son tan simples de demarcar. Más aún si el resultado de esta delineación, en última instancia, valida algún tipo de hostilidad contra determinados segmentos.

Asimismo, a causa de estas divisiones, muchas personas, y particularmente mujeres, resultan disuadidas y desmotivadas de pronunciarse a favor de ciertas consignas feministas básicas (por ejemplo, igual salario por igual trabajo; o contra la violencia de género) y eslóga-

12 En este caso no me refiero los hombres que se autodefinen feministas, activistas o aliados a los feminismos, sino más bien a aquellos que se encuentran en el extremo contrario.

nes fundamentales (como el aludido Ni una menos o #MeToo) con los que es difícil estar en desacuerdo siendo mujer. Sin embargo, producto de estas disputas, prefieren no ser parte (o ser percibidas como parte) de todo lo que se encuentra en torno a los feminismos. En última instancia, el efecto de dividir también es el de restar fuerza al movimiento de mujeres y a sus mensajes de emancipación e igualdad.

EL EFECTO AMEDRENTADOR

Llegado este punto, he evidenciado que las mujeres que se expresan abiertamente respecto a su feminismo y a cuestiones de género tienden a exponerse a fuertes reacciones opopositoras y de lo más variadas. A su vez, en la medida que una mujer feminista tiene un perfil más alto, corre el riesgo de que esas reacciones aumenten en cantidad y escalen en agresividad.

Lo resultante de esta dinámica es un efecto amedrentador sobre las demás mujeres que viéndose envueltas en un campo de batalla discursivo o «*campo minado*», opten por alejarse. El efecto general de la inhibición entonces se hace lugar como un antídoto que viene a evitar la incomodidad, el malestar y las etiquetas negativas. Tal es así que muchas mujeres en cambio prefieran seguir «encajando» en la sociedad en la que viven, lo cual no solo es más fácil, sino que trae beneficios explícitos (seguir siendo parte de los parámetros y expectativas esperadas, no enfrentarse a la incertidumbre, la pregunta, evitar las potenciales ridiculizaciones, entre otras).

Las autoras Gómez-Ramírez y Reyes Cruz (2008) detectaron e indicaron que resulta inquietante que «muchas jóvenes se nieguen a reconocerse como herederas de las luchas feministas y, aún más, que cedan ante la apariencia de que la igualdad entre hombres y mujeres ha sido lograda». Aseverando que: «el distanciamiento de las jóvenes obedece además al desprestigio, el ridículo y la estigmatización asociada a las posiciones feministas» (p. 389). Y también «las jóvenes que se llegan a reconocer como feministas se encargan siempre de dejar en claro que ellas no caen en los “extremos” y que son “moderadas”. La palabra “feminismo” sigue produciendo mucha oposición» (p. 392).

Otra de las formulaciones «a medias tintas» ha sido identificada por Zúñiga Añazco (2009) a través de uno de sus artículos, en un pasaje que dice: «no soy feminista pero creo en la igualdad de género». Según la autora, las razones para que suceda esto radica en la mismísima noción de género. Su análisis prosigue indicando que «En la década de los 80 la voz género (gender) eclosiona y se populariza al punto de ingresar al lenguaje normativo, particularmente en el nivel internacional»¹³ y que, por consiguiente «el término género parece haberse desembarazado de la carga semántica negativa de un pasado ideológico-militante para adquirir un reconocimiento científico que a la teorización feminista, en cambio, le ha sido esquivo» (Zúñiga

13 Se refiere, por ejemplo, a convenciones internacionales abogando por la igualdad de género, como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer o su análoga regional, la Convención Belém do Pará.

Añazco, 2009). Es por esto por lo que la autora señala que la formulación de «creer en la igualdad de género» se presenta aparentemente como más neutra y parece escapar exitosamente a las etiquetas negativas de los feminismos y de la militancia.

Por su parte, un artículo de la revista *Anfibia* también detectó algo similar: muchas mujeres han preferido no definirse abiertamente como feministas, para eludir el rechazo inicial de la otra persona y para tratar de hacer llegar su mensaje a más gente (Martelotte y Rey, 2016). Y, claro está, este rechazo ha sido alimentado por medio de las tácticas de los movimientos de contra-resistencia ya descritas.

