

The background of the entire page is a vibrant, abstract collage of human faces. The faces are rendered in a cubist style, composed of various geometric shapes and a rich palette of colors including reds, oranges, yellows, blues, and purples. Some faces are in profile, while others are more frontal, creating a sense of depth and movement. The collage is layered, with some faces appearing more prominent than others.

Identidad-es, Perspectivas para su estudio Glocal

Grupo de Investigación FISURA
Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

IDENTIDAD-ES, PERSPECTIVAS PARA SU ESTUDIO GLOCAL

Autores:

Héver Míguez Monroy

Stephany Parra Castillo

Diana Marcela Viera Castrillón

Vanessa Estefany Uribe Sánchez

Wilmer David Peña Rodas

Grupo de Investigación FISURA

Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres.

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Juan Sebastián Chiriví Salomón

Líder Nacional del Sistema de Gestión de la Investigación (SIGI)

Martín Gómez Orduz

Líder Sello Editorial UNAD

305.235

Míguez Monroy, Héver

M636

Identidad-es, Perspectivas para su estudio glocal / Héver Míguez Monroy, Stephany Parra Castillo, Diana Marcela Viera Castrillón... [et al.] -- [1.a. ed.]. --. Bogotá: Sello Editorial UNAD/2025. Grupo de Investigación: Fisura; Semillero de Investigación en Estudios Culturales (Conuco)

ISBN: 978-628-7857-13-1

e-ISBN: 978-628-7857-03-2

1. Identidad cultural 2. Narrativas juveniles 3. Diversidad étnica 4. Territorio y pertenencia 5. Imaginarios colectivos I. Míguez Monroy, Héver II. Parra Castillo, Stephany III. Viera Castrillón, Diana Marcela IV. Uribe Sánchez, Vanessa Estefany V. Peña Rodas, Wilmer David.

Catalogación en la publicación – Biblioteca Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

IDENTIDAD-ES. PERSPECTIVAS PARA SU ESTUDIO GLOCAL

Autores: Héver Míguez Monroy, Stephany Parra Castillo, Diana Marcela Viera Castrillón, Vanessa Estefany Uribe Sánchez, Wilmer David Peña Rodas

Grupo de Investigación: Fisura

Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco

ISBN: 978-628-7857-13-1

e-ISBN: 978-628-7857-03-2

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Septiembre de 2025.

Corrección de textos: Jaime David Pinilla

Diagramación: France Laverde Díaz

Edición integral: Hipertexto - Netizen

Cómo citar este libro: Míguez Monroy, H., Parra Castillo, S., Viera Castrillón, D., Uribe Sánchez, V. y Peña Rodas, W. (2025). *Identidad-es. Perspectivas para su estudio glocal*. Sello Editorial UNAD. <https://doi.org/10.22490/UNAD.9786287857032>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



CONTENIDO

RESEÑA	9
RESEÑA DE LOS AUTORES	11
PREFACIO	13
INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO 1 La identidad como proyecto. Asomos conceptuales para pensar la identidad como escenario hacia la cohesión social	19
Resumen	19
Abstract	20
Introducción	20
Tejido roto	21
Un pegamento llamado cohesión	23
¿Cómo pensar la identidad?	25
La tensión local-global	28
Identidad y resistencia en la era de la globalización	33
Las identidades como punto de encuentro y desencuentros	38
La diversidad, encuentro para coexistir	39
El sujeto como centro	39
Reconocimiento del saber común y diálogo de saberes	40
Identidad como sospecha: el peligro de la negación de la diversidad	41
La comunicación superada por la interpretación	41
Pérdida del valor simbólico de representaciones identitarias	41
Sospechas y rechazos: la dinámica de la exclusión social	42
Unidad en el entendimiento	43
Referencias	45
CAPÍTULO 2 La música, el camino y la mesa: diálogos interculturales entre sabores y saberes	49
Sabores, saberes y colores	52
El camino y la mesa	54
Referencias	57
CAPÍTULO 3 El giro visual de los estudios culturales: identidad, arte y mujer en Colombia	61
Identidad, arte y mujer en Colombia	66
Utopías de la modernidad en Colombia	69
Rompimiento de la relación mujer artista-sociedad	75

Beatriz González, arte pop y violencia	77
Referencias	107
CAPÍTULO 4 Intervención de la pedagogía intercultural desde los sujetos educativos y sociales	111
Resumen	111
Introducción	112
Reflexión	112
Conclusiones y recomendaciones	115
Referencias	116
CAPÍTULO 5 Más allá de la identidad: una reflexión desde el discurso de poder acerca de la construcción de identidad de los migrantes en contextos transnacionales	119
Resumen	120
Resumo	120
El sueño de una vida mejor: del discurso del poder a la transnacionalización	123
Discursos del poder: hegemonía del conocimiento y nuevos diálogos	134
Sin resistencia no hay cultura: el camino a un mundo homogenizado culturalmente	137
La identidad en tiempos recientes: reflexiones y discusiones actuales	141
Referencias	144
LISTA DE FIGURAS	
Figura 1. Amanecer 1940-Acuarela. Débora Arango	74
Figura 2. Escultura “Homenaje a Ghandi” Feliza Bursztyn	76
Figura 3. Una golondrina no hace verano. Beatriz González. Óleo sobre Lienzo	79
Figura 4. Lágrimas y peces. Beatriz González (1997)	81
Figura 5. Marta Rodríguez y Jorge Silva (1970)	84
Figura 6. Primera recuperación de Tierras en el resguardo Cobaló (Coconuco, Cauca)	91
Figura 7. Planas: testimonio de un etnocidio, el rostro del dolor: una madre indígena recuerda cómo asesinaron, frente a ella, a su hijo	93
Figura 8. Nuestra voz de tierra, memoria y futuro	94

Figura 9. Organización del pensum del programa de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia	103
Figura 10. Áreas de la economía naranja	105
Figura 11. Frontera	119
Figura 12. Saqueo de recursos naturales	125
Figura 13. Diálogo con indígenas	128
Figura 14. Barrios bogotanos con alta concentración de migrantes venezolanos. Patio Bonito	133

RESEÑA

Este libro surge a partir de la apuesta por el pensamiento contextual del Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), con un propósito didáctico, orientado a la comprensión de las relaciones de poder en la constitución de las distintas prácticas culturales y significativas presentes en la sociedad colombiana. La necesidad del pensamiento contextual para el análisis social implica que este tipo de investigación debe enfocarse en las especificidades que hacen del momento presente lo que es y lo diferencian de otros momentos y épocas.

Por lo tanto, con el objetivo de fomentar una mayor apertura hacia la producción teórica desde el análisis coyunturalista, este libro se propone indagar en la construcción de las identidades, las cuales, interpeladas constantemente no solo por el contexto, sino también por lo simbólico y lo discursivo, revelan las distintas articulaciones presentes en el escenario Glocal. En este contexto, la simultaneidad entre los procesos globales y locales evidencia la necesidad de nuevos debates dialógicos que propicien políticas culturales capaces de construir espacios y prácticas de solidaridad y entendimiento entre las diferentes comunidades culturales en el país.

Estas comunidades ya no están representadas únicamente por características o distinciones de raza y clase, sino que —como se expondrá en los distintos capítulos— dependen en gran medida de procesos de identificación y de identidades en constante transformación y sutura. Por consiguiente, se plantea que el análisis de las identidades exige siempre un entendimiento del carácter transicional y cambiante al que están sujetas.

En palabras de Stuart Hall, esto implica un trabajo teórico basado en la interrupción y en la constante transgresión del conocimiento como una práctica intelectual que, desde el campo de la comunicación social en articulación con los estudios culturales, pueda propiciar nuevos espacios de transformación y reconstrucción dialógica de la sociedad colombiana en plena coyuntura del posconflicto y de las nuevas realidades mediadas por las tecnologías de la información y la comunicación.

RESEÑA DE LOS AUTORES

Héver Míguez Monroy: comunicador social-periodista (Universidad Externado de Colombia), especialista en Educación y Comunicación (Universidad Central) magíster en Intervención Social en la Sociedad del Conocimiento (Universidad Internacional de La Rioja-España) y doctorante en Conocimiento y Cultura para América Latina (IPECAL-México). Sus intereses investigativos se centran en estudios de la dignidad humana, así como en estudios culturales sobre identidad, memoria y patrimonio. En la actualidad es Docente asistente (ECSAH), y lidera el Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco y proyectos de investigación orientados a la construcción de memoria colectiva y cultural en la provincia del Sumapaz, en el departamento de Cundinamarca. Amante del senderismo, el diálogo andante y la fotografía de ventanas y paisajes.

Stephany Parra Castillo: comunicadora social de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Actualmente, cursa una maestría en Educación Intercultural en esta Universidad, en la ciudad de Bogotá en donde, además, se desempeña como docente en el curso de Competencias Comunicativas. Su trabajo se enfoca en fortalecer las capacidades orales, escritas y no verbales de los estudiantes, al promover el desarrollo de una conciencia comunicativa adecuada en los diversos contextos actuales de interacción.

Diana Marcela Viera Castrillón: reside en Pichindé, zona rural de Cali, Valle del Cauca. Estudió Ciencias de la Comunicación en la Universidad Nacional de Buenos Aires; es comunicadora social de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Forma parte del Semillero de Estudios Culturales Conuco. Sus intereses de investigación se enfocan en identidad y la comunicación gastronómica, estudia la configuración de significados y la transformación de identidades locales desde las prácticas alimentarias. Amante del pandebono con café y del mate con bizcochos.

Vanessa Estefany Uribe Sánchez: comunicadora social en formación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), décimo semestre. Integrante del Semillero de Estudios Culturales Conuco. Sus intereses de investigación se enfocan en los estudios sobre la identidad, el arte y la mujer en Colombia. Se ha desempeñado como curadora de arte de la Nueva Escuela de Diseño y Comunicación de la Ciudad de Buenos Aires y cuenta con experiencia en investigación y desarrollo en el Proyecto Food For Progress de la Universidad del Valle de Guatemala. En este momento dedica su tiempo a la fotografía de aves y a la pintura en óleo sobre lienzo, alternando su residencia entre los departamentos de Boyacá y Santander.

Wilmer David Peña Rodas: comunicador social en formación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), mercaderista de profesión y entusiasta de los formatos escritos. Forma parte del Semillero de Estudios Culturales Conuco. Está interesado en discursos del poder, decolonialidad, escenarios de frontera y transculturalidad. Residente de Fusagasugá y el mundo, amante de la movilidad migratoria voluntaria, el teletrabajo y la libertad en su amplio sentido de la palabra.

PREFACIO

El Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco es una apuesta de quienes, interesados en los fenómenos sociales, buscan unidad sin perder de vista las perspectivas propias. Ha sido un camino desafiante, ya que, como todo en la vida, se requieren voluntades y esfuerzo para conquistar, primero intenciones, luego conciencias y, finalmente, las producciones intelectuales que buscan llegar a la gente que las motivó con el fin de convertirse en materia útil, pues es claro que el intelectualismo bonsai no es una opción. Los estudios culturales son disruptivos, a menudo rebeldes frente a lo establecido y, por ello, las rutas recorridas son diversas. Esta diversidad es un componente esencial del Semillero, que se une en esfuerzos de producción y participación en escenarios científicos.

Unidos por el eje articulador de la identidad, tema central en los estudios culturales, este libro explora temas como las migraciones, los discursos de poder, el arte y la mujer. Cabe resaltar que no es equivalente hablar de “la mujer en el arte” que del “arte y la mujer”, pues es ella quien atraviesa las barreras culturales, transformándose a sí misma y, al hacerlo, reconfigura también las miradas y los preceptos sociales. Asimismo, se aborda la gastronomía y su inmenso poder intercultural, capaz de crear nuevas identidades, como lo hacen las recetas. La gastronomía enfrenta el desafío de preservar lo propio mientras establece diálogos con un mundo globalizado. Igualmente, emergen nuevas rutas, como el turismo rural comunitario, que próximamente verá la luz en este mismo espacio del Sello Editorial de la universidad, una iniciativa celebrada por su apertura a las reflexiones estudiantiles.

No hay fenómeno social menor, todos son dignos de análisis desde la perspectiva cultural. Este libro es relevante al abordar lo que sucede en los pequeños escenarios de la vida cotidiana, entendiendo que los significados que emergen de las interacciones sociales son fundamentales para comprender lo que ocurre en la sociedad. Comprender los fenómenos sociales y la manera como la comunicación interviene en ellos permite contribuir a la dignificación de las personas y sus comunidades desde una perspectiva investigativa y profesional.

Es un acto generoso escribir, pues implica tiempo y dedicación para plasmar pensamientos sobre migración, arte, mujer y comida, pero es aún más generoso el lector que, con interés, se aproxima a estas ideas, las reflexiona y abre el diálogo. El mejor resultado posible es que este diálogo se enriquezca y se expanda, que alimente nuevas discusiones.

En este libro se observará la importancia del contexto y de lo que sucede in situ, ya que es allí donde se gesta lo social. También se presentarán inquietudes, preguntas y posibles plataformas de lanzamiento para futuras investigaciones. Es fundamental recordar que la indagación comienza en el sujeto observador, quien, al reflexionar sobre sus propias emociones y motivaciones, encuentra el impulso que lo conecta con lo social. Si lo social reside en cada uno de nosotros, entonces es necesario que cada sujeto se involucre en el mundo social, que contribuya a su transformación y dignificación.

Introducción

El Semillero de Investigación en Estudios Culturales Conuco presenta sus primeras indagaciones en torno a fenómenos sociales, culturales y económicos, todos ellos centrados en el eje de la identidad. En este primer año de trabajo se ha buscado entender y profundizar en temas que no solo suscitan preguntas, sino que tocan fibras sensibles y viscerales que revelan la conexión entre la biografía y el entramado social, siguiendo la escuela de Zemelman. El resultado de este proceso es una serie de reflexiones que pretenden incomodar, cuestionar y provocar nuevas indagaciones.

En el primer capítulo, Héver Míguez, docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), propone la identidad como proyecto en una sociedad cada vez más globalizada, donde lo íntimo se desdibuja y la vida se vuelve antisocial. Míguez examina de qué manera el conflicto armado colombiano provoca rupturas profundas en el tejido social y activan valores alejados del bien común. Ante este panorama, resalta la importancia de reconstruir la cohesión social y reconfigurar la comunidad.

Diana Marcela Viera Castrillón presenta, en el segundo capítulo, un análisis lleno de vida sobre el encuentro entre música, comida e identidad en el barrio San Antonio de Cali. A través de su vibrante narrativa explora cómo el intercambio gastronómico —sancocho de pescado, ceviche de piangua, pizza y hamburguesas— propicia diálogos interculturales que reflejan transformaciones identitarias. Este acercamiento invita a considerar cómo la comida se convierte en un lenguaje común que trasciende fronteras tanto en Cali como en otras ciudades cosmopolitas del mundo.

El tercer capítulo, escrito por Vanessa Estefanny Uribe Sánchez, aborda la relación entre arte y mujer desde una perspectiva de los estudios culturales. Vanessa revela cómo la historia del arte femenino en Colombia ha servido para cuestionar y resignificar los valores de una sociedad marcada por la violencia y la desigualdad. A través de figuras como Débora Arango, Beatriz González y Marta Rodríguez se evidencia cómo las mujeres han moldeado la cultura y la identidad nacional, y cómo han retado las narrativas conservadoras y luchado por la dignificación de su lugar en el arte y la sociedad.

Stephany Parra Castillo, docente de Humanidades y maestranda en Educación Intercultural, analiza en el cuarto capítulo el impacto de la interculturalidad en el ámbito educativo. Su estudio revela cómo, a pesar de las discontinuidades, el proceso intercultural ha transformado las dinámicas de convivencia y aprendizaje en espacios donde interactúan diversas culturas y saberes. Basándose en las reflexiones del Semillero Conuco, este capítulo destaca la importancia de la educación como herramienta para la inclusión y el entendimiento en un mundo cada vez más plural.

Finalmente, Wilmer David Peña Rodas aborda en el quinto capítulo uno de los temas más urgentes de nuestra era: la migración. Con una mirada crítica, investiga de qué manera los discursos de poder moldean la identidad de los migrantes en América Latina y cómo la desconexión entre la teoría y la práctica dificulta soluciones reales. Subraya la necesidad de que la ciudadanía participe en la formulación de políticas públicas que reconozcan la diversidad cultural, garanticen los derechos naturales y preserven la memoria histórica con el objetivo de fomentar la inclusión social.

Identidad-es, perspectivas para su estudio glocal constituye una invitación a reflexionar y a actuar frente a los retos que nos plantea la identidad en un mundo en constante transformación.





Capítulo 1

La identidad como proyecto. Asomos conceptuales para pensar la identidad como escenario hacia la cohesión social

Héver Míguez Monroy

Docente asistente (ECSAH)
Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Resumen

La siguiente propuesta de reflexión surge de la experiencia directa que el investigador percibe en el diálogo con víctimas del conflicto armado de una de las miles de comunidades afectadas en Colombia y en Latinoamérica. En estos encuentros se revelan sentimientos de desesperanza y la fractura de la unidad comunitaria. Sin embargo, son personas que, a pesar de las adversidades y el dolor, prodigan en medio de desconfianzas y rupturas. Pero ¿cómo recomponer lo que está roto? La respuesta estriba en la comunicación, no la mediada por tecnologías, sino aquella que se da en la interacción directa, la que otorga vida, poder, significado y sentido al estar juntos. Apoyándose en las ideas de pensadores como Taylor, Castells y Touraine, esta propuesta parte de la necesidad de reconocerse como sujetos auténticos, cuyo proceso de construcción de conciencia es esencial para luego proyectarse en nuevas identidades. Estas identidades enfrentan escenarios llenos de riesgos y tensiones, pero también de posibilidades. Al final, como lo plantea el texto, el encuentro con un 'otro', representado por el patrimonio integral, se convierte en el punto de convergencia para resignificar cómo las comunidades se vinculan entre sí y se presentan ante la globalidad.

Palabras clave: reconocimiento, conflicto armado, identidad cultural.

Abstract

The following reflective proposal stems from the direct experience perceived by the researcher in dialogue with victims of the armed conflict from one of the thousands of affected communities in Colombia and Latin America. These encounters reveal feelings of hopelessness and the fracture of community unity. However, these are individuals who, despite adversity and pain, persist in extending trust amid suspicions and ruptures. But how can what is broken be restored? The answer lies in communication—not the kind mediated by technologies, but rather that which occurs through direct interaction, granting life, power, meaning, and purpose to the act of being together.

Drawing on the ideas of thinkers such as Taylor, Castells, and Touraine, this proposal emphasizes the need to recognize oneself as an authentic subject, whose process of consciousness-building is essential for projecting oneself into new identities. These identities face contexts full of risks and tensions, yet also opportunities. Ultimately, as the text suggests, the encounter with the “other,” represented by integral heritage, becomes the point of convergence for re-signifying the ways in which communities connect with one another and present themselves to the global sphere.