Estos ejemplos y análisis muestran que hay personas que, siendo potencialmente adeptas a consignas ligadas al feminismo, optan por ocultar o deshacerse de la identificación «feminista» para evitar el estigma y malestar. Esta es una cuestión que los movimientos feministas no pueden dejar de ver como una amenaza a su propio poder de tracción y de incorporación de participantes.

UNA VÍA POSIBLE: ¿EL POST FEMINISMO?

Habiendo señalado este punto crítico, bibliografía reciente lo aborda y se aboca a problematizar el llamado post-feminismo e incluso el post-post feminismo, entre las nuevas vertientes y alternativas que circulan o que se teoriza que podrían circular. Resulta interesante ver cómo operan estos nuevos espacios en torno a los feminismos y si dan respuesta al punto recién planteado.

Rosalind Gill (2016) investiga para la City University en Londres e indica que ya se puede identificar un post-feminismo, que se trata de una «nueva generación de feminismo en el que éste se significa como “cool”» (canchero, bacán o guay). En esencia, en su artículo señala que hubo un momento en la sociedad británica en que el feminismo pasó de ser una «identidad ridiculizada y repudiada entre las mujeres jóvenes para convertirse en una identidad deseable, con estilo y decididamente a la moda» (p. 611). Lo que la autora detecta, es que este llamado «post-feminismo» a medida que se fue popularizando también se fue «lavando», «diluyendo» o «edulcorando». Encontrándose mercantilizado y potenciado por las grandes revistas de moda, este pasa a venderse en un pack en el que están las cualidades de ser «alegre», «positiva», «no enojada», «no difícil», «con humor», características que, se supone, las feministas tradicionalmente no supieron reflejar.

Sin embargo, en línea con lo desarrollado por la autora (Gill, 2016), esta tendencia proclama una suerte de feminismo apolítico, carente de demandas, y – como corolario – ajeno a los cuestionamientos de las relaciones sociales existentes. Básicamente, un post-feminismo que invita a las mujeres a alinearse con una versión consumible y complaciente del feminismo. Además de una mercantilización del concepto –que tiene su nicho, su mercado y por ende un

valor económico que es explotado– lo que también subyace en esta propuesta es una invitación a muchas mujeres a hacer parte de un post-feminismo «relajado» que se desembaraza de estigmas. Esto provee una salida respecto a las actitudes corrosivas que los feminismos generan porque el «post-feminismo» no las despierta. Pero el costo es alto: quedó vaciado de contenido.

En concordancia con lo identificado con Rosalind Gill (2016), ante la emergencia de estas propuestas, se torna necesario recuperar el valor de las consignas del feminismo político para que este no pase a ser una mera moda.

El caso latinoamericano, a mi entender, no se encuentra en ese estadio o al menos no aún de manera generalizada, aunque pueda haber pequeños focos de post feminismos. Sin embargo, la tendencia está latente, dado que vivimos en un mundo globalizado y mediatizado por las redes sociales que superan fronteras. Tal es así que se deben hacer esfuerzos por evitar emprender un camino semejante y buscar otros tipos de respuesta, desde los feminismos, que impliquen contar con herramientas ante las dificultades a las que estos se enfrentan en términos de tensiones entre narrativas y relatos, desacreditación y estigma sin que se desdibuje su contenido y anclaje principal. Asimismo, porque los feminismos hoy en día sirven como motor de lucha por otras causas: el cambio climático, la ecología, los colectivos LGBTIQ+. Despojarlo de esto es sustraerlo de sus aspectos más identitarios.

Dicho esto, que los feminismos se vayan diluyendo con el paso del tiempo y sean cooptados por el *mainstream* no es la única salida a las batallas discursivas señaladas. Definitivamente hay otras vías posibles que pueden tanto desmembrar como revigorar a los feminismos. Una serie de herramientas y caminos alternativos serán esbozados en el siguiente y último apartado a modo de consideraciones de cierre.