Keywords: recognition, armed conflict, cultural identity

Introducción

En la Colombia profunda —aquella herida por el conflicto armado y que aún no sabe transitar sus dolores y resentimientos— la apropiación y protección del patrimonio tanto arqueológico como de naturaleza son sinónimo de recuperación y fortalecimiento en el tejido y la cohesión social. Este proceso les permite a las víctimas forjar un reconocimiento fundamentado en la autenticidad de sentirse distintas, dignas y atractivas a los ojos de un mundo globalizado, capaz de valorarlas por su particularidad.

Además, procesos de protección y apropiación, dinamizan la interacción social con la participación de distintos actores y agentes locales y nacionales, civiles, de gobierno y del sector productivo, quienes se ven obligados a reconocerse intersubjetiva y críticamente. Estos aspectos promueven la creación de nuevas identidades y, en particular, de identidades culturales que, lejos de ensimismarse en el ya acostumbrado aislamiento humillante de la marginalidad —aun cuando estén a pocos metros de poderosas urbes— se convierten en propulsores de desarrollo local.

Tejido roto

En la tesis que aquí se promulga se parte de la revisión de algunos de los efectos que el conflicto armado dejó en las comunidades que, sin pedirlo, quedaron en medio de los distintos actores armados. Uno de estos efectos es el denominado rompimiento del tejido social, toda vez que las redes de relaciones, interacciones y vínculos que unen a los individuos dentro de la comunidad se vieron significativamente deformadas o desnaturalizadas. Como explican Angarita et al. (2022), tanto las instituciones como los grupos comunitarios y asociaciones, e incluso familias se debilitaron en su función social y fundamental, como cohesionadores sociales.

Si bien los eventos democráticos, como las elecciones populares para gobiernos locales, se siguieron llevando a cabo aun dentro y claramente después del conflicto, estos no han gozado de un reconocimiento integrador sobre el cual se reconozca toda la colectividad municipal, departamental o regional. Por el contrario en algunos casos, se han convertido en detonadores de distancias radicales que dan cuenta de la desunión que hoy siente este país.

Otra de las afectaciones vistas en lo local, se encuentra en la capacidad asociativa y en constante ataque a las gestiones comunitarias, cuya expresión más siniestra se refleja en el asesinato continuo de líderes sociales. En el mismo texto de Angarita et al. (2022), donde se analiza el caso particular del municipio de Tibacuy en Cundinamarca, se observa que las asociaciones son, la mayoría de las veces, promovidas más por agentes externos que por locales. Es decir, por migrantes, ahora neocampesinos, que arriban para rehacer sus vidas instalando nuevas economías sin que el ciudadano local tenga una representación significativa.

¿Por qué los grupos comunitarios están más fortalecidos por personas llegadas de la ciudad o migrantes de otras regiones del país y mucho menos por hombres y mujeres nativos de la región? El tejido social enseña su trama más frágil e hiriente al revelar el estado emocional actual. Aún 20 años después de finalizado el conflicto en los sitios donde se ha realizado observación investigativa, las víctimas o sus familiares se muestran expresamente desconfiados, resentidos, alejados, apáticos y con débil sentido de pertenencia tanto a la comunidad como al territorio. Es, en esencia, una continua revictimización que profundiza, y a veces significa asimetrías e injusticias para una transformación social que beneficia a toda la comunidad.

Esto se evidencia, además, en el escaso desarrollo económico. Si la asociatividad resulta difícil, también lo es la generación de redes de apoyo mutuo que permitan un mejor sostenimiento y acceso al recurso y que conduzcan al logro de mayores

beneficios económicos. La riqueza, asimismo, suele ser un factor diferencial que divide a las comunidades en el posconflicto, máxime cuando algunos sacan provecho económico para sí mismos en detrimento de otros.

Si se aprecia, desde la perspectiva comunicativa, la debilidad se manifiesta en la organización para el logro de objetivos comunes. La herencia del conflicto se suma a la dificultad de encontrar sentido en componentes que podrían ser representativos para la identidad, como el patrimonio, tanto el de la naturaleza, que se ve cada vez más disminuido, como el arqueológico, percibido mayoritariamente con desdén y sin protección.

En particular, en aquellas poblaciones más marginales, el conflicto armado en Colombia dejó, por una u otra razón, tejidos sociales rotos, cuyo análisis evidencia profundas fracturas en las relaciones internas de las comunidades, así como en la capacidad organizativa y asociativa de los habitantes locales que son soporte para la vida social, económica y cultural. El Observatorio de Memoria y Conflicto del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) informa que en Colombia el conflicto armado entre 1958 y 2022 “generó más de 265.000 víctimas fatales, además de 356.000 hechos de violencia”, (CNMH, 2024). Este fenómeno impactó a las regiones más marginadas, y llevó a la debilitación de los vínculos sociales, el poder asociativo de las comunidades y su capacidad organizativa.

En Colombia el desplazamiento forzado, para mencionar solo un hecho victimizante, no solo desarraiga a las personas de sus territorios, también fractura los lazos comunitarios que sostienen las dinámicas sociales y culturales. Según la Unidad para las Víctimas (2022), entre 1985 y el 31 de diciembre de 2021 se registraron 8.219.403 víctimas de desplazamiento forzado, de las cuales más de cinco millones seguían en esta condición para junio de 2021. Este hecho no solo destruye redes de apoyo fundamentales entre vecinos, familiares y amigos, también debilita el arraigo territorial, elementos esenciales para el mantenimiento de la cohesión social.

Este es un debilitamiento que persiste tanto en la participación democrática y en la vida política como en el sentido de pertenencia, que contribuye a la perpetuidad de la desigualdad y exclusión que ha caracterizado la historia de Colombia. La ruptura del tejido social plantea retos que dirigen la mirada hacia la cohesión social (Durkheim, 1994), pensada como un proceso estratégico para la reconstrucción de vínculos y el fortalecimiento de las redes comunitarias. Es precisamente en contextos como el descrito hasta ahora donde cobra importancia el análisis de las dinámicas de cohesión social, ya que su fortalecimiento podría constituir el motor que impulse una transformación estructural más inclusiva, capaz de forjar integración, equidad y justicia dentro de las comunidades.

Un pegamento llamado cohesión

Desde la perspectiva de la cohesión social, solidaridad, armonía y unidad que pueden existir dentro de un grupo de personas, estas igualmente se afectan, lo que hace que las heridas del conflicto hagan muy difícil el ensamblaje profundo que exige y necesita toda comunidad. Para referir lo concerniente con la cohesión social, se analizará el caso de Tibacuy (Angarita et al., 2022), un municipio de Cundinamarca que representa un caso explícito de marginalidad en la cercanía a Bogotá.

En el trabajo investigativo adelantado en Tibacuy, Provincia del Sumapaz, se evidenció que el conflicto armado dejó huellas en la forma de trabajar y sus resultados. Dichas huellas se reflejan en vías, desarrollo agrícola y pecuario y reservas naturales retrasadas. El “pegamento” se disuelve en intereses particulares sobre los colectivos, y en los intereses de los externos sobre los locales. Una muestra de esto es que la asociación campesina más representativa del municipio fue desplazada para el cuidado de una de las reservas más emblemáticas de la región, el Cerro del Quininí, para ceder esta responsabilidad a una entidad externa y citadina cuyo interés parece orientarse más hacia la rentabilidad que al beneficio local. En otras palabras, el conflicto rompió el tejido social y, como consecuencia directa, debilitó la cohesión social.

Ahora bien, esta cohesión tiene un atributo positivo, y es que, dadas las migraciones y el flujo de desplazamientos por el conflicto, la diversidad cultural goza de aceptación como una forma de entender la tragedia humana, así como de reconocer las oportunidades para los otros. En el caso particular de Tibacuy se identificó un territorio compuesto por distintos grupos de diversas regiones compartiendo el mismo espacio. De esta manera, la cohesión social en este sentido se manifiesta tolerante e incluyente, aspectos que pueden potenciarse con miras a la reconciliación. Sin embargo, la falta de intervención psicosocial promovida por las administraciones de gobierno, entidades educativas o responsables de la reconstrucción de la memoria histórica han limitado los avances en esta región.

En cuanto a equidad y generación de riqueza es necesario hacer un análisis diferenciado. En esta región, antes asolada por la violenta presencia de las FARC y, posteriormente, por grupos paramilitares, los beneficios económicos se incrementaron principalmente para quienes vieron en el conflicto y las posteriores reparaciones del Estado una oportunidad de obtener beneficios. Según testimonio de distintas víctimas y el imaginario local, muchos de los beneficiados se asociaron con los victimarios.

Por el contrario, las víctimas o sus familias parecen manifestar resignación ante la ausencia de una justicia distributiva. Tal inequidad queda reflejada en la economía local

según el departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2005). En el boletín del censo general, que muestra los datos registrados recién terminado el conflicto en la región, en 2005 solo el 8,5% de los hogares ejercía alguna actividad económica, pese a su condición de ser un municipio con potencial agropecuario. Además, el 55,2% de la economía se concentraba en el sector comercio, mientras que el 36,2% de las actividades asociadas a la vivienda rural eran transitorias.

Un lustro después, en 2010, los hogares con ejercicio de alguna actividad económica se mantuvieron en 8,5%, es decir, sin crecimiento. En el concierto global donde la economía creció esto representa un retroceso. Además, la economía continuaba concentrada en el sector comercio, aunque con una ligera disminución al 51,7% y se incrementaron labores diversas u otras labores de 0 a 9% siendo aún incipiente la industria del turismo, apenas en un 5%.

En la actualidad, el comercio concentrado en las cabeceras urbanas permanece como la actividad económica más representativa. Por otro lado, la economía cafetera, aunque decreciente debido a las bajas del mercado, se mantiene arraigada en la población como un factor cultural de unidad identitaria. Se puede considerar que la cohesión social se afecta significativamente en circunstancias de desequilibrio económico.

La comunicación, por su parte, está llamada a cumplir un papel central en la consolidación de toda comunidad, siempre y cuando los procesos dialógicos lleven a la construcción y fortalecimiento de la confianza y conduzcan a la resolución de conflictos de forma pacífica, lo cual no ha sido así el caso del municipio estudiado.



En esta apuesta se considera que tanto la cohesión como el tejido social son inherentes a las identidades colectivas.

¿Cómo pensar la identidad?

La identidad del sujeto, desde una consideración de agente en las sociedades modernas, es un tema crucial en el discurso político, social y ético actual. La condición de agente de la sociedad implica que las acciones individuales y colectivas influyen en la construcción y evolución de la sociedad en la que vivimos. Si la sociedad presenta características caóticas y oportunistas, esto es, al menos en parte, resultado de decisiones sociales y políticas, incluyendo el papel del Estado en la provisión de una educación adecuada y el respeto a la dignidad humana.

En el contexto contemporáneo, la identidad personal se ha visto marcada por la preponderancia del individualismo exacerbado y a la vez homogéneo, en procura de un individuo autónomo y capaz de prescindir de todo lo demás, incluso de los demás, para darle sentido a su vida, desprendiéndose de marcos valorativos comunes, y siguiendo el patrón de consumo que se oferta, particularmente desde Occidente. Ese llamado a la autenticidad tiende a colocar a este individuo por encima o a pesar de los demás, como si la razón última fuera él mismo, lo que le permite sobrepasar los límites sociales, que están de hecho para ser prescindibles asunto que no pocas veces se toma como ejemplarizante.

Este relativismo moral forma parte de la mirada sobre el yo moderno. Su surgimiento y revelación en la modernidad es desarrollado por el filósofo canadiense Charles Taylor (1996), quien pone en discusión la priorización de intereses personales sobre el bien colectivo, contribuyendo a fenómenos como la corrupción y el debilitamiento del tejido social. Taylor subraya que, en las sociedades actuales, el sujeto debe enfrentar la pregunta existencial: “¿qué o quién soy yo?”, pero es una búsqueda social, no ensimismada y menos apática del contexto social. Así, esa respuesta debe hallarse en el diálogo y la interacción con otros, y en concordancia con Morín (1994), en esa otra naturaleza que, por extensión, es también lo desconocido y posible por conocer.

Es aquí donde se ubica el patrimonio arqueológico y también el de naturaleza, como aquello que contiene esos vestigios arqueológicos inexplicables o reducidos a simples dibujos de los indios, como se suelen llamar en la tradición popular los petroglifos y pictogramas hechos por las culturas prehispánicas en distintas regiones de Colombia, de manera muy particular, en el municipio de Tibacuy. Así que esta búsqueda de identidad es una responsabilidad social y, por ende, institucional, lo que indicaría que la motivación a la dinámica del diálogo debe ser promovida desde algún flanco de la vida política de los municipios. Es necesario proporcionar herramientas y contextos que faciliten esta búsqueda, dado que las demandas colectivas requieren sujetos comprometidos tanto con su presente como con el futuro, incluyendo la conservación del entorno y del patrimonio integral.

Este texto busca articular estas cuestiones a partir de la experiencia obtenida en la investigación sobre la construcción de memoria colectiva tras el conflicto armado en la provincia del Sumapaz (Angarita et al., 2022), destacando el papel que la academia puede desempeñar en esta tarea, como lo viene haciendo el Semillero de Investigación Conuco.

En la experiencia y la observación cualitativa se ha identificado que municipios como Tibacuy, en Cundinamarca, donde el conflicto armado finalizó hace más de 20 años, aún se sienten afectados por sus secuelas, lo que ha generado una pérdida significativa de cohesión social y diluido la pertenencia e identidad local.

Este análisis destaca un problema crítico para los estudios de identidad: la pérdida de cohesión social y sentido de pertenencia en contextos golpeados por el conflicto armado, donde el desplazamiento, la migración y el turismo desregulado impactan negativamente el patrimonio local.

El deterioro del patrimonio arqueológico y natural no solo representa un problema material, sino también simbólico, dado que estos elementos son fundamentales para la construcción de la identidad local. La falta de valoración y el desarraigo son síntomas de un contexto en el que la identidad se está diluyendo, en parte, debido a la ausencia de narrativas propias que promuevan un sentido de comunidad y pertenencia.

Charles Taylor (2009) enfatiza la importancia del reconocimiento en la construcción de identidades colectivas. La falta de reconocimiento hacia el patrimonio local podría ser un factor clave en la crisis de identidad observada en Tibacuy y otros municipios en desarrollo. Por ello, para quienes estudian la identidad, así como para formuladores de políticas y agentes culturales interesados en revitalizar el sentido de comunidad en lugares afectados por dinámicas de desplazamiento, migración y turismo no planificado, este es un asunto que debería ser revisado.

Entre los problemas críticos observados en lugares como Tibacuy, destacan dos aspectos relevantes. Primero, la fractura comunitaria derivada del conflicto armado, la cual ha dejado un resentimiento persistente en la memoria colectiva y ha llevado a la fragmentación de las relaciones sociales. Las acusaciones de traición y colaboración con grupos armados dominantes aún afectan las interacciones actuales, según los testimonios recogidos en la investigación sobre memoria colectiva. Segundo, a pesar de contar con profesionales de la educación y una infraestructura adecuada, el municipio muestra desinterés por el desarrollo del saber. Esta apatía hacia la educación y la preferencia por las bebidas alcohólicas reflejan una cultura local que socava el potencial del municipio para revitalizarse y preservar su patrimonio.

Es así como, para articular estas inquietudes, se plantean las siguientes líneas de análisis:

1. Memoria colectiva y resentimiento: ¿de qué manera la fractura comunitaria derivada del conflicto armado y el resentimiento persistente afectan la cohesión social? El interaccionismo simbólico proporciona herramientas para comprender el conjunto social de significados que emergen de la interacción entre los actores de una colectividad. Desde la microsociología de Goffman, este enfoque ofrece un camino para entender cómo las memorias del pasado influyen en la construcción del sentido social y, por ende, en la identidad local.
2. El desinterés por el conocimiento y la cultura: ¿cómo es que el desinterés por la educación y la cultura pueden verse como una consecuencia del desarraigo y la falta de cohesión social? Es necesario reconocer que esta tendencia refleja un ciclo de desequilibrio, en la medida en que el patrimonio es percibido solo en términos económicos inmediatos, perdiendo su valor simbólico y cultural intrínseco.
3. El patrimonio como fermento de identidad cultural: ¿cómo puede la identidad cultural servir de herramienta para fortalecer la cohesión social? Abordar esta inquietud requiere asumir que la identidad cultural es un recurso local que puede consolidarse mediante actividades colectivas que, a su vez, definen y aportan al proceso continuo de construcción territorial. Desde esta perspectiva, y en línea con Molano (2007):

Es fundamental reconocer el repertorio cultural compartido, expresado de maneras específicas y diversas (afectivas, conductuales, cognitivas, prácticas, valorativas y comunicativas), que proporciona un sentido de autorreconocimiento, unidad territorial (igualdad) y un carácter distintivo (diferencial), como una clave para impulsar el desarrollo local. (p. 55)

Los patrimonios arqueológico y natural son en sí mismos campos de tensiones tanto conceptuales como de intereses económicos. Sin embargo, se plantea que puede servir como una herramienta para restaurar al igual que el tejido la cohesión social y fomentar una identidad en donde se representen los herederos del conflicto. ¿Salir del conflicto para reencontrarse en otro conflicto? De hecho, en el caso de Tibacuy, esto está sucediendo, dado que es inherente a la condición humana. Es necesario transformar

las narrativas asociadas al patrimonio para que se conviertan en símbolos de orgullo local y memoria compartida, en lugar de meros recursos utilizables económicamente. Además, la comunicación tiene un papel fundamental en esta transformación, trabajando en conjunto con otras disciplinas para no dejar solos a arqueólogos, biólogos, medioambientalistas, psicólogos y trabajadores sociales.