RECAPITULACIÓN Y APROXIMACIONES FINALES

A través de este artículo me he abocado a señalar que existe una multiplicidad de desafíos que circulan en torno al movimiento de mujeres, a los feminismos y a las feministas.

Como primer punto conclusivo, se desprende la idea de que ser feminista no es un camino necesariamente fácil. Por el contrario, tiene repercusiones en la propia persona y en la forma de representarse en el mundo, y a su vez, impacta sobre cómo es percibida desde afuera, «pudiendo traer costos personales y familiares» (Gómez-Ramírez y Reyes Cruz, 2008, p. 393) en la vida de las feministas. En ese sentido, se trata de un proceso que requiere la suscripción e identificación con ciertas ideas, dado que empuja a la persona a exponerse a nuevas circunstancias, dilemas y debates en su entorno social.

Otro elemento para resaltar es que, si bien evité adentrarme en definiciones o cuestiones

más disciplinarias de la teoría feminista, sostengo que los feminismos son múltiples y, en caso de involucrarse activamente, es deseable hacerlo consciente y reflexivamente para encontrar el lugar propio dentro de este universo, teniendo en mente que, en definitiva, los feminismos enarbolan una propuesta política, anclada en el empoderamiento de las mujeres y el desbaratamiento del sistema patriarcal.

En otra línea, y dado que el grueso de esta investigación ha tratado las tácticas deslegitimadoras que adoptan los grupos de contra-resistencia, considero que se torna necesario ofrecer algunas herramientas para hacer frente a estas dinámicas y sus efectos. Particularmente, porque expresar abiertamente las convicciones feministas en los espacios públicos y digitales puede tornarse en lo que he llamado un «*campo minado*» por tener numerosos obstáculos y pasos en falso. Por eso, esbozaré algunas líneas de acción posibles para navegar estas aguas, no siendo un catálogo cerrado ni estático.

Por empezar, escuchar abierta y activamente. Para diferenciar cuando hay críticas razonadas de cuando se recurre al insulto, la deslegitimación o la difamación como fin en sí mismo. Por un lado, para conocer al interlocutor y sus intenciones subyacentes. Por el otro, para detectar si hay algún camino común o de aprendizaje, o si se está ante una reacción de choque. Si bien en este artículo me he enfocado en este segundo supuesto, también existen puntos de tensión desde donde un camino común puede ser explorado.

Si se está ante un escenario donde la contra-resistencia no razona su oposición y se limita a la crítica destructiva, difamación y desacreditación, la vía a seguir es la de desarticular las tácticas que se utilizan. Ante esto, es importante detectar la actitud subyacente en el accionar de la contraparte: ¿Busca cerrar el debate y no comprometerse seriamente? ¿Apunta a reinstaurar un ambiente hostil contra las feministas? ¿Pretende crear una imagen demonizada de las mujeres feministas para deslegitimarlas? Si las respuestas son positivas, esto debe ser puntualizado para mostrar que no se está ante un intercambio constructivo sino más bien ante discursos de exclusión y silenciamiento.

Otra de las cuestiones para tener en cuenta, tal como indica Jain en su nota para *Feminism in India* (2017) –un medio digital inter-seccional originado en dicho país– es que muchas mujeres «no necesitan ser radicales para ser llamadas “feminazi”. Ellas simplemente tienen que cuestionar la desigualdad de género» (Jain, 2017). Así, sigue el artículo, «feminazi» se erige como «un término para mantener el statu quo y la distribución patriarcal del poder» (Jain, 2017). Tener esto en mente también aporta claridad y sirve para el desbaratamiento de las tácticas y expresiones sancionadoras, mostrando que la idea de ir contra las supuestas feministas radicalizadas se usa para la afrenta discursiva y no desde el conocimiento de las vertientes de los feminismos. Asimismo, se realiza desde el lugar de la auto-afirmación de quienes emiten la formulación, que hablan desde una estructura –que en este caso es el patriarcado y el *statu quo*– y desde el rol que este centro de poder les provee.