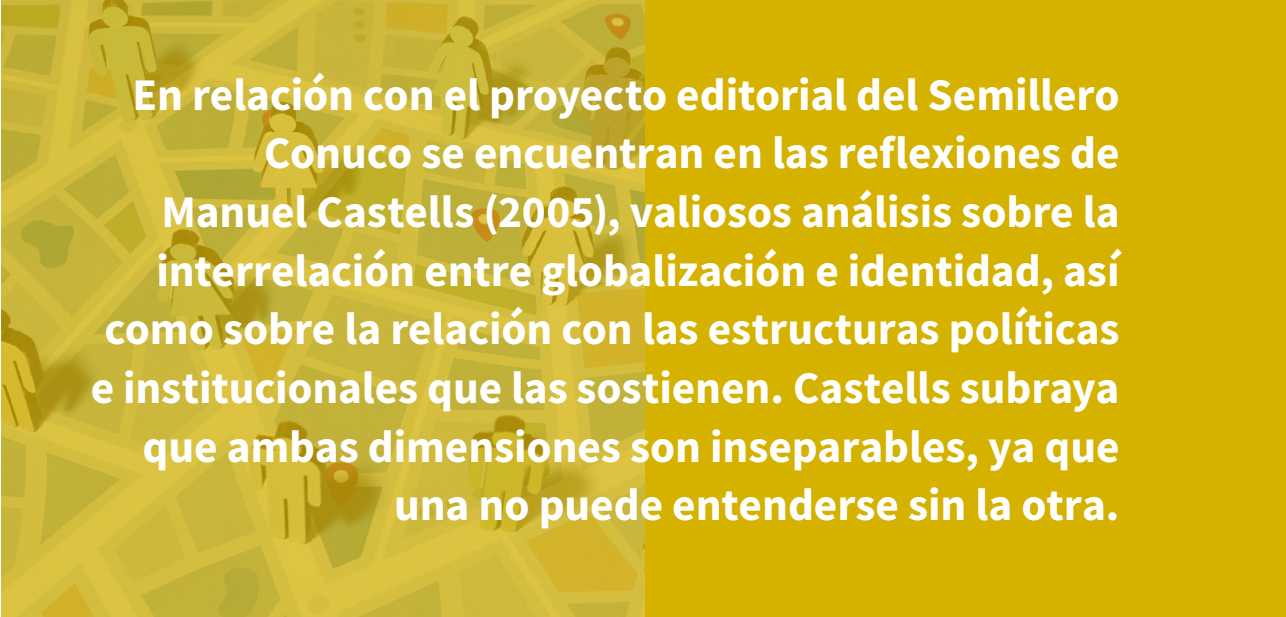
La identidad y cohesión social, como en el caso de Tibacuy, se erosionan no solo por factores materiales e históricos, sino también por dinámicas simbólicas y cotidianas que perpetúan el conflicto y el desarraigo. Es decir, ese deterioro es producto de una construcción simbólica que surge de la interacción cotidiana, afectada por dinámicas locales y globales que, en la complejidad de nuestro mundo, inciden en lo que pasa en todo rincón. No obstante, es también el resultado de la manera como cada sujeto y entre sujetos se tejen los vínculos tanto con el sí mismo, o el yo, como con el ello, los nosotros y los otros (Morin, 2002).

La identidad es entonces el resultado de una compleja red de interacciones en la que intervienen tanto lo biótico como lo aparentemente inerte, incluyendo la relación con el espacio y las distancias. Esta es, en parte, la razón por la que se incorporan conceptos del interaccionismo simbólico y la microsociología, pues es en la génesis del significado donde deben articularse, integrarse y fortalecerse los procesos de reconciliación y confianza, que contribuyan a un compromiso renovado con el patrimonio y el conocimiento.

Además, la comunicación en estos entornos micro debe surtir de líneas superiores que evidencien la fuerza del contexto global, ya que de allí provienen nuevas y constantes premisas, como la supuesta homogenización, que implican las fuerzas del contexto local, como la pseudoapropiación identitaria. En este sentido, los fenómenos locales deben interpretarse desde las incidencias globales.

La tensión local-global

Los comunicadores sociales tienen una responsabilidad al reflexionar acerca de las identidades, su configuración y función dentro del entramado cultural que sustenta la convivencia y posibilita la coexistencia. Volver al origen de estas reflexiones implica retomar, desde la sociología, aquellas tesis que contribuyan al entendimiento de las identidades en las complejidades de la globalización y sus efectos en los desarraigos locales. Esto, a su vez, es fundamental para observar la cohesión social y sus posibles pegamentos.



En relación con el proyecto editorial del Semillero Conuco se encuentran en las reflexiones de Manuel Castells (2005), valiosos análisis sobre la interrelación entre globalización e identidad, así como sobre la relación con las estructuras políticas e institucionales que las sostienen. Castells subraya que ambas dimensiones son inseparables, ya que una no puede entenderse sin la otra.

Al considerar las identidades desde las perspectivas propuestas por los estudios culturales, estas se entienden como fenómenos sociales en constante emergencia y transformación, lo que exige una observación continua desde el espectro cultural. En el marco planteado por el sociólogo español —la tensión entre homogenización y diversidad— las identidades se mueven entre lo local y lo global.

Dados los alcances que permite la indagación empírica y experiencial en los territorios donde la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD) tiene presencia, se puede afirmar que las identidades locales deben observarse con detenimiento tanto en su configuración como en el rol que el Estado, nacional y local, asume desde posiciones de segunda línea. ¿Es acaso irrelevante atender estas reconfiguraciones de las identidades locales en su interacción con los contextos globales? ¿Y qué papel desempeñan disciplinas como la comunicación en este proceso?

La reflexión invita a valorar los pros y los contras de estas identidades emergentes en tiempos de la sociedad red, con incidencia en un mundo local cada vez más diverso, gracias a la interconexión digital y transformado por la migración y múltiples desplazamientos. En este contexto, la microsociología de Goffman (1959) y Garfinkel (1967), el interaccionismo simbólico de Blumer (1969), con los antecedentes de Mead (1934), y los rituales de Collins (2004), aportan herramientas teóricas y conceptuales para que los comunicadores exploren los aspectos cotidianos de las interacciones sociales donde se construyen y significan las identidades.

Aunque ninguno de estos autores se formó en comunicación —porque no existían escuelas con ese nombre— sus trabajos están orientados a comprender la acción de comunicarse y el sentido que esta tiene para las colectividades en contextos

específicos, como el caso de Tibacuy y de muchos otros municipios de Colombia y del resto del continente, caracterizados por ser receptores de migrantes y víctimas de conflictos armados. Este encuentro de dinámicas locales y globales plantea desafíos significativos que los investigadores de la cultura y la comunicación deben abordar como agentes motivadores de transformaciones sociales.

Por último, se propone cuestionar la naturaleza de la cohesión social, integrando los aportes de Touraine para profundizar en su esencia, la cual reside en el núcleo de la identidad como un proyecto colectivo.

Con la búsqueda surge esta pregunta: ¿la fuerza del contexto global, con su sombra de mercado, moda y estandarización, nos empuja hacia una creciente homogeneidad que disipa las identidades locales y su arraigo? O, por el contrario, ¿la canalización a través de las múltiples redes sociales y aplicaciones digitales, con mensajes de origen local que se expanden a todo el planeta, nos conduce a una mayor visibilidad de las diversidades locales?

Antes de adoptar una de estas dos perspectivas, es fundamental profundizar en la reflexión y reformular la pregunta hacia un enfoque que permita un análisis más revelador: ¿de qué manera homogenización y heterogeneidad se conjugan simultáneamente y cuáles son sus efectos en la pervivencia de las identidades y sus patrimonios representativos? Asimismo, ¿cuáles serían sus puntos de encuentro que favorezcan la cohesión mediante una transformación cultural y social, fortaleciendo la identidad cultural, la democracia, la equidad y la dignidad humana?



Siguiendo a Castells (2005), la globalización implica tanto la homogenización como la aparición de identidades nuevas y antiguas vinculadas de manera intrínseca a la globalización.

El autor la describe de la siguiente manera:

La homogenización, en particular, opera al servicio del capitalismo a través de consumos estandarizados, que favorecen la producción a gran escala, maximizan utilidades y minimizan costos. Esto, a su vez, resulta en una concentración de poder en instituciones y corporaciones que se convierten en para-estados, según el autor, propiciando una “cultura universal indiferenciada”, donde la diversidad cultural se diluye en un solo relato. (p.11)

En contraste, la emergencia de identidades nuevas o invisibilizadas se inserta en un escenario global heterogéneo, visibilizado especialmente a través de internet, que permite destacar tanto aquellas que estaban al margen del conocimiento como otras que surgen o se construyen, como las identidades de género. Muchas de estas han logrado espacios de representatividad cultural, social y política, particularmente en entornos urbanos masificados, donde el número adquiere una relevancia significativa. Por otro lado, las identidades rurales y más marginadas carecen de representación, en parte porque sus actores son menos numerosos, lo que no implica que sean menos significativos.

Las condiciones precarias de muchos de estos entornos, distanciados por la geografía, el prejuicio y la insuficiencia en infraestructura, profundizan su escasa representación pública, pues carecen de respaldo político y se asemejan a territorios en sumisión, vulnerables a diversos vejámenes, como el conflicto armado, la corrupción política o el devastador turismo. Esto causa una tensión cultural crítica, y añade fracturas al entramado social que distancia a grupos urbanos, etnias, clases sociales y otros colectivos, creando barreras infranqueables en medio de una lucha por intereses contradictorios. En algunos casos, esta lucha promueve un desapego de una identidad de nación.

Para Castells (2005), los fraccionamientos culturales y políticos también son evidentes en el territorio español, lo que lo lleva a señalar la desatención del Estado-nación en su responsabilidad de legitimar su representación política (p. 15). Esta situación abre paso a luchas separatistas que, en el contexto colombiano, se reflejan en acciones rampantes de delincuencia, banalización del patrimonio o su pérdida total. Un ejemplo de ello es lo sucedido en el municipio de Soacha, donde una de las representaciones más significativas de la cultura muisca, el pictograma rupestre conocido como *El varón del sol*, fue irremediablemente destruido, pintado con pintura al óleo, lo que hizo imposible su recuperación.

Este acto causó un profundo dolor entre quienes veían en esta imagen prehispánica un ícono de identidad local y cultural, así como en la academia experta en arte rupestre y patrimonio, que lo consideraba un objeto de gran valor cultural y científico. Según

la prensa, los responsables fueron urbanizadores que percibían el patrimonio como una amenaza para sus intereses de construir megaproyectos de vivienda urbana. La comunidad local y la academia, impotentes ante esta pérdida, resguardan su reflexión sin poder tomar acción (Universidad Externado de Colombia, 2024).

Con Castells (2005) se puede comprender que los Estados-nación, al apoyarse en la globalización, parecen abandonar el proyecto de nación que debería construirse desde las identidades locales. Esto es especialmente evidente en las identidades marginales, como las de la “Colombia profunda”, en territorios que, aunque cercanos a Bogotá, están desprotegidos en términos culturales. Un caso similar al de Soacha es el de Tibacuy, donde se perdió La piedra del diablo, un lugar emblemático de la frontera prehispánica entre muiscas y panches. Mientras tanto, las identidades “nacionales” se inclinan cada vez más hacia dinámicas de consumo e individualismo, reforzando así la tendencia hacia la homogenización.

¿Qué posibilidades ofrece la homogenización? En el ámbito de los derechos humanos, por ejemplo, es crucial que estos se universalicen para garantizar su acceso equitativo a todos los seres humanos en el planeta. Sin embargo, es fundamental abordar este proceso con atención, ya que los imaginarios colectivos muestran que, al priorizar un derecho como el trabajo, se puede comprometer un principio esencial como la dignidad (Míguez-Monroy, 2013). Esto ha dado lugar a nuevas formas de explotación y ha establecido barreras en el acceso al conocimiento.

La ausencia de reconocimiento del patrimonio integral —tanto natural como arqueológico— es una manifestación de esta exclusión, debilitando el derecho a la información y al aprendizaje. Asimismo, la justicia debe ser homogénea, pues su equilibrio y aplicación son esenciales para la sostenibilidad de la democracia. En el contexto colombiano, la justicia se ejerce de manera desigual, dependiendo de la clase social y las condiciones económicas. Este fenómeno, lejos de ser un inconveniente aislado, se inscribe en las estructuras de autoridad descritas por Weber, donde la obediencia se legitima mediante una dominación tradicional (Ritzer, 2001). La expresión popular “la ley es para los de ruana” ilustra cómo los sectores más pobres son despojados de sus derechos.

Un ejemplo concreto de esta asimetría se observa en el occidente de la provincia del Sumapaz. Allí se tolera, para algunos, la degradación del patrimonio natural, mientras que otros enfrentan persecuciones y sanciones. Aunque existe una prohibición sobre la tala de árboles, esta se viola impunemente, mientras que los campesinos nativos reciben multas severas por cortar un árbol para su propio sustento. Esta situación evidencia una aplicación del derecho que no es equitativa, reforzando las desigualdades. Es imperativo avanzar en la garantía de derechos, pero este avance requiere un esfuerzo

que trascienda los particularismos y atavismos históricos, promoviendo la justicia y la dignidad como valores universales.

Es con estos rezagos históricos que la diversidad se emplea de manera distorsionada: se reconoce la diferencia, pero con propósitos excluyentes, lo que produce un distanciamiento entre los grupos de poder y con poder y el ciudadano común, de donde emergen particularmente los liderazgos sociales. La identidad, reducida a un artefacto utilitario, puede operar como un método de influencia carismática (Ritzer, 2001), fragmentando y controlando a la población.

Conceptos como la interculturalidad, que en su momento surgieron como propuestas esperanzadoras, han sido incorporados al discurso político y legislativo. Sin embargo, su construcción y aplicación a menudo excluyen a los sujetos que deberían ser sus beneficiarios, evidenciando una falta de reconocimiento crítico que involucre y comprometa a aquellos afectados por políticas públicas y privadas, ya que estas se nutren, en última instancia, de la vida del ciudadano común.

Así, la diversidad como símbolo de la identidad local puede transformarse, según Castells (2005), en una identidad de resistencia o en una identidad de proyecto. Tal como señala el autor español, la identidad legitimadora, surgida de la modernidad y sus revoluciones industrial y de consumo, ha transferido su legitimidad del Estado a los agentes del consumismo voraz.

Desde grandes corporaciones y sus marcas, pasando por influenciadores, deportistas y artistas, hasta incluso delincuentes célebres y oportunistas de calle, estos actores se convierten en los nuevos protagonistas. Mediante la publicidad o prácticas grotescas difundidas en redes sociales, asumen el papel de símbolos contemporáneos de pertenencia cultural. Aquellos héroes patrios que solían adornar los billetes han perdido su estatus como íconos de identidad. Si bien esto puede considerarse un avance, resulta preocupante que los nuevos referentes sean figuras que promueven el consumo desenfrenado.

Identidad y resistencia en la era de la globalización

La identidad de resistencia ofrece la oportunidad de recobrar valores fundamentales como la sabiduría ancestral, depositada en la memoria de los ancianos y presente aún en el corazón de las comunidades. Asimismo, incluye las historias no oficiales, aquellas que relatan los procesos de hacer la vida en la marginalidad, integrándose con la naturaleza y dando lugar al buen vivir (Díaz-Muñoz, 2024). Este enfoque valora inconscientemente la dignidad como una línea de desarrollo, además de promover la organización para conquistar espacios políticos que garanticen la protección y promoción de sus derechos.

Castells (2005) señala que “durante los últimos quince años, han coexistido en el mundo el desarrollo del proceso de globalización y la reafirmación de distintas identidades culturales... esto implica una relación sistémica” (p. 11). Esta afirmación sugiere que, a pesar de las asimetrías derivadas del desarrollo desigual entre países ricos y pobres, ha emergido con fuerza la visibilidad de grupos étnicos previamente poco reconocidos. Estos grupos han demostrado una notable capacidad de resistencia, anclada en sus costumbres y en su participación dentro del ámbito político.

A partir de la Constitución de 1991 se abrieron espacios de participación para comunidades étnicas minoritarias históricamente marginadas, los cuales les permitieron ocupar espacios de decisión política. Como expresó en su momento Lot Usiel Villazón, líder de la comunidad kankuamo, “la principal ganancia es el espacio político que se nos da. Tenemos dos curules permanentes en el Senado” (Sánchez, 2011). Esta afirmación destaca cómo estas comunidades comenzaron a articularse en la vida política del país, ocupando importantes cargos públicos, especialmente en el último gobierno de izquierda. Sin embargo, esto no necesariamente representa un mejoramiento en las condiciones de vida de estas comunidades ni garantiza la preservación de sus culturas, territorios y patrimonios.

Para Castells (2005), la mayor visibilización y participación en distintos escenarios de la vida pública por parte de las comunidades minoritarias reafirma la conservación del acervo cultural, incluyendo la importancia del patrimonio arqueológico y la preservación del medio ambiente. Esta visión promueve un imaginario en el que dichas comunidades son guardianas o protectoras de estos patrimonios, integrándolos como parte de su identidad.

Sin embargo, esta perspectiva romántica se está resquebrajando a un ritmo acelerado, mostrando una doble cara de la moneda. Si bien aún existen pueblos originarios que defienden la conservación de sus territorios y, con ello, sus identidades, también hay comunidades que se han incorporado a las racionalidades capitalistas. Autores como Ventocilla et al. (1995) han documentado este fenómeno en distintas partes del continente, incluyendo Colombia.

El antropólogo estadounidense señalaba hace décadas, refiriéndose a la nación kuna de las selvas del Darién, que “los tabúes y actitudes de respeto a la naturaleza están siendo rápidamente reemplazados por la lógica mercantilista que todo lo convierte en un ‘producto’ y, por lo tanto, comerciable” (p. 109), observando que estos cambios son promovidos por los mismos indígenas. Según el autor, “el empuje viene de afuera de la sociedad indígena, pero son kunas quienes participan, por acción y por omisión, en el despilfarro de los recursos para obtener dinero” (p. 109).

La transformación de la relación con la naturaleza también altera la identidad de los pueblos originarios. Lo que antes era un eje moral de convivencia y valoración existencial hacia el entorno se convierte ahora en un factor que responde a necesidades económicas, dentro de un mercado que se beneficia de legislaciones supuestamente diseñadas para empoderarlos. No obstante, estas normativas los colocan, en muchos casos, en una posición subordinada y dependiente de agentes externos, como ONG y multinacionales, especialmente del sector minero, que inciden de manera significativa en sus territorios.

En contraste con lo anterior, y reforzando la tesis de Castells, el caso poco difundido de las comunidades multiétnicas del Timbó de Betania, Bogotá Cachivera y Murutinga, amenazadas por el otorgamiento de un título minero que permite la extracción durante casi treinta años de niobio, tantalio, vanadio, circonio y otros minerales raros, como el coltán, evidencia la resistencia de líderes empoderados (Fernández, 2023).

Estos líderes luchan por la defensa de sus derechos y la protección de sus territorios frente a la intervención de multinacionales mineras y grupos narcotraficantes. La resistencia de estos pueblos se enfoca en la preservación de sus selvas, ricas en flora y fauna, y en la protección de sus comunidades, debido a que dichas intervenciones traerían consigo “un aumento de la violencia en la zona, una pérdida acelerada de valores ancestrales, mayores tasas de suicidio —que ya son alarmantes y, en muchos casos, resultado del consumo excesivo de alcohol—, divisiones internas y, de manera inevitable, la desaparición de la población indígena”. (Fernández, 2023)

Estas transformaciones y resistencias no logran evitar, de cualquier forma, el deterioro de los derechos humanos de estos pueblos, colocándolos en un panorama pesimista para su preservación. En el informe del relator especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Francisco Calí Tzay, tras su visita en marzo de 2024, indicó que la “situación de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas de Colombia sigue siendo crítica” frente al último informe de 2009, dado que “no se ha saldado la deuda de reconocer su libre determinación, autonomía, acceso a tierras y recursos, participación política, ni el consentimiento informado”. (Calí Tzay, 2024, p. 3)

El relator precisó además la ineficacia del Estado para “proteger a los 71 Pueblos Indígenas declarados en riesgo inminente de exterminio físico y cultural... [y la] imperiosa necesidad de adoptar medidas adecuadas se destaca aún más al observar que 35 de estos pueblos cuentan con menos de 200 habitantes” (Calí Tzay, 2024, p. 5). En cuanto a las identidades emergentes basadas en la orientación de género, el relator señaló que los indígenas LGBTQ+ enfrentan una grave discriminación, manifestada tanto en su expulsión de las comunidades como en actos de violencia por parte de grupos ilegales.