En estas líneas, agudizar la lectura en los intercambios con las voces provenientes de las contra-resistencias es necesario para así detectar desde dónde vienen sus enunciados, qué objetivos persiguen y las maniobras subyacentes. Luego, eso debe explicitarse para volver a ganar el espacio público que entra en disputa ante las estrategias corrosivas. Es menester instalar versiones con perspectiva de género, evidenciar las tácticas y evitar entrar en altos costos democráticos por no hacerlo.

También se puede dar respuesta a estos embates de otra manera. Esencialmente, entrando en una dinámica proclive a la educación en derechos y en género, sobre todo para la niñez y próximas generaciones. Y respecto a las personas adultas, resulta positivo tender puentes y explorar posibles lugares que podrían tener dentro de las propuestas de los feminismos, inclusive para quienes se oponen a algunas de sus consignas.

Retomando lo que indica bell hooks en su libro *El feminismo es para todo el mundo* (2017), no debería descartarse la opción de pensar cuál es el rol de los varones en el universo de los feminismos para hacerle frente a la opresión patriarcal. En efecto, muchos de los ataques y afrentas contra los feminismos y las feministas vienen del género masculino y posiblemente una de las formas de contrarrestarlo pueda ser reflexionando sobre el espacio que ellos pueden tener. Para esto, es positivo salirse de la lógica exclusiva opresor/oprimida para dar lugar a que también, en conjunto, se cuestione y critique la masculinidad que el patriarcado les ofrece a los varones para imaginar otras más liberadoras (hooks, 2017). A su vez, permite salirse del razonamiento de suma cero, donde la situación que beneficia a una parte perjudica a la otra, y viceversa.

Desde otra perspectiva, no debe dejar de tenerse en cuenta cuáles son las eventuales tensiones que puede haber al interior de los mismos feminismos. Si bien no ha sido el eje de este análisis, existen conductas potencialmente dañinas entre mujeres feministas: la deconstrucción es un camino complejo y sobre todo personal, que puede acarrear costos familiares, materiales y de otros tipos. Que exista al interior de los feminismos una suerte de adoctrinamiento de cómo se es una «buena feminista» es algo que se debe evitar. El aprendizaje y la apertura también deben ser de carácter interno.

El catálogo no es exhaustivo, pero estimo que proporcionar estas estrategias puede aportar herramientas de utilidad para las mujeres feministas que diariamente entran en polémicas y buscan desarticular conductas patriarcales y obsoletas. Y que, a su vez, realizan intercambios entre mujeres para seguir el camino de la deconstrucción. Además, estas tácticas y lecturas son aplicables tanto *online* como *offline*, más allá de las particularidades de cada intercambio según de qué manera ocurra.

Considero que los feminismos son una gran apuesta cultural y política, una experiencia compleja, con potencia des-naturalizadora, generadora de proyectos, ideas, consignas y una

vía hacia la libertad y la ampliación de derechos (Feldman, 2020). Resulta un camino deseable que las personas que componen los feminismos –con un perfil de aprendizaje en base a experiencias presentes y pasadas– tomen las lecciones aprendidas y adopten posturas empáticas, maleables, activas y abiertas. Y, si bien no se puede negar que entrar en el gran universo de los movimientos feministas implica aceptar un cierto grado de incomodidad, el costo definitivamente lo vale¹⁴.

REFERENCIAS

- Almazor, M. G., Canteli, M. J. P., & Congosto, M. (2020). Nuevos enfoques en la propagación de la reacción antifeminista en Twitter. *Investigaciones Feministas*, 11(2), 221-238.
- Banet-Weiser, S. (2018). *Empowered: popular feminism and popular misogyny*. Duke University Press
- Bonilla Vélez, G. E. (2010). Teoría feminista, ilustración y modernidad: Notas para un debate. *Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (11), 191-214.
- Cambridge Dictionary (2021). Trolling. *Cambridge Dictionary*. <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/trolling>
- Costa, A. M. (2017) «Mal amadas», «porcas», «feminazis», «sujas», «xanatunzel», «nojentas» e «xontuzeis» – análisis dos discursos de ódio sobre a performance Pelos pelos e seus desdobramentos. *Revista Periodicus*.
- Clarín (2020, noviembre 4). Shoah: Disminuye conciencia histórica, Unesco. *Clarín*. https://www.clarin.com/agencias/ansa-shoah-disminuye-conciencia-historica-unesco_0_0QFeF-ieyh.html
- Digirólamo, G. La Tercera (2020, marzo 2). Feminazi, el término maldito. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/paula/feminazi-termino-maldito/>
- El País (2020, enero 5). Cronología de un Movimiento Global. *El País*. <https://elpais.com/especiales/movimiento-metoo/cronologia/>
- Feldman, L. (2020). La revuelta en la cultura. *Revista Ají*. <https://www.revistaaji.com/la-revuelta-en-la-cultura/>