La identidad como proyecto y resistencia permite comprender profundamente estas realidades desde el interior de las comunidades, propiciando un conocimiento relevante que, desde la comunicación con un enfoque en los estudios culturales, debe ofrecer estrategias efectivas para contribuir a la erradicación de asimetrías, desequilibrios e injusticias. Este enfoque no solo visibiliza las problemáticas, también fomenta acciones transformadoras que fortalecen la cohesión social, empoderan a los actores locales y abren caminos hacia una participación más equitativa y justa en sus contextos políticos, sociales y económicos. Al destacar la perspectiva desde el interior de las comunidades, se sugiere adoptar una mirada con enfoque microsociológico.

La identidad, del escenario macro al microsociológico

Estudiar las identidades y someterlas a discusión y análisis desde la comunicación y otras disciplinas sociales permite comprender los procesos colectivos a través de los cuales tanto las comunidades originarias como los grupos emergentes se posicionan, permanecen y buscan su lugar en un mundo en constante transformación. Estas dinámicas están mediadas por los vínculos surgidos en nuevas realidades sociales, ya sea de forma directa o mediante entornos digitales, dominados por las redes sociales.

Estudiar estos procesos implica analizar y debatir sobre los orígenes, epistemologías, pensamientos e historias de las identidades, así como sus formas de anclarse al mundo mediante luchas, movimientos y resistencias, donde la comunicación juega un papel fundamental al otorgar sentido a la vida. Los grupos emergentes revelan nuevas experiencias subjetivas, principalmente urbanas y digitales, que, a pesar de ello, continúan siendo objeto de discriminación, persecución y prejuicios, reflejando ignorancias aún por superar.

Tanto las identidades digitales, microidentidades, identidades de género, políticas, ecológicas o poscoloniales, que revalorizan raíces culturales indígenas y afrodescendientes, como los neocampesinos y los procesos de recampesinización, representan fenómenos dinámicos que no solo transforman el mundo, sino también las formas de vivir en él. Estos procesos resultan de la interacción entre factores científicos, culturales, históricos, políticos y tecnológicos.

Se asume entonces la identidad como proyecto, siguiendo a Castells, quien, al referirse a Norris, otorga prevalencia a las identidades locales, entendidas como rurales y también urbanas, pues allí está “la persistencia de la fuerza de estas identidades” (Castells, 2005). En el contexto local, es significativo recordar que muchos movimientos sociales y conflictos que marcaron nuestra historia tuvieron su origen en el campo.

La identidad-proyecto puede entenderse como un proceso de construccionismo social, es decir, dialógico, en el que se observa el lenguaje y su capacidad para construir significados. Este enfoque otorga centralidad a la autoidentificación, convocando y fomentando conversaciones sobre lo significativo para las personas. Este proceso implica una voluntad de poder que promueve una mayor conciencia y participación ciudadana, activando y potenciando subjetividades políticas con capacidad de movimiento, tanto en el pensamiento como en la acción, en un presente complejo, pero concienciado.

Las identidades de resistencia y de proyecto, tal como las propone Castells (2005), son esenciales en la actualidad, ya que revelan un sujeto consciente y capaz de movilizar tanto su pensamiento como su acción política. Estas formas de identidad conducen a la acción colectiva, impulsando movimientos sociales que han logrado crear espacios de participación en diversas esferas de la vida social, cultural, económica y política.

Esto ocurre a pesar de la inercia legitimadora del Estado, que aún no coloca estos fenómenos en el centro de su agenda ni los utiliza como motores de cambio. En este contexto, tanto la homogenización como la diversidad pueden encontrar un equilibrio fundamentado en el respeto a los derechos humanos y la equidad en las oportunidades. De esta manera, individuos y colectivos pueden alcanzar sus metas y aspiraciones sin sacrificar su dignidad humana.

Es importante destacar que la simetría no debe confundirse con equilibrio o equidad. Incluso en un contexto de desigualdad de oportunidades, puede haber puntos de equilibrio que perpetúen el sistema actual. La simetría, en cambio, promueve el reconocimiento mutuo, fomentando la capacidad de identificarse con el otro, aun en medio de las diferencias.

Castells plantea una base concreta: “la capacidad de la identidad de resistencia —y, en particular, de la identidad nacional— de convertirse en identidad proyecto que proponga algo con lo que todos los miembros de una sociedad puedan identificarse —no solo en el pasado, sino en el futuro— es lo único que puede salvar al mundo de vivir entre aparatos de poder y comunas fundamentalistas” (Castells, 2005). Esto enfatiza la necesidad de insistir en proyectos de nación que se soporten en el forjamiento de identidades a partir de la apropiación, la memoria y la protección de los patrimonios.

Es importante aclarar que estos proyectos de nación deben mantenerse al margen de lo que Castells denomina ideologías dominantes, cuyos discursos movilizan la bronca, el desprecio y la desigualdad estructurada. Un ejemplo de esto fue lo vivido durante el Paro Nacional de 2021. En uno de sus epicentros, Cali, un grupo de ciudadanos alineados con el Gobierno de turno y en contra de los argumentos y prácticas

de la protesta se autodenominó “gente de bien”, lo que, de manera performativa, les otorgaba determinados beneficios políticos y en la opinión pública, al asociar su posición con el adjetivo de “buen ciudadano” (Santamaría-Velasco y Rodríguez Ortiz, 2023). Este discurso implicaba que los otros, quienes protestaban y vandalizaban, eran los “malos”.

Así, identificarse con unos u otros resultó ser un punto de encuentros y desencuentros, tal como sucede con los símbolos, las ideas que representan y los valores que se tensionan.

Las identidades como punto de encuentro y desencuentros

Las identidades son el resultado de acciones sociales surgidas de la interacción, las cuales, desde la perspectiva sistémica de Winkin (1982), responden a marcos de relaciones sociales organizadas por necesidades individuales y colectivas. Entre estas necesidades se encuentra el deseo de pertenecer a ciertos grupos y ajustarse a estructuras de poder.

El modelo orquestal de Winkin permite comprender la dinámica natural que ocurre durante estos momentos de interacción, donde las diversas acciones comunicativas desarrolladas en esos contextos no solo configuran el espacio en el que se producen, sino también la cultura que emerge de ellas. Este proceso contribuye significativamente a la construcción de la identidad.

Desde la perspectiva de Parsons, retomada por Beltrán, “estos sistemas se caracterizan por tener propiedades que solo se manifiestan a un cierto nivel de complejidad en las relaciones entre las partes, y que no son identificables con ninguna parte determinada ni pueden derivarse de sus propiedades” (Beltrán Villalva, 2003, p. 80). Así, lo positivo o negativo de un encuentro dependerá de lo que resulte favorable o adverso de la interacción entre los actores involucrados.

Es esencial comprender que en estos encuentros se entrelazan distintos sistemas: natural, de acción y cultural. Lo adverso o favorable se convierte en una construcción simbólica, determinada por el contexto específico e influenciada por el acervo cultural que cada actor aporta. Esto, en última instancia, puede explicar la aparición de tensiones en dichas interacciones.

Parsons proporciona un marco para comprender el proceso de adaptación como un punto de inflexión, con sus implicaciones, consecuencias y esfuerzos asociados. A través

de este proceso, las tensiones se regulan, aunque no es posible prever con exactitud su costo ni la forma en que se manifestarán.

En términos identitarios, este proceso podría derivar en la subordinación y el detrimento de valores culturales, y llevar a la adopción de una identidad homogénea y al abandono de la propia autenticidad.

La diversidad, encuentro para coexistir

La diversidad de identidades eleva la exigencia de cohabitación y, por ende, su normación a través de principios ciudadanos que, en palabras de Morin (1999), implica la enseñanza y el aprendizaje de la ciudadanía planetaria. De esta manera, la interacción entre ciudadanos se convierte en la clave para coexistir. Según este sociólogo francés, la diversidad cultural, y con ella las identidades humanas y sociales, se manifiestan al expandir las fronteras geográficas impulsadas por las civilizaciones.

Si bien Morin no enfatiza en nuevas identidades, es evidente que estas emergen a partir de la interacción en espacios compartidos, los cuales se amplían en el mundo globalizado, acercando cada vez más a las personas. Al colocar la interacción como centro, se hace evidente el reto que esto representa para la comunicación. Compartir espacios no garantiza la existencia de comunicación, es necesario forjarla, al igual que la identidad misma.

Se comprende de Morin que la comunicación debe ser transformada para mejorar la interacción, y, como lo señala otro gran sociólogo francés, Alvin Touraine (2000), se debe aprender a vivir juntos, siendo unidad en la adversidad y diversidad en la unidad (p. 28). Hacer de cada espacio algo particular debe ser el resultado de una construcción simbólica que nutra y resignifique tanto el espacio como las identidades que allí se forman. Así, lo que otorgará esencia a cualquier espacio será aquello que conviva en él, más allá de su espectacularidad, ya que su arquitectura social debe estar definida por la diversidad.

El sujeto como centro

Con Taylor se identifica cómo la modernidad promovió las individualidades, pero a la vez las desdibujó, con lo cual produjo masas homogéneas que diluyen las identidades particulares. Volver al sujeto implica recuperar lo que lo afecta, lo mueve y lo constituye, algo fundamental para observar las conexiones entre lo íntimo y lo público, lo individual y lo social.

Reconocimiento del saber común y diálogo de saberes

El saber común, y en especial los saberes ancestrales de la América profunda y marginal, constituye un componente esencial del conocimiento que no puede ser ignorado, ya que alberga formas adaptativas desarrolladas por las identidades emergentes para resistir o proyectarse. Estos saberes, que preceden a las grandes colonizaciones que dieron origen al mundo moderno, fueron despreciados, perseguidos y relegados al oscurantismo por ser considerados peligrosos o pecaminosos.

Con la llegada del positivismo, estos fueron desacreditados por alejarse del método científico y carecer de sistematización. Aun así, no solo han perdurado, sino que se han revitalizado con el renacer de nuevas identidades; muchos de estos conocimientos han sido, de hecho, recobrados. Es notable cómo han mantenido su vigencia a pesar del predominio del conocimiento científico.

Por otro lado, las identidades de proyecto encuentran diversas formas de convocarse y organizarse, superando las barreras que las separan. Esto implica, en muchos casos, una transición de la subjetividad individual hacia un “nosotros” colectivo. Esta conciencia colectiva, aunque a menudo instrumentalizada por corporaciones para consolidar equipos, enfrenta el desafío de un mundo globalizado que fomenta la individualidad.

La tarea fundamental de las instituciones de educación superior es proyectar socialmente el conocimiento científico, convirtiendo el saber en una experiencia tangible y facilitando la recuperación y el reconocimiento del saber común como complemento del académico. Este proceso, promovido a través del diálogo de saberes en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), debe materializarse en la creación de maneras específicas y locales de formar comunidad.

Si bien la diversidad como unidad, la centralidad en el sujeto y el reconocimiento de saberes tensionan positivamente la emergencia de la identidad como proyecto, existen otros factores que generan tensiones negativas y cuestionan la viabilidad de dicho proyecto. Uno de estos factores es considerar la identidad como sospecha. Retomando a Castells, se observa que tanto el racionalismo liberal como el marxista rechazan el surgimiento de las identidades, promoviendo en su lugar la primacía de un nuevo ideal: el ciudadano del mundo o el *homo sovieticus*, dejando atrás cualquier otra diferenciación considerada artificial.

Castells concluye que “las identidades son discursos sospechosos, peligrosos o fundamentalistas” (Castells, 2005). Este enfoque oculta un aspecto problemático: algunas

personas creen en esta noción y optan por negar la diversidad, considerándola extraña o no alineada. Sin embargo, no todos los grupos de jóvenes son violentos, delincuentes o consumidores de sustancias psicoactivas; sus manifestaciones deben interpretarse como expresiones de sujetos expuestos que buscan su lugar en el mundo.

Identidad como sospecha: el peligro de la negación de la diversidad

Un enfoque relevante es analizar la identidad desde la sospecha. Como señala Castells, tanto el racionalismo liberal como el marxista han rechazado la emergencia de las identidades, promoviendo en su lugar la primacía de un nuevo ideal: el “ciudadano del mundo” o el *homo sovieticus*, superando cualquier distinción considerada artificial. De esta manera, Castells (2005) concluye que “las identidades son discursos sospechosos, peligrosos o fundamentalistas” (p. 12).

Este enfoque negativo conduce a algunos a negar la diversidad, percibiéndola como algo extraño o fuera de lugar. No obstante, es esencial reconocer que no todos los grupos de jóvenes son violentos, delincuentes o viciosos; más bien, son sujetos que buscan su lugar en el mundo y que, probablemente, desafíen los ideales de uniformidad identitaria.

La comunicación superada por la interpretación

La comunicación es transformación, pero está en riesgo de ser limitada por los prejuicios que recaen sobre las nuevas identidades. Enseñar comunicación implica también aprender a desarrollar un reconocimiento crítico y constructorista.

A pesar de su potencial, la comunicación no ha logrado cerrar las brechas ni comprender completamente las fronteras simbólicas e imaginarias entre identidades. Estos vacíos derivan en exclusiones y violencias, manifestadas en múltiples escenarios, como los deportivos, educativos y comunitarios, provocadas por expresiones que, en algunos casos, son inconscientes, pero se perciben como ofensivas.

Pérdida del valor simbólico de representaciones identitarias

Ya se ha observado con Chapin cómo la inmersión en las lógicas de mercado suplanta el valor y significado de las representaciones identitarias de muchas comunidades,

especialmente de las indígenas, que parecen ser las más afectadas. El autor presenta este testimonio de una indígena kuna:

Todo se compartía: cangrejos, pescados ... Si algún familiar pescaba bastante, se compartía. Nadie vendía nada y las cosas se daban por dar. Pero ahora todo es dinero. Tengo que comprar pescado y cangrejos. Lo mismo ocurre con la carne de venado, de saíno; los cazadores ya no comparten como antes, sino que venden (Ventocilla et al., 1995).

La idea de acumulación está degradando ecosistemas completos a cambio de unas pocas monedas, que, en muchos casos, son suficientes para financiar consumos de alcohol y otras sustancias. De este modo, la pérdida del valor simbólico de prácticas sociales y culturales no solo deteriora, sino que transforma por completo la identidad, en un proceso de crítica transculturación.

Sospechas y rechazos: la dinámica de la exclusión social

Retomando la lógica de dominación propuesta por Maffesoli, según explica Arteaga Botello, los mecanismos de control social se manifiestan en la contemporaneidad. Maffesoli, a través de Arteaga, sostiene que la dominación se estructura mediante procedimientos diseñados para administrar y proteger a “el otro”, con el objetivo de preservar el progreso económico y garantizar la eficacia del sistema en sus dimensiones cultural, económica y política (Arteaga Botello, 2007).

Esta lógica de exclusión se refleja en fenómenos como la aparición de grupos extremistas, que reaccionan violentamente ante la presencia de forasteros en sus territorios, y en la represión de aquellos miembros de la comunidad que no se alinean con el discurso dominante. Este panorama invita a un análisis crítico de las identidades emergentes y de su capacidad de resistencia en un mundo que tiende a homogeneizar y desestimar la diversidad cultural.

Ante la emergencia de nuevas identidades que transitan entre lo local y lo global, se presentan diversos desafíos significativos. En primer lugar, se requiere un reconocimiento crítico que valore la diversidad en todas sus dimensiones. Igualmente, es necesario proyectar una solidaridad orgánica que fomente la cohesión entre diferentes grupos.

Reconstruir las nociones de poder, dominación y autoridad resulta fundamental, cuestionando las estructuras tradicionales que perpetúan desigualdades. De igual

manera, es crucial desnaturalizar el rechazo sistémico, ligado a la desconfianza hacia lo diferente. En este contexto, se propone una transición de la mentalidad de turista a la de ciudadano del mundo, donde cada lugar sea percibido como un hogar.

Además, se debe promover la apertura de espacios de expresividad, permitiendo que las identidades se manifiesten sin restricciones. Superar los problemas de traducción es otro reto, evitando la reducción de la diversidad a un único lenguaje que no capture la complejidad de las realidades.

Por último, la acción del investigador desempeña un rol crucial en la comprensión y articulación de estas dinámicas, contribuyendo a un diálogo más inclusivo y enriquecedor.

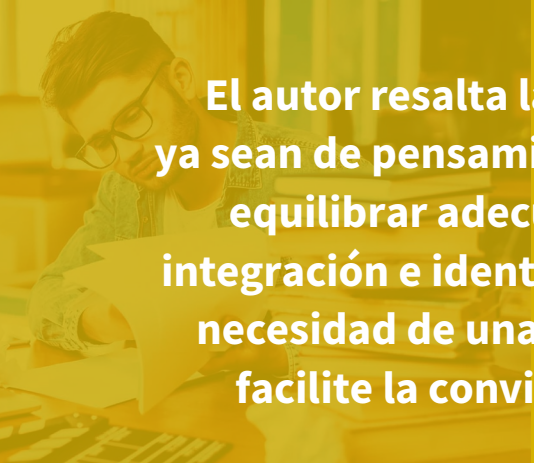
Unidad en el entendimiento

La relación entre diversidad identitaria y cohesión social es un tema de gran relevancia para las ciencias sociales, con un papel significativo de la comunicación, ya que plantea reconocer la diversidad no solo como un desafío para la unidad, sino como un catalizador que puede fortalecerla. La diversidad nos define como particulares más allá del relativismo cultural.

Para lograrlo se requiere interacción, inclusión y un reconocimiento crítico, entendido como un camino para superar tensiones derivadas de prácticas que, aunque culturales, pueden discriminar, dañar o subalternar a integrantes de una comunidad. La comunicación, apoyada por otras disciplinas, puede ser una agente de transformación que otorga sentido a la convivencia dentro de un marco normativo que proteja y respete profundamente la dignidad de todos los integrantes de un contexto multicultural.

La creación de un espacio común, donde la unidad y la diversidad puedan coexistir armoniosamente, es el objetivo que los estudios culturales buscan alcanzar. Alain Touraine complementa esta perspectiva en sus reflexiones sobre la posibilidad de vivir juntos en la aldea global, al afirmar que “la adhesión a valores comunes, la evaluación de conductas y la conciliación de intereses opuestos son fundamentales para la vida social en contextos modernos” (Touraine, 2000).