14 Gracias especiales a Romina Yabra por la inspiración y apoyo; y a Daniela Braverman por sus valiosas contribuciones.

- Freire, V. (2018). La cuarta ola feminista. Capítulo introducción. *Mala junta y la oleada digital*. <https://malajunta.org/wp-content/uploads/2019/06/libro-mala-junta-web-final-2.pdf>
- Gallegos Peralta (2017). *Género y lenguaje: relaciones de poder y representación de la mujer en el discurso online*. Universidad Autónoma Metropolitana. http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/6473/Genero_y_lenguaje_Gallegos_Peralta_M_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Garc A., M. (2019, octubre 16). Encuentro Nacional de Mujeres, una tradición de lucha que ya lleva 34 años. *El Cronista*. <https://www.cronista.com/columnistas/Encuentro-Nacional-de-Mujeres-una-tradicion-de-lucha-que-ya-lleva-34-anos-20191016-0009.html>
- Gill, R. (2016). Post-postfeminism?: New feminist visibilities in postfeminist times. *Feminist media studies*, 16(4), 610-630.
- Glick, P., Diebold, J., Bailey-Werner, B., & Zhu, L. (1997). The two faces of Adam: Ambivalent sexism and polarized attitudes toward women. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(12), 1323-1334.
- Gómez-Ramírez, O., y Reyes Cruz, L. V. (2008). Las jóvenes y el feminismo: ¿Indiferencia o compromiso? *Revista Estudios Feministas*, 16(2), 387-408.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de sueños.
- Horan, G. (2020). Feminazi, breastfeeding nazi, grammar nazi. A critical analysis of nazi insults in contemporary media discourses. *Mediazioni: Revista online di studi interdisciplinari su lingue e culture*.
- Jain, S. (2017, noviembre 1). Hey, Feminazi! On Deconstructing The Ignorance Behind The Term por Shubhangani. *Feminism in India*. <https://feminisminindia.com/2017/11/01/feminazi-deconstructing-ignorance/>
- La Silla Rota (2020, febrero 4) ¿Quién es Rush Limbaugh, el creador del término “feminazi” premiado por Donald Trump? *La Silla Rota*. <https://lasillarota.com/lacaderadeeva/quien-es-rush-limbaugh-el-creador-del-termino-feminazi-premiado-por-donald-trump-estados-unidos-donald-trump-feminazi/358948>
- Lumsden, K., & Morgan, H. (2017). Media framing of trolling and online abuse: silencing strategies, symbolic violence, and victim blaming. *Feminist Media Studies*, 17(6), 926-940.

Mantilla, K. (2015). *Gendertrolling: How misogyny went viral*. ABC-CLIO.

Mantilla, K. (2016, abril 15). Understanding The Difference Between Generic Harassment and GenderTrolling. *Women's Media Center*. <https://www.womensmediacenter.com/speech-project/understanding-the-difference-between-generic-harassment-and-gendertrolling>

Martelotte, L. y Rey, P. "Los machos me dicen feminazi". *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/los-machos-me-dicen-feminazi/>

Mayorga, M. (2018). ¿Feminismo o mujerismo? *Revista Anales* 1(376), 197-216.

Nugent, C., (2020, octubre 8). Latin America's Youngest Lawmaker Is Fighting to Expand Abortion Access—While Working Out of Her Mom's Living Room. *Time*. <https://time.com/collection-post/5896373/ofelia-fernandez-next-generation-leaders/>

Oxford English Dictionary. (s. f.). Feminazi. *Oxford English Dictionary*.