Aunque Touraine resalta la importancia de la norma en la transición de sociedades primitivas a modernas, también advierte sobre la necesidad de cuestionar los valores y conductas que sostienen dicha cohesión, alertando del riesgo de que esta se base exclusivamente en razonamientos económicos



El autor resalta la incapacidad de las sociedades, ya sean de pensamiento liberal o comunitario, para equilibrar adecuadamente unidad y diversidad, integración e identidad. Esto pone de manifiesto la necesidad de una comunicación intercultural que facilite la convivencia con nuestras diferencias.

Touraine argumenta que una sociedad puede fomentar esta comunicación siempre que reconozca y proteja el esfuerzo de cada individuo por constituirse como sujeto autónomo. En este contexto, la solidaridad emerge como un medio clave para formar individuos capaces de actuar en función de sus propios proyectos, mientras contribuyen al logro de objetivos colectivos.

Este enfoque de reconocimiento mutuo resulta fundamental para la cohesión social. La idea de que el esfuerzo del otro es tan válido como el propio promueve una comprensión más profunda entre individuos, sin exigir uniformidad en las identidades, sino permitiendo la coexistencia de experiencias compatibles.

Touraine denomina este fenómeno el “parentesco de nuestro esfuerzo”, que puede interpretarse como empatía. Este reconocimiento entre sujetos establece una base sólida para construir cohesión social.

La interacción, que tiene lugar en un espacio concreto y en el momento presente, pone de manifiesto las construcciones simbólicas heredadas del pasado y las que se desarrollan en el presente. Este “espacio íntimo” es el lugar donde lo externo se asimila y se convierte en algo propio, sin que ello implique la desaparición de las identidades, que a menudo se perciben como opuestas. En lugar de eliminar estas diferencias, el proceso las incluye y las trasciende, mostrando que las diferencias pueden ser factores tanto de división como de unificación.

Con lo anterior, la cohesión social se presenta como un campo de tensiones para el reconocimiento intersubjetivo. La apropiación simbólica, donde lo que pertenece al otro adquiere un nuevo valor por lo que representa para ambas partes, potencia la comprensión y la conciencia de quienes participan en este proceso. No obstante, este fenómeno no está exento de dificultades, ya que su gestión puede derivar tanto en una ruptura de la cohesión como en su fortalecimiento.

Finalmente, volviendo al origen, en la Colombia profunda —marcada por las heridas del conflicto armado— se vislumbra un camino posible para transitar sus dolores y resentimientos: repensarse como una identidad consciente, dialogada, comunicada y transversalizada culturalmente.

La apropiación y protección del patrimonio, tanto arqueológico como natural, sigue siendo una tarea pendiente y necesaria, ya que constituye la base de un arraigo sólido y un tejido social robusto que sostiene la cohesión social. Este patrimonio se presenta como una herramienta poderosa para construir comunidades más fuertes, capaces de sostenerse a sí mismas y de dialogar con el mundo globalizado.

Esta cohesión se define como la capacidad de las comunidades locales para reconocer los riesgos que las amenazan, incluidos los nuevos conflictos, y enfrentarlos aferrándose a aquello que les otorga nuevas identidades y sentidos renovados de pertenencia.

Ese tejido social solo puede construirse a través del diálogo y el reconocimiento intersubjetivo y crítico, permitiendo que el patrimonio sea celebrado no solo como un recurso cultural, sino también como un motor de desarrollo y dignificación, tanto del ser humano como del medio ambiente.

Lo anterior es posible mediante una comunicación transformadora, que asuma el cambio como una constante para la mejora continua, apoyada en principios de conservación y protección de aquello que hace únicas a estas comunidades.

Referencias

- Angarita Buitrago, A. A., Grismaldo Moreno, A. M. y Míguez Monroy, H. (2022). *Conflicto armado en Tibacuy: Narrativas, procesos y perspectivas*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. <https://doi.org/10.22490/9789586518475>
- Arteaga Botello, N. (2007). Lógica de dominación y potencia social en Michel Mafessoli. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 81-101. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttextpid=S1405-14352007000200005
- Beltrán Villalva, M. (2003). Funcionalismo, estructuralismo, teoría de sistemas. En S. Giner (Coord.), *Teoría sociológica moderna* (pp. 75-94).
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. University of California Press

- Calí Tzay, F. (2024). *Declaración final del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, Francisco Calí Tzay, al concluir su visita oficial a Colombia*. Naciones Unidas, Alto Comisionado para los Derechos Humanos. <https://bit.ly/4jBBRq8>
- Castells, M. (2005). Globalización e identidad. *Cuadernos del Mediterráneo*, 5, 11-20.
- Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). *Boletín censo general: Perfil Tibacuy*. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/cundinamarca/tibacuy.pdf>
- Díaz-Muñoz, J. G. (2023). Reflexiones sobre el buen vivir desde tres miradas epistémicas: Revisión de la literatura, diálogo de saberes e investigación interdisciplinar. *DYCS Victoria*, 6(1), 28-44. <https://doi.org/10.29059/rdycsv.v6i1.183>
- Durkheim, E. (1994). *The Division of Labour in Society*. Macmillan.
- Fernández, M. (2023, diciembre 13). Batalla contra la minería en el corazón de la Amazonía colombiana. *El Salto Diario*. <https://www.elsaltodiario.com/mapas/batalla-mineria-corazon-amazonia-colombiana-vaupes>
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Prentice-Hall.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y., Doubleday
- Gutiérrez, J. P. (2015, marzo 25). *Niños y niñas indígenas no mueren de hambre sino de abandono* (C. Radio, Entrevistador).
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. University of Chicago Press.
- Míguez-Monroy, H. (2013). *Estudio de la dignidad y su relación con el desarrollo humano*. VI Congreso Universidad y Cooperación al Desarrollo.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Ópera*, 7(7), 69-84.
- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Morin, E. (1999). *Los 7 saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco.
- Morin, E. (2002). La noción de sujeto. En D. F. Schnitman (Ed.), *Nuevos paradigmas, culturas y subjetividades* (pp. 67-85). Paidós.

- Observatorio de Memoria y Conflicto. (2024). *Bases de datos septiembre 2024. Observatorio de memoria y conflicto*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2011). *Nuestro trabajo: El PNUD en Colombia. El PNUD y las comunidades indígenas de Colombia*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. <https://www.undp.org/es>
- Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. McGraw Hill.
- Rodríguez Ortiz, A. M., y Santamaría-Velasco, F. (2023). Expresivos de odio institucionalizados en el discurso político colombiano. Un análisis de ‘guerrillero’, ‘castrochavista’, ‘vándalo’ y ‘gente de bien’. *Signo y Pensamiento*, 42. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp42.eoid>
- Sánchez, J. A. (2011, junio 14). Lo que han ganado los indígenas con la Constitución de 1991. *El Tiempo*.
- Tapia Uribe, M. (1997). El espacio íntimo en la construcción intersubjetiva. En H. Zeman (Ed.), *Subjetividad: Umbrales del pensamiento social* (p. 174). Anthropos.
- Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (2000). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica.
- Unidad para las Víctimas. (2022). *Las cifras que presenta el Informe Global sobre Desplazamiento 2022*. Unidad para las Víctimas. <https://www.unidadvictimas.gov.co/las-cifras-que-presenta-el-informe-global-sobre-desplazamiento/>
- Universidad Externado de Colombia. (2024, mayo 7). *Estudios del patrimonio cultural. El Externado se pronuncia ante los daños causados al ‘Varón del Sol’ en el municipio de Soacha*. <https://bit.ly/3PXSdSW>
- Ventocilla, J., Nuñez, V., Herrera, F., Herrera, H., y Chapin, M. (1995). Las indígenas kunas y la conservación ambiental. *Mesoamérica*, 16(29), 95-154.
- Winkin, Y. (1982). *La nueva comunicación*. Kairós.



Capítulo 2

La música, el camino y la mesa: diálogos interculturales entre sabores y saberes

Diana Marcela Viera Castrillón

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Resumen

Este ensayo aborda la relación entre la identidad, la cultura, la alimentación y la comunicación, tomando como ejemplo la gastronomía vallecaucana. La reciente designación del pandebono como el mejor pan del mundo por Taste Atlas se usa como punto de partida para analizar cómo los hábitos alimenticios, basados en costumbres y tradiciones, se convierten en indicadores de identidad y diferenciación cultural. A través del estudio de conceptos como cultura e identidad, se examina cómo la comida funciona como un lenguaje que cruza fronteras, facilitando el intercambio intercultural y planteando preguntas sobre la influencia de la gastronomía en la percepción de “nosotros” y “los otros”. Se analizan las dinámicas en las fronteras gastronómicas, donde se combinan tradiciones culinarias locales y extranjeras, creando nuevas identidades. Ante la falta de investigaciones locales, este ensayo ofrece una oportunidad para ampliar el conocimiento desde la perspectiva de la comunicación y los estudios culturales.

Palabras clave: comunicación, interculturalidad, frontera gastronómica, identidad, intercambios culturales

Abstract

This essay explores the deep connection between identity, culture, food, and communication, using the emblematic cuisine of Valle del Cauca as an example. The recent designation of pandebono as the best bread in the world by Taste Atlas serves as a starting point to reflect on how eating habits, rooted in customs and traditions, become markers of identity and cultural differentiation. Through the analysis of concepts such as culture and identity, this study examines how food acts as a language that transcends borders, facilitating intercultural exchange and raising questions about the influence of gastronomy on the perception of “us” and “others.” It explores the dynamics of gastronomic borders, where local and foreign culinary traditions blend, generating new identities. Given the scarcity of local research, this essay provides an opportunity to expand knowledge from the perspective of communication and cultural studies.

Keywords: Communication, interculturality, gastronomic borders, identity, and cultural exchanges

Todo amante de la salsa sabe que “si por la quinta vas pasando, es mi Cali bella que vas atravesando” y que “no hay cañaduzal que se esté quieto” y quiere que lo piquen pa’ que se vuelva aguardiente”. En 1994, el Grupo Niche estrenó *Cali Ají*, canción que rápidamente logró convertirse en un himno lleno de sabor, cautivando a propios y extraños.

Hoy, 30 años después, esta melodía sigue levantando de la silla al más “tronco” de todos: no hay quien se resista a “tirar paso” con esta canción. De la misma manera, es difícil que alguien se niegue a un buen pandebono caliente con café o con tinto, como dirían los bogotanos.

Es prácticamente imposible decirle no al rey de los panes, según Taste Atlas, la enciclopedia de sabores, platos típicos, recetas tradicionales y reseñas gastronómicas. En mayo de 2024, esta reconocida guía culinaria calificó al pandebono como el mejor pan del mundo, otorgándole un puntaje de 4,6 sobre 5,0. Este amasijo colombiano superó al *pão de queijo* brasileño y a la marraqueta chilena y boliviana, destacándose como una joya de la panadería mundial.

El pandebono tradicional, la rosca, la de huequito en el medio y sin dulce, es un símbolo emblemático de Cali y del Valle del Cauca. Este amasijo es infaltable en los desayunos, loncheras, refrigerios y meriendas. En realidad, cualquier momento del día es perfecto para disfrutarlo, lo añoran quienes están lejos de Colombia y lo saborean con entusiasmo locales, visitantes, turistas nacionales y extranjeros.

La alimentación, como componente fundamental de la cultura, representa un rasgo identitario lleno de símbolos y significados que trasciende tanto las fronteras físicas como las sociales, consolidándose como un puente que une tradiciones y comunidades.

En torno a la comida emergen conceptos como la interculturalidad, las costumbres, los intercambios y el territorio. Hablar de gastronomía implica invitar a la mesa aspectos esenciales, como la identidad, la cultura y la comunicación que, a su vez, plantean interrogantes fundamentales: ¿lo que se come define a las personas?, ¿es igual comer un sancocho en Cali que en Buenos Aires?, ¿se conoce en Buenos Aires un sancocho?, ¿cómo se adapta la gastronomía de otras culturas?, ¿de qué manera cambia la gastronomía local a quienes la visitan? Estas cuestiones son centrales para comprender las conexiones entre comida, cultura y territorio, destacan cómo la alimentación influye en las dinámicas interculturales.

Los hábitos alimenticios se forman a partir de las costumbres, influenciados de manera evidente por la cultura.

Según Giménez (2005):

La cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en ‘formas simbólicas’, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. (p. 5).

La cultura está indisolublemente ligada a la identidad. El mismo Giménez, afirma:

La identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores (p. 1).

En otras palabras, la cultura puede compararse con el comedor de una casa, mientras que la identidad serían los platos y cubiertos disponibles en ella. Cada miembro de la familia pasa a comer y, aunque todos tienen los mismos alimentos e implementos frente a ellos, cada uno los consume de manera diferente, adaptándose a sus propias necesidades y gustos. De este modo, la cultura representa la mesa servida y la identidad define las particularidades y diferencias frente a otros al sentarse a comer en esa mesa.

La alimentación se presenta como un rasgo cultural e identitario y, por consiguiente, diferenciador, que permite distinguir a un “nosotros” de los “otros”. Por ejemplo, “nosotros” en el Valle del Cauca comemos empanadas con champús, mientras que “otros” posiblemente no saben dónde conseguir o cómo preparar estos alimentos.



Aspectos como la manera de comer, lo que se come, dónde se come y cómo se percibe la comida están íntimamente relacionados con la identidad cultural (Nunes dos Santos, 2007).

La tradición alimentaria está profundamente vinculada al patrimonio cultural, pues forma “parte de un sistema repleto de símbolos, significados y clasificaciones, de modo que ningún alimento está libre de las asociaciones culturales que la sociedad le atribuye” (Braga, 2004, p. 38).

En este sentido, los alimentos se convierten en elementos de intercambio que, en el marco de esta reflexión, se ubican dentro de la comunicación gastronómica. Estos intercambios se promueven en las fronteras culturales, y suponen fusiones culinarias que pueden dar lugar a nuevas identidades para los territorios a través de la comida.

La experiencia gastronómica tiene el poder de transformar tanto al visitante como al local. En este proceso, la comunicación intercultural puede actuar como un puente que facilita el contacto con el territorio, las identidades y la cultura, o como una barrera que lo bloquea.

Según Hernández Cordero y Vásquez-Medina (2023):

Más allá de las delimitaciones espacio-territoriales que sus lindes indican, en relación con la alimentación, las fronteras ayudan a visualizar de manera más clara las fluctuaciones culturales y la relación que guardan los grupos humanos con sus alimentos y sus maneras de alimentarse (p.3).

Sabores, saberes y colores

¿Recuerdan la canción mencionada al inicio? “Si por la quinta vas pasando...” (Grupo Niche, 1994). Es precisamente en la emblemática Calle Quinta de Cali donde se encuentra el barrio San Antonio, un espacio que aporta todos los ingredientes para una auténtica receta intercultural.

En 2023, Cali registró un total de 2,6 millones de turistas tanto nacionales como extranjeros, lo cual marca un incremento del 20% en comparación con 2022. San Antonio, reconocido como patrimonio cultural y arquitectónico de la ciudad desde 1985, recibe diariamente a estos visitantes junto con locales que buscan disfrutar de un paseo, un “borondo”, recorrer las empinadas calles de este histórico sector.

El lugar está lleno de cafés y restaurantes que ofrecen una amplia variedad de opciones para todos los presupuestos y paladares, y que mezclan lo típico con lo foráneo. Además, San Antonio cuenta con teatros, centros culturales y grandes casas, muchas de las cuales han sido convertidas en hostales que se destacan por su arquitectura ecléctica, republicana y *art déco*.

En San Antonio se encuentran antiguas casonas transformadas en acogedores restaurantes que ofrecen una amplia variedad de opciones gastronómicas. Según los registros actuales de la plataforma turística TripAdvisor, este barrio cuenta con más de 900 restaurantes, una cifra que lo consolida como un referente culinario de Cali.

El impacto económico de esta concentración de locales es notable para la ciudad. Por un lado, estimula la generación de empleos directos e indirectos en sectores como la gastronomía, el turismo y la cultura. Por otro, al ser un atractivo turístico, promueve el flujo de visitantes que dinamizan el comercio local. Además, este movimiento económico contribuye a fortalecer la identidad cultural de Cali, al exhibir sus tradiciones mediante la cocina y el arte, lo cual consolida su reputación como un destino turístico vibrante y diverso.

Un breve repaso de la fusión que caracteriza a la cocina vallecaucana revela su rica herencia cultural. La influencia española y africana introducida durante la época de la conquista y la esclavitud aportó ingredientes como la caña de azúcar, las arvejas, las lentejas, el arroz y el trigo, así como diversos animales, como vacas y cerdos, además de frutas cítricas y el café, originario de Etiopía, entre otros.

Por otro lado, la cultura gastronómica indígena dejó un legado invaluable: alimentos como el cacao, el maíz y la yuca, provenientes de la región conocida como el Cauca Grande. De este modo, la cocina vallecaucana se presenta como una amplia mesa servida por tres poderosas tradiciones culinarias: la indígena, la española y la africana.

Cali y, en especial San Antonio, no escapan a la influencia de estas tres grandes tradiciones culinarias ni a las que con el paso de los años siguen llegando o surgiendo, cruzando fronteras geográficas y gastronómicas. En este barrio se encuentran restaurantes de cocina mediterránea, francesa, italiana, argentina y peruana.

Para la nueva generación de comensales, especialmente aquellos con hábitos *fitness*, se ofrecen opciones como alimentación sostenible, innovación en productos y sabores, y el *casual food*, una versión de “comida rápida saludable”. Por supuesto, esto convive con la típica fritanga caleña, que, a pesar de las preferencias más saludables, suele conquistar incluso a los más comprometidos con las opciones “*fit*”, seduciéndolos con las delicias más “*fat*” que ofrece San Antonio.

Los hábitos alimenticios se configuran como un espacio donde tradición e innovación tienen el mismo peso, entrelazando presente y pasado para satisfacer necesidades del momento, ofrecer alegría inmediata y adaptarse a las circunstancias (Certeau, 1996). El barrio también es un epicentro para los *foodies*, apasionados por la buena comida, quienes documentan y comparten sus experiencias gastronómicas en redes sociales, haciendo de San Antonio un punto de encuentro y difusión culinaria.

Esther Sánchez Botero, reconocida antropóloga colombiana e investigadora en temas de alimentación y cocina, afirma:

Han aumentado los restaurantes que exaltan el contexto cultural, otorgando al comensal la posibilidad de obtener productos o menús por fuera del lugar de origen, bajo normas de calidad y estandarización óptima. Esos lugares son muy visitados y son altamente rentables porque representan manifestaciones específicas de identidad (2012, p. 27)

San Antonio ejemplifica esta dinámica de interculturalidad de la gastronomía, a través de la cual muestra cómo las identidades se transforman al adoptar costumbres alimentarias ajenas y al compartir las propias con los visitantes.

Se dice que “somos lo que comemos”, lo que lleva a preguntarse: ¿los visitantes de San Antonio incorporan esa mezcla de sabores y cocinas que mencionamos anteriormente? Es probable. A medida que se experimenta con más alimentos no solo hay una transformación física, sino también cultural, asimilando un poco de los “otros”.

El camino y la mesa

Una anécdota que ilustra la riqueza cultural de los rituales gastronómicos se sitúa en San Telmo, Buenos Aires, en abril de 2016. Este barrio bohemio, lleno de color, sabor y cultura, es el escenario ideal para descubrir tradiciones como la ronda del mate.

El ritual comienza con la distribución del mate hacia la derecha. Una regla clave es no decir “gracias” al recibirlo, ya que en ese contexto significa que no se desea seguir participando. Esto puede sorprender a quienes provienen de culturas donde “gracias” es una expresión habitual de cortesía, como sucede en Colombia, lo que podría llevar a ser omitido en la ronda.

El cebador, figura clave del ritual, la ronda: agrega agua caliente a la yerba según sea necesario y tiene el único derecho de mover la bombilla, el utensilio por donde se toma la infusión. Si nuevas personas se suman a la ronda, deben ubicarse a la izquierda del cebador, respetando la estructura tradicional del ritual.

En este contexto, cabe mencionar que, estando ahora en Colombia, la yerba mate, el mate y la bombilla no faltan en casa. Aunque aún no se ha encontrado compañía permanente para una ronda de mate, la práctica se mantiene viva, con la figura de cebadora asumida de manera individual. Es destacable que en Cali existen supermercados donde es posible adquirir yerba mate, lo que facilita así la continuidad de esta tradición.

En algunos momentos, el consumo de mate supera incluso al del café, lo que refuerza la idea de que somos lo que comemos. Esto no implica convertirse literalmente en un mate, sino reconocer cómo el intercambio cultural permite crear espacios dentro de la identidad, las raíces y la cultura, adaptándose y transformándose. Esta costumbre del Cono Sur no solo modificó desayunos y meriendas, también impactó hábitos alimenticios y contribuyó a la evolución de la identidad cultural.

Tras compartir un poco de mi experiencia intercultural, los invito a reflexionar sobre las costumbres gastronómicas que cada uno tiene, su origen, los motivos por los cuales se adoptaron y el momento en que estas prácticas llegaron a formar parte de su vida. Aunque no llevé a cabo este ejercicio con tanta profundidad como hubiera querido, sí lo hice con la suficiente curiosidad para escribir estas líneas.

Este documento funciona como un abrebotas, un aperitivo a un plato fuerte cargado de intercambios entre actores de diferentes lugares, quienes, al encontrarse en el camino, comparten la mesa con distintos saberes y experiencias en sabores. Son sujetos que pasan por la Quinta y recorren San Antonio, disfrutando de la mágica brisa caleña mientras exploran y celebran la diversidad culinaria que este barrio ofrece.

Al llegar al final de este texto, siento que aún hay una historia más: mi historia en San Antonio. La verdad es que tengo muchas, y no me resulta fácil elegir una, pero ya que les hablé de mi paso por San Telmo, ahora voy a contarles algo de mi caminar por uno de mis lugares favoritos de Cali.

Lo que más gusta de San Antonio, además de la comida, por supuesto, es que no importa cuántas veces se visite, siempre se encuentra algo nuevo. Este lugar me mantiene como una turista en mi propia ciudad, llenando mi visión de color y mis papilas gustativas de nuevos sabores. Y si tuviera que resumirlo en una frase, diría que “barriga llena, corazón contento”, porque cada vez que voy a San Antonio mi corazón se alegra.

Elin, una joven sueca, estuvo de visita en Cali en noviembre de 2022. Nos conocimos en un encuentro de voluntarios de diversas ONG nacionales e internacionales. Durante el día, participábamos en talleres y actividades de enseñanza, pero al caer la tarde, todos nos preparábamos para disfrutar del turismo gastronómico. Como era de esperarse, los caleños del grupo coincidimos en ir a un mismo lugar: San Antonio.

Sin pensarlo mucho, llegamos a la colina, el punto más alto del barrio, que ofrece una vista panorámica de la ciudad. Elin estaba feliz, tomando fotos y videos mientras disfrutaba del paisaje. Al comenzar a decidir qué comer, escuché a lo lejos un acento peculiar que decía: “Yo quiero probar empanada y lulada.” Era Elin, la nórdica, que a menos de 24 horas de estar en Cali ya estaba pidiendo uno de los platos más representativos del Valle del Cauca.

Me acerqué a ella y le pregunté dónde había escuchado sobre ese platillo. Con una sonrisa, me respondió: “Busqué en internet antes de viajar comida típica de esta región y esa me gustó, se ve bien.

Todo entra por los ojos, y el internet claramente facilita este proceso. Es asombroso, y para mí incluso algo maravilloso ver esos intercambios culturales y evidenciar las transformaciones identitarias que llegan a través de la comunicación gastronómica. Para no dejar la historia de Elin y los demás visitantes en suspenso, finalmente probaron lo que les apetecía, les gustó la comida y disfrutaron de San Antonio.

Según Finkelstein (2005), el alimento se ha transformado en un entretenimiento de múltiples facetas, amoldándose en gran parte a los cambios culturales. Así pasó a formar parte del interés de los visitantes y turistas, quienes buscan en la gastronomía local una manera de entender parte de su formación cultural. De esta forma, esta gastronomía local se convierte en un elemento identificador de la cultura delimitando tiempo, espacio, forma y hábitos alimenticios.

En 2010, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) reconoció formalmente la gastronomía como parte del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, y destacó su papel en la transmisión de conocimientos y prácticas de generación en generación. La cocina y las técnicas gastronómicas

locales se consideran expresiones culturales que encapsulan la historia, la geografía y las tradiciones de una comunidad, promoviendo el respeto por la diversidad cultural y mostrando la estrecha relación entre alimentación, cultura, identidad y territorio.

Finalmente, surgen las siguientes preguntas: ¿deben las costumbres, lo tradicional y lo típico adaptarse a los contextos actuales y globalizados?, ¿o deben resistir y luchar por mantenerse inalterables frente a otras culturas? La realidad, como se ha visto e incluso experimentado, es que el mundo está en intercambios, experiencias culinarias, diálogos, reconocimientos y pronunciamientos que otorgan permanencia en la sociedad, donde se juegan fenómenos de transculturación y asimilación que tienden a fortalecer, limitar o transformar la identidad local. Para finalizar, vale la pena formularse la siguiente pregunta: ¿Cómo nos cambia este panorama?

Referencias

- Braga, V. (2004) “Cultura alimentar: contribuições da antropologia da alimentação”. *Saúde em Revista*, 6(13). 37-44. <https://bit.ly/3QNHR8q>
- Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Finkelstein, J. (2005). Cozinha chique: O impacto da moda na alimentação. En D. Sloan (Org.), *Gastronomia, restaurantes e comportamento do consumidor* (pp. 45-67). Manole.
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria: Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte*, 21(41), 7-32. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttextpid=S0187-73722009000100001&lng=es.
- Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. [Conferencia] En *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*. Guadalajara, Jalisco. https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70
- Grupo Niche. (1994). Cali Ají [canción]. En *Lo Mejor*. Sony Tropical.
- Hernández Cordero, A., y Vázquez-Medina, J. A. (2023). La frontera gastronómica de Cholula, Puebla: Entre la gentrificación y la turistificación. *Disparidades. Revista de Antropología*, 78(2), e017. <https://doi.org/10.3989/dra.2023.017>

Hernández, E. (2021, 12 de diciembre). Gastronomía y cultura en San Antonio, un imperdible del turismo caleño. *Alcaldía de Santiago de Cali*. <https://www.cali.gov.co/turismo/publicaciones/166130/gastronomia-y-cultura-en-san-antonio-un-imperdible-del-turismo-caleno/>

Nunes dos Santos, C. (2007). Somos lo que comemos: Identidad cultural y hábitos alimenticios. *Estudios y perspectivas en turismo*, 16(2), 234-242.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2024, noviembre 17). *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?* Unesco. <http://www.unesco.org/culture/ich/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>

Suárez, D. (2024, julio 10). “El turismo en Cali está en un gran momento”: secretaria Mabel Lara. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/turismo/el-turismo-en-cali-esta-en-un-gran-momento-secretaria-mabel-lara/>

Taste Atlas. (2024, septiembre 7). Best foods by category. *Taste Atlas*. <https://www.tasteatlas.com/pan-de-bono>

TripAdvisor. (2024, septiembre 2). San Antonio, Cali. *TripAdvisor*. <https://www.tasteatlas.com/pan-de-bono>





Capítulo 3

El giro visual de los estudios culturales: identidad, arte y mujer en Colombia

Vanessa Estefany Uribe Sánchez

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Resumen

Los estudios culturales analizan la cultura como un factor clave en las dinámicas de poder, explorando conceptos como hegemonía e identidad. Su enfoque transdisciplinario desafía las categorías impuestas por el pensamiento occidental y reconoce el arte como un espacio de resistencia. Tradicionalmente, la historia del arte ha favorecido un enfoque formalista, ignorando las dinámicas de resistencia cultural expresadas en la producción visual. En Colombia, el arte ha sido un medio para enfrentar la violencia y la exclusión, especialmente para las mujeres artistas, quienes han desafiado estructuras hegemónicas y redefinido la identidad nacional. A través del análisis de sus trayectorias, se evidencia que la identidad del artista no es fija, sino que se negocia constantemente con su contexto, reforzando el arte como una herramienta de transformación social.

Palabras clave: hegemonía, identidad, subjetividad, arte femenino, producción visual.

Abstract

Cultural studies analyze culture as a key factor in power dynamics, exploring concepts such as hegemony and identity. Their transdisciplinary approach challenges categories imposed by Western thought and recognizes art as a space of resistance. Historically, art history has favored a formalist approach, overlooking the cultural resistance dynamics expressed in visual production. In Colombia, art has served as a means to confront

violence and exclusion, especially for women artists, who have challenged hegemonic structures and redefined national identity. Through the analysis of their trajectories, it becomes evident that the artist's identity is not fixed but is constantly negotiated with their context, reinforcing art as a tool for social transformation.

Keywords: Hegemony, Identity, Subjectivity, Women's art, Visual production

Los estudios culturales constituyen una práctica intelectual que ha enfocado sus esfuerzos en la comprensión de lo cultural como cuestión central de las relaciones de poder, en las que categorías como *hegemonía* y *articulación* han sido ampliamente discutidas en torno a las prácticas de producción de subjetividades. El carácter transdisciplinar de este campo de estudio ofrece a los investigadores inquietos la oportunidad de profundizar en la construcción de los procesos de identificación, así como en los límites simbólicos que configuran la realidad social.

Sin recurrir en los determinismos establecidos o en las violencias epistémicas que fueron sustancia de la práctica y la teoría desde la cual los pensadores modernos conceptualizaron la cultura, el arte o la historia, los estudios culturales no pretenden el desmantelamiento de las explicaciones dadas por las escuelas y disciplinas clásicas. Más bien se orientan hacia la transformación de la realidad; basándose en el hecho de que el pensamiento occidental fue idealizado y presentado a todos los países y culturas del mundo por los antropólogos, economistas y sociólogos, como un cuerpo de realizaciones válidas para todo el conjunto de sociedades, aunque estas fueran diferentes en sus derroteros y confrontaciones internas.

Por consiguiente, conocer la realidad para transformarla significa, en principio, que quien apueste por la investigación en estudios culturales deberá cuestionar las categorías, lenguajes y discursos que han configurado el presente tal como lo conocemos. Esto conlleva reconocer que la realidad pudo siempre haber tomado otra forma y, por lo tanto, siempre puede ser transformada (Hall, 2013).

Se debe preguntar si las pretensiones antidisciplinarias de los estudios culturales, además de develar las tensiones simbólicas y materiales existentes entre distintos grupos humanos, también están consolidándose como una disciplina que promueve la superación de desencuentros entre distintas disciplinas. En otras palabras, indagar si la intersección entre metodologías preexistentes está produciendo o no nuevos y diversos conocimientos, que deben ser definidos bajo sus propios esquemas y con los cuales, los investigadores del presente puedan abordar problemáticas que necesitan liberarse de enunciaciones acuñadas a narrativas de dominación, dependencia, opuestos

binarios, subordinaciones, reduccionismos técnicos, estereotipos y múltiples formas de violencia simbólica.

El objetivo es analizar las circunstancias por las cuales los procesos artísticos no se han abordado seriamente desde los estudios culturales. Esta carencia de recursos teóricos para tal fin no solo constituye un problema de investigación, sino que limita la comprensión de la dimensión social del arte y sus implicaciones en la transformación de realidades, prácticas discursivas y de representación.

Más importante aún es develar las hegemonías de carácter disciplinario que han propiciado la exclusión del arte y de la producción visual mediante distintos mecanismos de dominación e imposición de esteticidades y estructuras formales de observación y de creación. Estas dinámicas han dado lugar a procesos de resistencia cultural materializados en obras y prácticas artísticas que deben ser tomadas en serio por su agencia para convocar sensibilidades en el espectador, pero también porque es posible rastrear procesos de identificación y encadenamiento del sujeto creador con estructuras de sentido.

Si bien la historia del arte cuenta una versión formalista de los procesos creativos, tal narrativa carece de profundidad al describir los peligros del imperialismo cultural y las hibridaciones implicadas con la irrupción de las nuevas tecnologías de información y comunicación. Una transición de la producción artística y visual desde lo meramente institucional (universidades, academias, museos y galerías), hacia la democratización de las imágenes, *objetos vivientes* soberanos, mediadores de relaciones sociales no pueden ser fácilmente reducidas al signo o al discurso (Mitchell, 1996).

Estas imágenes analizadas desde orillas ideológicas o políticas que las utilizaron para manipular al público fueron, en general, condenadas desde la época de Platón a un estado de subalternidad en relación con el texto y, más adelante, su poder fue castrado por la necesidad colonial de suprimir toda producción visual a la luz de los acontecimientos sociales del momento. A pesar de ser el blanco favorito de los líderes más radicales de la historia y de regímenes violentos religiosos o políticos, lograron abrirse camino en un mundo globalizado más allá de los escenarios de observación estructurados y conquistaron el núcleo de la vida cotidiana aprovechando la crisis de la modernidad.

La transición dolorosa para los intelectuales que defendieron la cultura en términos estrictamente lingüísticos sirvió como escenario de resistencia para los grupos marginados a través de sus propias expresiones culturales y procesos creativos que por años fueron excluidos del lugar privilegiado en el canon de las denominadas artes elevadas o gran arte. La inmutabilidad de la tradición heredada en términos de raza, género, clase

e identidad sexual fue cuestionada de forma desafiante por los estudios culturales, que incomodaron los métodos y conceptualizaciones de las ciencias sociales preexistentes; en parte, por la deficiente profundidad con la que analizaron las complejas interacciones y funciones de la vida cotidiana desde la perspectiva del consumidor, más que la del productor (Mirzoeff, 1999).

No se trataba simplemente de emprender nuevas generalizaciones sobre las características de la clase media trabajadora o de agregar sofisticados adjetivos a las expresiones populares a la luz del método científico. Se trataba más bien de aceptar que los acontecimientos visuales en los que el consumidor busca información o significados importaban tanto como las tesis de Lutero para La Reforma. Todos los procesos creativos eran relevantes, sin discriminación ya no solo por su valor estético, sino también por su agencia para convocar sensibilidades en los espectadores, cuestionar, debatir categorías y estructuras de hegemonías arbitrariamente impuestas.

Se podría argumentar que, a diferencia de lo que podría parecer, los estudios culturales estuvieron más próximos al giro visual que la historia del arte. Esta última, en muchos casos, sirvió más a los intereses de blanquear la propia historia para justificar el privilegio de la cultura occidental y su autoproclamado derecho a categorizar, clasificar y descalificar cualquier práctica intelectual o representación visual que no estuviera a la altura de su extensa noción del mundo como un texto escrito.

Sin embargo, el debate sobre la importancia de las imágenes en la vida posmoderna no fue abordado conscientemente desde los estudios culturales en sus comienzos, aunque se pretendía visibilizar y apreciar las particulares formas de ser, hacer y vivir de las clases populares; el análisis se centró en las relaciones conflictivas entre estas y las expresiones culturales que se les imponían (Herrera Castañeda, 2022).

Aunque se estudiaron los efectos negativos de las manifestaciones culturales hegemónicas sobre los grupos desfavorecidos y las reflexiones resultantes, estos motivaron a algunos intelectuales a volcar su atención a las artes populares para entenderlas como prácticas culturales que delatan los valores de quienes las crean, manipulan y consumen; la tendencia a visualizar la existencia no era un asunto relevante para los primeros estudios culturales. El teórico Richard Hoggart se refirió al cómic en *The Uses of Literacy* como se cita en (Magnussen y Christiansen 2000) de la siguiente manera:

[...] una forma de arte visual pasiva y de mala calidad dirigida a una audiencia de poca edad mental... (p. 26)

Esta afirmación da cuenta de la ambigüedad con la que se trató el rol de la imagen y las representaciones visuales en la negociación de los significados, en la materialización de formas de resistencias y de ritualidad en los individuos y grupos subalternos. Por lo tanto, el incómodo resurgimiento de la imagen y su papel en la vida cotidiana de la posmodernidad fue también una declaración no formal, pero desafiante, táctica pero no académica, del desprendimiento a las viejas estructuras interpretativas de las relaciones sociales y del sujeto. Tal provocación no estuvo lejos de la pretensión antidisciplinaria de los estudios culturales, y se infiere que estudiar la cultura visual debe propiciar la conciliación entre las manifestaciones artísticas derivadas de las formas hegemónicas e institucionales de producir arte y aquellas que son el resultado de interacciones diarias con tecnologías al alcance de la mano.

Estos procesos creativos cuentan la historia de identidades, sensibilidades, intercambios y saberes que no pueden ser objeto de reduccionismos técnicos para justificar exclusiones de cualquier tipo. Especialmente por la rapidez con la que circulan las imágenes en un mundo hiperconectado y cuya interpretación (si es que las imágenes *quieren* ser interpretadas), depende más del acontecimiento visual o del momento en que la imagen entra en contacto con el espectador que de la *intención creativa* del artista, quien experimenta una proyección de sí mismo en la obra y de sus dinámicas dentro de formaciones discursivas específicas.

Como señala Hall (1990), el individuo solo llega a constituirse en sujeto dentro del discurso después de haber atravesado un proceso de negociación entre aquello que lo convoca y sus propias subjetivaciones. No obstante, su identidad no es “estable”, sino constantemente fragmentada por distintas suturas a lo largo del tiempo. Esta fragmentación es el resultado inevitable de la incidencia del contexto y a las correspondencias o emplazamientos que lleva a cabo con todo aquello que lo interpela en una red procesual que lo conecta con todas las dimensiones de su entorno (Herrera Castañeda, 2022).