Rubiales, A. (2018, abril 4). La Cuarta Ola del feminismo. *The Huffington Post España*. https://www.huffingtonpost.es/amparo-rubiales/la-cuarta-ola-del-feminismo_a_23401645/

Sobieraj, S. (2018). Bitch, slut, skank, cunt: Patterned resistance to women's visibility in digital publics. *Information, Communication & Society*, 21(11), 1700-1714.

Zúñiga Añazco, Y. (2009). La "Generización" de la Ciudadanía: Apuntes sobre el Rol de la Diferencia Sexual en el Pensamiento Feminista. *Revista de derecho (Valdivia)*, 22(2), 39-64.

Writing from that Sekaram girl. (2019, junio 09). We need to stop calling feminists feminazis (The F word: let's talk feminism and gender). *Writing from that Sekaram girl*. <http://sharanya-sekaram.blogspot.com/2019/06/we-need-to-stop-calling-feminists.html>

REFLEXIÓN IN MEMORIAM DE JUAN JOSÉ BAUTISTA

Marx José Gómez Liendo

Instituto Venezolano de Investigaciones
Científicas

Caracas, Venezuela

mjgomezliendo@gmail.com

Al momento de escribir estas líneas, se cumple poco más de un mes de la triste noticia del fallecimiento del sociólogo y filósofo boliviano Juan José Bautista Segales, un referente latinoamericano del pensamiento crítico decolonial y defensor de la lucha de los pueblos del mundo. Su obra alcanzó una mayor difusión internacional cuando recibió en Caracas, Venezuela, el Premio Libertador al Pensamiento Crítico en 2015. El libro laureado fue *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* (Ediciones Akal, 2014). Sumergirme en sus páginas, detenerme por largos ratos en algún pasaje en particular, releer varias veces un mismo capítulo, maravillarme con la radicalidad diáfana del pensamiento del autor y dialogar con su palabra, han sido de las experiencias más hermosas y reveladoras en lo que llevo de vida. Es un texto que va conmigo a todas partes.

Cuando supe que la *Pacha* lo llamó, quedé en silencio, con un dolor en el pecho. Cerré los ojos e inmediatamente recordé el momento cuando, en una de sus conferencias magistrales en la Escuela Decolonial de Caracas, le escuché decir que los pueblos no están solos en sus luchas, los acompañan en todo momento las y los ancestros. Aunque la tristeza no se disipó del todo, comprendí que ahora el maestro pasó a ser parte de ese grupo de compañeras y compañeros que están presentes en cada consigna, en cada movilización por la dignidad y en cada acto de pensarnos y sentirnos en colectivo. Por tanto, creo que una forma íntegra de honrar su memoria es invitarlo a este breve escrito, invocarlo como él invocaba a sus antepasados antes de compartir sus meditaciones. Para ello, emplearé las comillas como un rito textual que le permitirá al maestro estar presente momentáneamente a través de su palabra escrita.

Esta reflexión *in memoriam* se basa en el primero de los tres momentos del séptimo capítulo de su libro. Allí, el maestro se dedica a pensar el problema del tránsito de la sociedad moderna a la comunidad transmoderna. Esta transición implica el cambio radical de una forma

de vida social a una forma de vida *comunitaria*. Aquí es necesario detenerse a considerar que muchas veces, cuando pensamos las movilizaciones populares a lo largo y ancho de la región, tendemos a conceptualizarlas como movimientos sociales. De forma inadvertida, al usar esta noción estamos reproduciendo lo que en principio queremos combatir. “El capitalismo, para poder constituirse como tal, necesitó ir destruyendo poco a poco toda forma de vida comunitaria”. El maestro explica esto con más detalle:

“...para que existan «las cosas» en cuanto cosas, o, dicho en lenguaje técnico, «en sí y para sí», éstas tienen que haberse separado de los seres humanos para poder aparecer como «cosas en sí y para sí» independientes de los productores, esto es, tiene que haberse producido una realidad en la cual los seres humanos puedan concebir que hay productos que ahora son «cosas» con las cuales ya no hay una relación estrictamente subjetiva y que por ello ahora pueden ser concebidas como cosas «independientes» del ser humano y no relacionadas con él o con su vida, es decir, tiene que haberse producido objetivamente en la realidad la relación sujeto-objeto, contexto en el cual puede ahora aparecer y existir en sentido estricto la mercancía capitalista, es decir, la producción de una cosa que en sí misma es enajenable”.