Esta red fractal y no lineal, según Mirzoeff (1999), integra todas las realidades plurales que coexisten en el contexto local-global e intersecciones o puntos clave de interrelación que dan como resultado cambios dinámicos en la transculturación. En consecuencia, cualquier intento de contener bajo una sola descripción las prácticas de observación o los procesos creativos, resulta contraproducente a la luz del compromiso de los estudios culturales con la cultura como un campo con el que es necesario comprometerse y elaborar políticas que propicien diálogos, conciliaciones, intercambios y saberes diversos que contribuyan a transformar los imaginarios colectivos violentos.

Identidad, arte y mujer en Colombia

Ahora tengo la palabra – Débora Arango

Ahora tengo la palabra
y descubro que la palabra es buena.
Oigo mi voz,
resuena.
Quien fui,
quien soy,
quien puedo ser.
Del susurro al grito voy recordando la palabra,
voy contando la historia
sin la voz del patriarca.
Voy limpiándome la piel de los calificativos:
bruja
puta
loca
pecadora.
Aún no lo he dicho todo, pero lo haré
porque ahora tengo la palabra.

La mujer, como la imagen, ha sido víctima del fenómeno de dominación masculina que afectó todas las dimensiones de la sociedad, incluyendo el mundo del arte. En Colombia, las tensiones de orden hegemónico y binario en el contexto del conflicto armado han desencadenado procesos creativos que conforman una red productiva de conocimiento diverso que, a su vez, funciona como dispositivo de articulación de prácticas discursivas y de representación en el núcleo de una realidad marcada por el desarraigo, el desplazamiento forzado, la intimidación, la discriminación y la exclusión social.

Así, tanto artista como obra son atravesados por el fenómeno de la violencia simbólica y material, al tiempo que se convierte en una manifestación de la cultura, pues contiene parte del pensamiento y forma de ser y hacer las cosas del marco espacio temporal en que se originó (Herrera Castañeda, 2022).

Su identidad es fragmentada por distintos momentos de correspondencia a todo aquello que lo interpela y se convierte en un sujeto que convoca a la liberación de las esteticidades fetichizadas por el arte convencional especialmente en la pintura, la escultura o la literatura. Las mujeres, sujetos de derechos civiles solo hasta 1932 en Colombia, tuvieron que hacer frente a obstáculos de orden moral, social y económico antes, durante y después de su formación como artistas.

Esto demuestra por qué la historia del arte femenino en Colombia es un camino transitado especialmente para cuestionar y resignificar los valores y sentidos de la sociedad colombiana en un contexto violento y de desventajas en la garantía de los derechos humanos, económicos y culturales de la mujer.

Por lo tanto, un estudio cultural en clave de la articulación identidad, arte y mujer implica escudriñar los procesos de subjetivación que provocaron, en el pasado, procesos creativos anclados en las adversidades antes mencionadas, y comprender de qué manera interpretan las mujeres artistas su posición en la historia del país, al tiempo que se desmitifica la figura del sujeto creador como un individuo aislado cuya genialidad reside en copiar los estilos y técnicas europeas y, en consecuencia, llega a encarnar la influencia del imperio dominante.

El camino incesantemente performativo de las mujeres artistas demuestra que su reflexión sobre la naturaleza del conflicto armado y sus consecuencias negativas sobre la cultura pretendía promover la identidad nacional en la producción artística, cuyo propósito era resistir la influencia del arte internacional en su propia práctica (Traba, 1974). No obstante, el nuevo sistema global-local implicaba que las artistas no fueran figuras aisladas del escenario internacional y de procesos artísticos internacionales.

En otras palabras, la posicionalidad o el lugar del que proviene la mujer artista moldea el desarrollo de su obra, y los medios en que la socializan e interpretan los espectadores determinan acontecimientos visuales diversos unos de otros, pues el arte, como cualquier otra actividad humana, implica la acción conjunta de muchas y variadas personas. Por medio de su cooperación, la obra de arte que finalmente vemos o escuchamos cobra existencia y perdura (Becker, 1982). De nuevo es sustancial resaltar que un tipo de *artista resistente*, tal como y lo describió la historiadora de arte colombo-argentina Martha Traba, está sujeto a prácticas pictóricas de su época con las que puede emprender su proceso creativo sin que esto afecte en su intención de fracturar los regímenes de verdad que han naturalizado el orden social hegemónico.

Los estudios culturales en clave de estos procesos artísticos no deben caer en reduccionismos teniendo en cuenta que lo que debe importarnos es el valor social de la

obra, las reflexiones y transformaciones que pueden ser accionadas en el conjunto de la sociedad; resistencias mediadas por tecnologías visuales que ponen en el centro de la discusión académica nuevas formas de conocimiento originadas durante los procesos dinámicos y cambios dentro de las culturas populares (García Canclini, 1989). Además, especialmente porque como ya se ha mencionado aquí, la identidad del artista debe entenderse bajo borradura, en palabras de Stuart Hall, pues está situada en un contexto determinado tanto por la tradición —a la que busca o no adherencia— como por el marco de producción artística con el que se entablan relaciones de interdependencia.

Explorar qué ejercicios de poder han garantizado la exclusión de la mujer artista en Colombia trae consigo la oportunidad de dar respuesta a cuestiones sobre el papel de la institucionalidad en el desarrollo del arte femenino en este país, las tensiones y posibles conciliaciones que existen actualmente entre el arte elevado y el arte popular, cuyas estéticas son atravesadas por el multiculturalismo y la formación simbólica que produce una idea de Estado-Nación imaginada siempre bajo un presupuesto homogenizante (Hall, 2013).

Los lenguajes artísticos que surgieron a lo largo y ancho de las Américas colonizadas estuvieron constituidos particularmente por aspectos gestuales y visuales que provocaron tensión sobre el orden hegemónico social y binario que fue implantado por la fuerza por los españoles y dieron cuenta del peligro de extinción al que sometieron a la cultura mesoamericana. El lenguaje del *performance*, por ejemplo, era practicado como una acción estética ya desde hace más de ocho siglos, y sus dinámicas fueron un obstáculo para la colonialidad del siglo XV, especialmente por la representación que los pueblos indígenas hacían del despojo y como invocación de fuerzas ambientales y de su imaginario (Blanca, 2016).

La censura y el apagamiento de las dimensiones corporales de este tipo de montajes estéticos fueron provocados a partir de la implantación de la palabra como la forma oficial de conservación de la memoria histórica por parte de los colonizadores. Por lo tanto, se puede inferir que cada vez que el arte problematizó la cuestión de la identidad y el paradigma social los grupos hegemónicos lucharon para imponer sus conceptualizaciones, produciendo así un cuerpo de violencias epistemológicas y, con ello, exclusiones y proyectos raciales que blanquearon la historia del arte de todo aquello que apuntara a una vida libre en una dimensión (des)autorizada de la visualidad y en claro rechazo a las corrientes dominantes de la cultura extranjera.

Los procesos de homogenización derivados del imperialismo cultural y de la constitución de la palabra como forma oficial de expresión implicaron formas concretas de exclusión de esteticidades y prácticas legítimas que daban cuenta de las potencias

significacionales y afectivas de los pueblos en las Américas. Simultáneamente, el nacimiento del arte moderno en Colombia fue de carácter emergente y resistente (Traba, 1974), ya que intentaban sortear el peligro de identificación con cualquier modelo europeo, como es el caso de Alejandro Obregón.

Sin embargo, la residencia de otros artistas colombianos en la comunidad artística de Nueva York también significó una hibridación que quedó materializada en los trabajos de Negret y Ramírez Villamizar hasta el punto de haber sido participantes del surgimiento del movimiento denominado Nuevo Clasicismo, el cual fue bien aceptado por los críticos de arte y el mundo artístico neoyorquino y, eventualmente, en la década de 1960, consolidado en la capital colombiana.

Utopías de la modernidad en Colombia

El proyecto emancipador y libertario que se erigió en Europa suponía que las sociedades occidentales y aquellas colonizadas estaban dispuestas a desacralizar las categorías y las prescripciones sobre cómo debía ser el mundo (García Canclini, 1989); y especialmente significaba que toda la voluntad innovadora de la época debía extender el conocimiento, el consumo de los bienes y la democratización de la educación, el arte y los saberes especializados.

El movimiento de la modernidad tuvo que hacer frente a obstáculos estructurales de gran envergadura en Colombia, teniendo en cuenta las características y particularidades de los modos de producción y de las luchas internas de clase. Estos factores configuraron un contexto en el cual las expresiones artísticas no eran un asunto prioritario en la agenda pública y resultaban dependientes de procesos extraestéticos como la situación política, la inversión en educación artística y, por supuesto, el carácter religioso y conservador de la sociedad.

Reinaban entonces las acciones inquisidoras ante cualquier emprendimiento hacia el cambio de las reglas en el arte, los modos de relacionarse en el mundo artístico e incluso los materiales y las formas que rompían con las convenciones tradicionales de la Academia. Esta situación caracterizaba a los países latinoamericanos, mientras que en Europa se proclamó la autonomía del arte y su institucionalización a través de una profesión especializada. Aunque, como bien lo describe García Canclini (1989), la apuesta emancipadora de la ciencia, el arte y la moralidad no hizo otra cosa que acentuar la desconexión de estas tres esferas con la vida cotidiana, consiguiendo que el ideal democratizador e iluminista de la modernidad quedara completamente desacreditado, teniendo en cuenta que la lucha por la apropiación del capital cultural y simbólico dio

paso a nuevas formas de exclusión y dominación entre quienes detentaban el poder y los grupos subalternos.

Por consiguiente, las clases hegemónicas de un lado y del otro del Atlántico adoptaron una nueva actitud hacia el consumo del arte, pues para ellos era un privilegio y una forma más de comunicar sus diferencias con las clases populares, cuyas ausencias sociales, económicas y culturales les negaban sistemáticamente el acceso a un mundo artístico elitista y sacralizado a propósito, para justificar relaciones arcaicas de poder que constituían el mayor freno al proyecto modernizador en todas las dimensiones de la sociedad.

La sustitución de importaciones, por ejemplo, tenía el potencial de transformar un país principalmente rural dando paso a la consolidación de nuevas industrias, y con ello, la posibilidad de que las personas accedieran a capacitación en tecnologías y a la modernización. Las grandes brechas socioeconómicas y de distribución de la tierra motivaron a los terratenientes a emprender en la agroindustria, aunque este proceso no significó mejoras para la clase trabajadora en general.

Por el contrario, la falta de una reforma agraria y de apoyo integral en infraestructura aumentaron las tensiones que ya existían entre el campesinado y el proyecto marshalliano liberal del gobierno, y ello desencadenó múltiples formas de violencia, persecución y estigmatización de la lucha campesina, demostrando los hábitos autoritarios de la clase gobernante y consolidando el fracaso de nuestra modernización.

Un país mayoritariamente analfabeto, como Colombia, estaba muy lejos de alcanzar la utopía iluminista que las sociedades occidentales intentaban exportar al resto del mundo, y las contradicciones son el resultado de nuestro proceso tardío de industrialización en articulación con una clase hegemónica que no estaba dispuesta a ceder en sus privilegios sobre la tierra, la expansión capitalista y las nuevas industrias. El poder económico y político que detentaban dio forma a una estructura desigual de acceso a los derechos culturales de las clases populares.

En este contexto aparecieron las primeras mujeres que tuvieron la oportunidad de ingresar a los principales centros de formación en Bellas Artes de Medellín y Bogotá porque pertenecían a la aristocracia local que estaba bastante interesada en mostrar sus privilegios, entre ellos la posibilidad de viajar a Europa para impregnarse del espíritu moderno de la época. Las lecciones, sin embargo, estaban enfocadas en la pintura de paisajes y escenas religiosas. Los retratos eran encargos de reconocidos políticos e ilustres damas de la alta sociedad. El arte era entonces un bastión fundamental para

la aristocracia que quería verse reflejada blanca, de buenos modales y perteneciente a una élite que podía educarse en París.

Algunas de las representantes femeninas de ese momento son Elvira Vargas, Juana Scarpetta y Blanca Sinisterra, quienes participaron en el Primer Salón de Artistas en 1940. Aunque la voluntad transgresora de estas primeras artistas fue meticulosamente reprimida por la academia, hay que resaltar que las jóvenes artistas pertenecientes a la aristocracia colombiana fueron valientes al incursionar en una disciplina dominada por los hombres. Además, su determinación de estudiar ya constituía en sí misma una apuesta por superar el marco de significación y de pensamiento comunes en la época, teniendo en cuenta que la mayoría de las mujeres aspiraban a ser madres y esposas dedicadas que veían limitadas sus aspiraciones personales y de autorreconocimiento.

Durante los años cuarenta, Débora Arango surgió como una artista transgresora al pintar desnudos femeninos que escandalizaron a la Iglesia, y a la aristocracia conservadora de la época. Débora nació en una familia privilegiada de Medellín y tomó lecciones de pintura desde muy temprana edad, porque como ella misma lo manifestó en muchas de sus entrevistas, sus padres la dejaron desarrollarse libremente, sin imponer ningún tipo de obligación relacionada con el matrimonio; de otro modo, probablemente no habría sido artista.

Se infiere entonces que en un contexto violento y machista, como el que imperaba en ese entonces, la tendencia inherente de una mujer por la apreciación artística solo podía prevalecer en la medida en que el entorno familiar y social más cercano funcionara como un mecanismo de respaldo a su inicial proceso de reconocimiento que la constituiría como artista, y que bien puede ser considerado un “supuesto previo” que conformaría un marco de interacción y correspondencia para emprender su formación académica y el contenido de su obra.

Algunos de los mecanismos para emprender la constitución del sujeto dentro del discurso son la Ley del Padre o de la familia, la consolidación de la diferencia sexual y la entrada del lenguaje, así como la afiliación a las ideologías patriarcales de las sociedades occidentales. Sin embargo, la tendencia inherente del sujeto hacia la apreciación y sensibilidad artística irá evolucionando a una posición subjetiva discursiva solo si el mecanismo de respaldo está fuertemente constituido e incluye tanto el círculo familiar más cercano como el contexto escolar y un sistema que garantice sus derechos culturales y económicos. Estos elementos le permitirán, de manera significativa, resistir estructuras limitantes y castrantes de la creatividad insertas en el aparato ideológico e institucional.

En el caso de Colombia, la oligarquía conservadora y la iglesia católica, por ejemplo, constituyeron las principales fuerzas limitantes de la sociedad hacia la expansión moderna. Estas limitaciones, sumadas a la pobreza y a la desigualdad para acceder a los privilegios de la nueva incipiente industrialización del país, hicieron que el proceso de subjetivación de los artistas fuera constantemente amenazado por un discurso regulador de la norma que impregnaba las relaciones sociales, amenaza que cohibía la voluntad creativa y el carácter transformador de la realidad que la obra adquiere al hacer evidentes las contrariedades de un país violento y machista, cuyo Estado le había entregado a la iglesia el poder de vigilar la vida y el cuerpo de las personas.

Perseguida por Laureano Gómez y Rojas Pinilla, Débora pasó 20 años encerrada, víctima de un sistema de valores jerárquicos sostenidos artificialmente. Los desnudos femeninos le permitieron explorar y articular una nueva subjetividad femenina, y la posicionaron como un sujeto político que se expresaba mediante su obra. Por consiguiente, sus pinturas constituían una extensión de sus propias prácticas de autoconstitución y autorreconocimiento que, en palabras de Foucault, determinan la respuesta del sujeto a las posiciones a que se le convoca. Su sentido visionario bien puede obedecer a un entendimiento de la oportunidad para propiciar un punto de inflexión en la historia de la representación de la mujer en el arte, aunque sus pretensiones no pueden ser arbitrariamente encasilladas como feministas.

Su determinación por pintar desnudos femeninos implicó ir a contracorriente de la privación, institucionalizada en el mundo del arte, a la posibilidad de las mujeres artistas de alcanzar la excelencia en este campo o el éxito, pues la pintura del cuerpo humano desnudo constituía el último requisito para alcanzar la maestría en el arte (Nochlin, 1971).

Los primeros desnudos en las pinturas de Débora Arango sugerían una articulación con subjetividades femeninas muy particulares, maneras de ser mujer que posteriormente la llevaron a desarrollar una obra más compleja, que denunciaba las injusticias de las que eran víctimas las mujeres especialmente en la ruralidad y en zonas periféricas de las ciudades. Surge entonces una nueva “sutura” en la identidad de la artista, aquella que comprende la posicionalidad emergente de un sujeto político que se expresa a través de su obra que trasciende el valor estético y que se inserta en la dimensión cultural, cuestionando categorías y formas naturalizadas de violentar la humanidad y la dignidad femenina.

Sus pinturas se vuelven una representación visual clara del periodo de la violencia entre 1948 y 1958, y promueven una comprensión de todas las realidades plurales que existían en ese momento para convocar la reflexión sobre el carácter naturalizado

de la exclusión y la violencia política. Los cuadros sobre el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y los acontecimientos que llevaron a la formación del Frente Nacional revelan la intención de Débora Arango de proponer una pintura interpretativa en contraposición con la reproductiva, de manera que la intención creativa va constituyendo una nueva práctica cultural.

El cuerpo de su obra bien puede considerarse el primer salto hacia el arte modernista, una nueva mirada a la identidad colombiana atravesada por sus viejos pesares y contradicciones en una coyuntura global marcada por la Segunda Guerra Mundial. Su práctica artística disruptiva y radicalmente contextualizada marcó el inicio de un periodo en el que las sensibilidades de la sociedad empiezan a ser modeladas a partir del poder implícito de las imágenes para significar y visibilizar las articulaciones entre distintas categorías, clases sociales y de género.

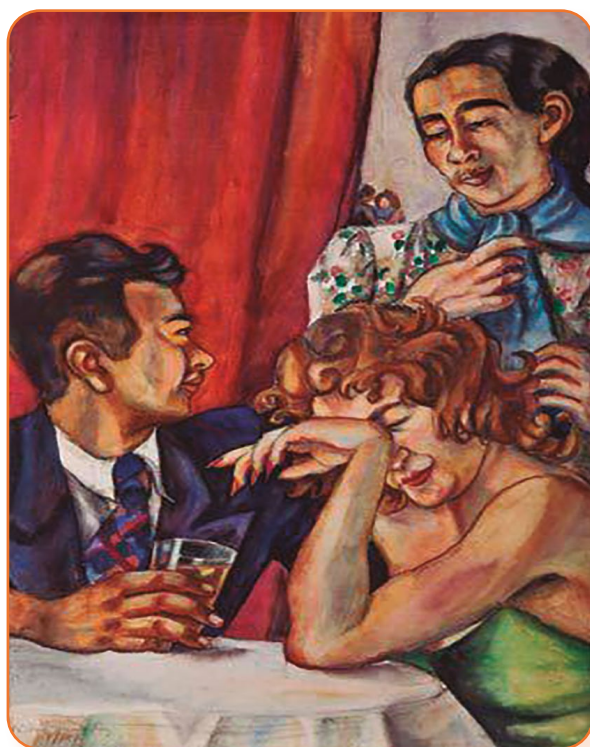
A pesar de que la nueva práctica cultural impulsada por Débora Arango fue discriminada por la prensa conservadora, la necesidad de hacer visible la cruda realidad que se vivía en las calles de las principales ciudades del país donde proliferaban las cantinas y los burdeles como principales espacios de socialización masculina, dio paso a distintas reflexiones sobre el carácter degenerativo de la matriz social del país, del que poco o nada se hablaba en la prensa o en la Iglesia recalcitrante de la época, encargadas más bien de sacralizar el despojo de la dignidad femenina y ocultar, en palabras de Débora, “la pasión y el paganismo de los rostros humanos”. Jemio (2006, p. 69)

En este punto es clave hacer énfasis en los ejercicios de poder claramente identificados que garantizaron la exclusión de la mujer en el arte. En primera instancia, la Iglesia, en articulación con el Estado, legitimaron aparatos de significación donde la posición natural de la mujer estaba en las labores del hogar, fuera de contextos académicos o de participación política. Seguidamente encontramos que el mundo del arte era dominado por hombres en todo el mundo y la tendencia a menospreciar el talento de las mujeres y obstaculizar su desarrollo profesional era una constante también en Europa y, por consiguiente, lo fue en Latinoamérica, donde además las mujeres artistas corrían el riesgo de perder la vida por las constantes convulsiones sociales y la notable radicalización de los sectores más conservadores de la sociedad.