Este proceso tiene consecuencias directas en muchos ámbitos de la vida. El trabajador es enajenado en el acto de producir un bien que ahora se le presenta como extraño, pero que debe poseer para satisfacer una necesidad. Al mismo tiempo, su hacer creativo, su fuerza de trabajo, deviene en algo ajeno al propio trabajador, cosificado y poseído por alguien. La naturaleza, el tejido de vida del que formamos parte, es transformada en un arsenal de materias primas, recursos y servicios, un depósito de objetos. Las personas interactúan entre sí como individuos autónomos, independientes los unos de los otros, abstraídos de sus propias historias y materialidades, creyendo que la vida es una tabula rasa en la que todos tenemos las mismas oportunidades para poseer al mundo y a los otros en tanto «cosas». Todo lo anterior genera un enfrentamiento constante entre sujetos y objetos, un intercambio constante de mercancías. Esta *relación social* es propia al modo de producción capitalista y su horizonte civilizatorio. “Es imposible que exista el capitalismo sin que exista también la sociedad moderna. La una es condición de existencia del otro”.

Por eso, así como no existe modernidad sin colonialidad, no existe capitalismo sin sociedad. La producción de mercancías produce, a su vez, un tipo de subjetividad, es decir, el contenido de los sujetos que crean y recrean una relación de ajenidad perenne. En consecuencia, “tiene poco sentido universalizar los prejuicios de la modernidad que afirman que formas de vida social existían indistintamente en otras culturas y otros tiempos históricos. Esta confusión, presente inclusive en los movimientos críticos antisistémicos, tiene que ser aclarada, pero no por problemas teóricos sino políticos, porque de la afirmación de lo que se es, depende en parte el tipo de política que se va a producir”. Esta observación destaca la necesidad de abordar, en toda su radicalidad, las prácticas de hacer mundo que tienen estos movimientos. Dicho

énfasis en la política ontológica de estos grupos permitirá apreciar con claridad si transforman o reproducen las “relaciones egocéntricas, no solidarias y de competencia, las cuales son características constitutivas de la sociedad moderna”.

Para el maestro, una tarea urgente siempre ha sido tematizar los presupuestos de la civilización que queremos cambiar. “La aplicación sin más de categorías propias de la modernidad europeo-occidental a realidades que tienen otro tipo de cultura e historia, es propia de la racionalidad moderna, la cual no ha tenido ni tiene la intención de conocerlas sino de negarlas, encubrirlas o condenarlas al olvido, al no ser”. Digo “ha sido” porque, aunque ya no nos acompaña físicamente, su espíritu viaja en lo que ha escrito, en los audios y vídeos que anidan sus reflexiones, y en los pueblos donde su querida presencia echó raíces. Nos corresponde continuar con esta tarea desde distintos caminos y trayectorias.

Hablar, entonces, de *mundos en movimiento*, en lugar de *sociedades en movimiento*, va más allá de un mero cambio de palabras. Es pensar que cuando un significante contiene o, más bien, confina al significado es porque la categoría, concepto, idea o noción en cuestión no puede explicar otras realidades, cosmovisiones e historias. Por tanto, el significado desborda la definición que lo reprime y deviene en *fuera instituyente* que se procura gramáticas propias para expresar las especificidades de otros modos de existencia. Los movimientos de toda la región no están buscando vivir en una mejor sociedad. Están activamente comprometidos en crear comunidades de vida basadas en “formas relacionales de respeto, de reconocimiento y de equilibrio no sólo al interior de las comunidades sino también entre lo humano y la naturaleza”.

Cierro esta invocación agradeciendo al maestro por tanto y por todo lo que su vida ofreció a los pueblos. Que tus raíces besen la tierra y tus ramas abracen las estrellas.

Próximo Call for Papers

GEOPOLÍTICA IBEROAMERICANA

Iberoamérica social: Revista-red de estudios sociales Año 9, N° XVII

En términos globales, el sistema-mundo moderno-colonial, capitalista y patriarcal está atravesando una serie de tensiones y reconfiguraciones que van delineando diferentes escenarios. A nivel macrosociológico, la acumulación y concentración de capitales se va desplazando del Atlántico Norte hacia el eje de Asia Pacífico, una reorientalización de la economía y del conocimiento en la construcción de un tipo de “ser humano destinado al progreso” que va redefiniendo las formas de relacionamiento entre Estados hacia esquemas multipolares con diversos centros de poder y sus respectivos conjuntos de alianzas. A nivel microsociológico, y pensando concretamente en la región iberoamericana, los pueblos continúan organizados y movilizados activamente ante el preocupante ascenso de las derechas en distintos países y las tensiones inherentes a las transformaciones progresistas dentro de una economía global neoliberalizada.

De forma sucinta, podríamos decir que nos encontramos en un punto de bifurcación donde, por un lado, se está gestando un desplazamiento hegemónico que no necesariamente supone una transformación antisistémica o civilizacional; y, por otro, se van ensayando vías para lograr globalizaciones alternativas, transiciones civilizatorias, a múltiples escalas. Bajo este marco, la geopolítica como área de estudio interdisciplinar nos permite analizar las complejidades propias de estos cambios a nivel internacional, regional y local.

Por tales motivos, el presente número de Iberoamérica Social ha sido pensado para recibir contribuciones que, desde análisis geopolíticos críticos, aborden algunos de los siguientes tópicos:

- Sistemas de integración regional.
- Geopolítica de los recursos naturales y la sustentabilidad.
- Geopolítica del conocimiento, del lenguaje y de los cuerpos.
- Tensiones entre megaproyectos de desarrollo y las nociones de sustentabilidad de los pueblos tradicionales.
- Conflictos regionales y otras miradas sobre la tierra y el territorio.

- Procesos migratorios.
- Geopolíticas-otras desde movimientos sociales, pueblos indígenas y afros (negros).

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales se fundó con el objetivo de propiciar la cooperación para la creación y difusión de conocimiento entre los países de la región iberoamericana (América Latina, Portugal y España), aprovechando la tecnología que la plataforma digital ofrece. Se trata de una publicación semestral de carácter académico y multidisciplinar que rebasa el límite de los estudios sociales en busca de una ciencia social, humana, respetuosa y responsable.

Tienen prioridad las temáticas actuales que involucran, afectan e interesan a la sociedad iberoamericana, como son: democracia, derechos humanos, comunicación, cuestiones étnico-raciales, tierra, territorio, género, sustentabilidad, justicia social y cognitiva. Por ello, además de los artículos del dossier principal, contamos con un espacio para los de temática libre.

Los trabajos podrán ser enviados hasta el **17 de septiembre de 2021** a través del [Open Journal System](#) de Iberoamérica Social. Su clasificación será de la siguiente manera:

1. Artículos académicos: De seis a diez artículos originales de investigación, reflexión o revisión para el dossier, y una sección con hasta seis de estos de temática libre. La extensión máxima es de 10.000 palabras. El sistema de arbitraje de la revista para este material es por pares de tipo doble ciego.

2. Miscelánea: De seis a ocho trabajos en la sección miscelánea para reseñas bibliográficas, experiencias de investigación, cartas de opinión, ilustraciones, fotografías y otras expresiones artísticas relacionadas al eje temático del número. Su publicación estará sujeta al dictamen del Consejo Editorial.

Serán considerados para esta convocatoria escritos en español y portugués.

Iberoamérica Social impulsa la reflexión y producción intelectual inclusiva. Por ello, alentamos a las jóvenes investigadoras y a los jóvenes investigadores a que participen.

[Conoce las normas de publicación de Iberoamérica Social aquí.](#)

[Compruebe los derechos de publicación y difusión.](#)

El Consejo Editorial



Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales XVI.

Editada por la Asociación Reconocer, Sevilla, España.

ISSN: 2341-0485.

<https://iberoamericasocial.com>