Todo lo anterior indica que en Latinoamérica las prácticas artísticas transgresoras de mujeres como Débora Arango en la primera mitad del siglo XX constituyeron en sí mismas una “metodología” para tensionar y fracturar los regímenes de verdad que habían establecido un orden hegemónico en el que lo femenino y la imagen fueron puestas en subalternidad frente a lo masculino y la palabra, como ya se mencionó.

Las pinturas realistas de Débora Arango, radicalmente contextualizadas, pueden considerarse un estudio visual de los aspectos culturales e identitarios de la colombianidad y la compleja articulación entre las instituciones, el discurso y el naciente rol de las imágenes o el arte para mediar las relaciones sociales. Un punto de inflexión clave en la historia del arte en Colombia, por su intención de otorgarles a las imágenes un papel significativo en la vida de la cultura, más allá de su valor estético, el cual también fue tensionado por su estilo naturalista-realista, por su afán de socavar el ideal de la belleza femenina que había sido representada, hasta ese momento, por los principales artistas masculinos del país. La figura 1 resalta estos aspectos.

Figura 1. Amanecer 1940-Acuarela. Débora Arango



Fuente: Museo de Arte Moderno de Medellín

Al destacar los aspectos de la cotidianidad de las clases populares, cuyas esteticidades estaban lejos de ser consideradas dignas de representarse en una obra artística, Débora marcó el camino para otras artistas cuyas intenciones creativas pudieran significar una transgresión a la norma. Visto en clave de los estudios culturales, su obra precisa la tensión entre la dimensión visual de la representación y el poder hegemónico que se impuso para deslegitimar los procesos creativos, que figuraban como intentos de

ruptura subversiva del orden y categorías establecidas que señalaban las exclusiones y proyectos raciales que existían en la sociedad colombiana.

Las características de su práctica artística contribuyen a la reflexión acerca del papel que desempeñaron las sociedades periféricas en el surgimiento y la consolidación de lo que hoy conocemos como “modernidad occidental”, pues como bien lo plantea Stuart Hall, estas categorías no pueden ser comprendidas sin contemplar la participación de lo que se estableciera como su otro constitutivo (Hall, 2013). Por lo tanto, la estética de lo irracional, pagano, incivilizado y subdesarrollado que se evidencia en la obra de Débora Arango equivale a cuestionar la noción totalizante del proyecto modernizador occidental, autoproclamado como producto supremo de la civilización humana, pero que, en Latinoamérica, supuso una transición convulsionada por conflictos internos y la conformación de una clase política ensimismada en sus objetivos utilitaristas y de concentración de los medios de producción.

Así pues, la ideología con la cual el concepto de modernización operó en Colombia afectó negativamente la producción artística porque la agencia pública no estaba interesada en invertir los recursos del Estado en la promoción y expansión de las Artes y esto significó que los aparatos de dominación y exclusión social se fortalecieran hasta el punto que, como se expondrá más adelante, las mujeres artistas con una clara determinación por denunciar las injusticias que padecían gran parte de las comunidades afectadas por la violencia y la pobreza sufrieron la persecución ya no solo de la Iglesia o de la sociedad conservadora, sino también del Estado en articulación con grupos que detentaban la acumulación de la tierra y del capital.

Rompimiento de la relación mujer artista-sociedad

El drama colombiano disperso y caótico fue poco a poco influenciando la práctica artística, pues a pesar de los intentos por defender una posición independiente del arte frente a las injusticias sociales, el nuevo lenguaje interpretativo dispuesto por Débora Arango fue un referente para la nueva generación de artistas que en las décadas siguientes decidieron divorciarse completamente de las exigencias del público para convertirse en sujetos incómodos que lograban desmitificar la realidad colombiana.

La actitud reflexiva en la práctica artística les confiere a las mujeres la posibilidad de desarrollar una obra con una carga de auténtico realismo, en la cual el respeto por el hidalguismo, el trascendentalismo (estos aspectos se pueden apreciar en la figura 2) y la opinión pública son ignoradas completamente. En cambio, encarnaron la modernidad transitando la ruptura con una sociedad que hasta ese momento había ignorado

completamente la agencia y el poder mediador del arte. Por lo tanto, el reforzamiento entre artistas sucedido en los años setenta fue clave para que las intenciones creativas se dirigieran con ironía hacia las convenciones de clase, discurso e ideología que implican el éxito de la profesión entre la burguesía y la academia.

Figura 2. Escultura “Homenaje a Gandhi” Feliza Bursztyn



Fuente: Arte en espacio público UNAD

La anarquía como forma de realismo quedó materializada en la obra de Feliza Bursztyn. Nacida en Bogotá en 1933 en el seno de una familia judío-polaca, se dedicó a la escultura desligándose de los materiales tradicionales para desarrollar una obra que se instaló en el escándalo y en la exclusión.

Su interés por introducir y convertir la chatarra y los materiales industriales y de desecho en personajes centrales de su oficio configuró una propuesta experiencial del espectador frente a su obra, pues los propios materiales atravesaban sensibilidades y relaciones de los desechos del ferrocarril o de las nacientes empresas ubicadas en las zonas periféricas de la ciudad. Incomprendida, perseguida y con una orden de detención por parte del Gobierno de Turbay Ayala por supuestamente, ser el contacto entre el M-19 y Cuba, decidió exiliarse en México y eventualmente en París, donde murió, en palabras de Gabriel García Márquez, “sin saber siquiera por qué, ni qué era lo que había hecho para morir así, ni cuáles eran las dos palabras sencillas que hubiera podido decir para no haberse muerto tan lejos de su casa” (García Márquez, 19 de enero de 1982 último párrafo).

Sus esculturas proponían un movimiento, una experiencia para conocer y, por consiguiente, le daban la espalda a la división entre el tiempo y el espacio pues convocaban al espectador, su memoria de los materiales utilizados y el conocimiento previo sobre el hecho de que alguna vez fueron algo, hicieron parte de máquinas que representaban la transición hacia la modernización del país.

Esta participación de la audiencia producía nuevos significados y se oponía al tipo de contemplación trascendental que había sido instituida en el mundo del arte. De esta manera, Feliza no solo contribuyó al movimiento vanguardista de los años sesenta, cuyo propósito fundamental era la desacralización de lo bello, tradicional y complaciente, su interés por la relación directa de la obra con el espectador, para generar conocimiento también implicaba una ruptura con las formas tradicionales de producir sentido mediante el discurso y bajo los supuestos que habían relegado a las artes a un lugar apartado de la vida cotidiana y a la marginalidad.

Y ya que la sociedad colombiana estaba compuesta en su mayoría por individuos cuya condición humana de víctima era una constante que atravesaba las prácticas artísticas, las nuevas verdades convocadas por los comportamientos estéticos individualistas y las insurrecciones privadas que sucedían antes, durante y después de la creación de la obra, dejaban en evidencia las tensiones nunca resueltas y que en sí mismas constituían el principal acervo de la permanente crisis de la identidad nacional por causa de la institucionalización de la violencia como forma de vida.

Beatriz González, arte pop y violencia

La dominación simbólica ejercida sobre las mujeres desde un lugar violento de representaciones de género que las invisibilizó fue cediendo ante la creciente participación de mujeres artistas en los años sesenta. Sus obras y sus actitudes reflexivas tanto del fenómeno de dominación masculina como de las distintas formas de la violencia simbólica que constituyó el *habitus* naturalizado y mediado por la prensa y el Estado, cuyas anticipaciones prácticas fueron resistidas a través de su expresión plástica) significaron la apertura a nuevas posibilidades y formas de ser mujer. Dicho empoderamiento vinculaba el reconocimiento de que, en cierta medida, existía una complicidad de los grupos y comunidades dominadas por estructuras hegemónicas porque el hecho de coartar la expresión, creatividad, derechos e independencia de las mujeres se materializaba por extensión en disposiciones duraderas de los agentes sociales, quienes al final de cuentas parecían resignarse a su condición de víctimas, bien fuera del Estado, de los grupos armados, de la exclusión o de la pobreza.

En pleno apogeo de la contracultura en Estados Unidos y de las distintas expresiones artísticas que surgieron para provocar y reflejar un mundo que parecía sumirse en el materialismo surgió el arte pop, cuyas pretensiones de protesta y condena al modo de vivir americano, se extendieron al movimiento artístico latinoamericano, porque, como ya se ha mencionado, el artista siempre está siendo permeado por las tendencias y estilos que se desarrollan en otras latitudes, y la decisión de hacerse eco de estos nuevos estilos no significa que el valor social de la obra o las intenciones reflexivas del sujeto creador sobre su contexto inmediato deban ser menospreciados. Así las cosas, el nuevo grupo de mujeres artistas que lideraron el arte nacional, con pleno conocimiento, se distanciaron voluntariamente de la sociedad colombiana que era objeto de su crítica a través de sus obras. En este grupo de artistas es determinante mencionar a Beatriz Daza, Teresa Cuellar, Ema Reyes, Nirma Zárate y algunas otras que lograron imponerse como artistas profesionales, y que produjeron obras importantes que se exhibían tanto en muestras en solitario como en exposiciones colectivas.

Beatriz González encabeza este grupo. Ella representó —a través de su trabajo visual, basado en la recreación, revisión, suplantación y captura de imágenes ya existentes— la vida política y el conflicto armado, haciendo eco del arte pop (figura 3) para evidenciar el carácter dual de la sociedad, dividida entre un sector arcaico-tradicional y un sector monetizado y de mercado, incorporado a la industrialización (Traba, 1974). Este esquema dual suponía la existencia de dos formas de vida distante y antagónicas entre sí y en fractura constante, que no podían ser fácilmente unificadas en una caracterización homogénea sobre los estilos de vida, sensibilidades, consumo o procesos de significación que atañen el acontecer del país.

Ocurría lo contrario en la sociedad americana, en la cual la mayoría de las personas pertenecían a una clase media que tenía voz, voto, capital financiero y sus propios valores y normas que, además, se impusieron culturalmente sobre muchos países. En consecuencia, el arte pop en Latinoamérica no contaba con referentes de un estilo de vida y mitología propia en cuanto a ídolos juveniles, estrellas de cine o productos alimenticios ni con la influencia suficiente sobre otras culturas.

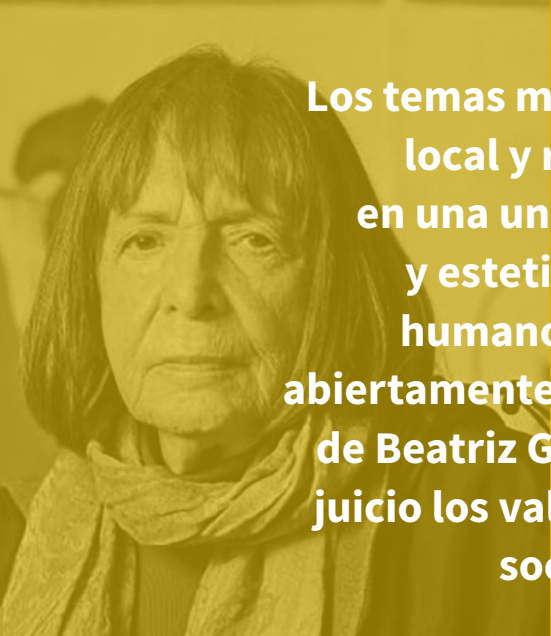
Figura 3. Una golondrina no hace verano. Beatriz González. Óleo sobre Lienzo



Fuente: Catálogo Razonado Beatriz González. Banco de Archivos Digitales de artes en Colombia BADAC.

Sin embargo, los objetos y obras pop que produjo Beatriz González se suscriben a la intención y visión crítica sobre el largo proceso de fragmentación del país cuyo destino estaba en manos de un grupo reducido de políticos y empresarios que habían decidido sobre el deber ser y el marco de significación y clasificación que consagraban jurídica e institucionalmente prácticas socioculturales y de memoria colectiva.

Además, su uso del cromatismo y la planeidad de este, junto a formas esencialistas y la arbitrariedad tanto del dibujo como del color (Ureña, 2019), le permitieron expresar su propia interpretación de las imágenes en la prensa, cuyas principales protagonistas eran mujeres que enterraban a sus muertos en comunidades distantes del país rural. El color adjudicado a los recortes maltrechos de la prensa sensacionalista significaba un resurgimiento, una transición estética hacia un objeto viviente, cuya agencia se desarrolla a partir de la reflexión y voluntad de la artista al tiempo que constituyen un territorio para articular el acercamiento y participación con el espectador, cuyas sensibilidades pueden ser convocadas hacia una posición más activa y menos conformista sobre el destino político, social y económico del país.



Los temas más significativos de la cursilería local y regional quedan materializados en una unidad de sentido cuyas vivencias y esteticidades complejas del transitar humano en un país como Colombia son abiertamente expuestas en la crítica plástica de Beatriz González, la cual pone en tela de juicio los valores y las formas postizas de la sociedad bogotana conservadora.

Al pasar del óleo y el lienzo para la realización de sus obras hacia el uso de bastidores de metal y pintura Pintuco®, Beatriz materializa las sensibilidades que iban interpellándola en su tránsito por el centro de Bogotá, donde encontró inspiración en los avisos y gráficas de Mollinari, presentes en muchos hogares de Colombia en su momento. Su transgresión figuraba en contracorriente de las técnicas y estilos refinados que había aprendido en la Universidad de los Andes, y que como manifiesta en muchas de sus entrevistas, empezaban a incomodarla, porque la prensa y la crítica la catalogaron como una artista refinada. Más bien configura un acercamiento a los acontecimientos visuales de la vida cotidiana en un país donde todavía no existía un público bien informado y educado sobre el arte.

Por lo tanto, el contexto de producción como significados relacionales de la experiencia y la existencia en sí, hace que el sujeto creador termine indexicalizando el dolor, angustia, miedo o desesperanza de quien ha vivido una experiencia en el conflicto armado (Ureña, 2019). En otras palabras el artista, además de interpretar el contexto social en el que vive, es interpelado constantemente por los sentimientos de aquellos que padecen los estragos de la guerra, y desarrolla un carácter ético con el cual puede hacer evidentes los cambios y suturas en las identidades individuales y colectivas que manifiestan los modos de sentir, existir y sobrevivir en un país que se acostumbró a las imágenes sobre desplazamientos, masacres, secuestros, narcotráfico, etcétera. La figura 4 así lo ilustra.

Por consiguiente, el proceso de materialización del acto creativo se moviliza por diferentes dimensiones de la vida humana, y llega a ser una traducción signíca e intersubjetiva del contexto o el entorno que el sujeto intenta comprender. Así, cada fotografía del periódico era, a su vez, signos o formas de existir de esa experiencia violenta, y Beatriz González resignificaba tales acontecimientos a través de su obra. Es posible rastrear

su investigación y tránsito en las calles de la ciudad, donde encontraba materiales que conectaban con un público tercermundista que solo podía acceder al arte universal mediante las gráficas de Mollinari.

Durante la crisis desencadenada por el llamado Proceso 8000, la artista manifestó públicamente su descontento ante la creciente actitud complaciente de los directores de museos y de artistas, que no levantaron su voz en protesta cuando el dinero del narcotráfico se usó para comprar obras de arte pues en sus palabras:

El artista no puede aceptar que su obra se convierta en el remedio para lavar dólares...porque solamente los artistas pueden tener un instinto, no tanto una claridad intelectual, sino un instinto para detectar y hacer un arte que corresponda al momento (Universidad Nacional de Colombia, 2024).

Figura 4. Lágrimas y peces. Beatriz González (1997)



Fuente: Banco de la República

El drama de la violencia y las víctimas abandonadas quedó reflejado en su obra durante los años ochenta. Tales manifestaciones vivas se convirtieron en la fuente de la representación de los personajes mismos; el propósito fundamental era la configuración del sentido de sus pinturas mediante el intento de convocar un impacto sobre el espectador con imágenes que encarnaran el dolor.

La serie *Las Delicias*, producida en 1996-97, basada en imágenes de las afligidas madres de 60 soldados secuestrados por las FARC en la base militar del pueblo de Las Delicias, cautivos durante 288 días, incluye también un autorretrato desnudo en el que la artista se muestra a sí misma con las manos sobre los ojos. (Banco de la República, s.f.). Con ello, Beatriz González consolidó su compromiso con el contexto social y político del país, reafirmando la necesidad de romper con la significación radical y excluyente de la experiencia del espectador, al tiempo que establecía nuevas posibilidades para sensibilidades aún no narradas, tales como el sufrimiento o la valentía de las madres que perdieron a sus hijos.

Se infiere entonces que el quehacer artístico de González puede ser comprendido a partir del giro visual con el que su obra plantea un discurso que incomoda y tensiona nuestra manera de entender del conflicto armado y de relaciones de poder que se evidenciaban en las formas y usos de imágenes o fotografías sobre el acontecimiento traumático de las víctimas en los principales medios del país, las cuales hacían parte de un relato histórico naturalizado que atravesaba no solo la identidad del sujeto creador, sino también las maneras de ser y existir de las personas en su cotidianidad hasta el punto en que las formas estructurales de sentido legitiman la cultura de la violencia en el país y los procesos de significación.

En nuestra piel descubrimos el país y en el país un cine y en el cine todo aquello que éramos y no éramos, reconociendo los elementos de que estábamos hechos...”

Jorge Silva.

Nacida en una familia bogotana de clase media, Marta Rodríguez estudios de Antropología en el Museo Antropológico Nacional de Bogotá en 1958; allí tuvo sus primeros contactos con el sacerdote Camilo Torres Restrepo, encargado de la Cátedra de Sociología en la misma facultad. Después de viajar a París comenzó sus estudios de cine en el Museo del Hombre, dirigidos por Jean Rouch. La joven estudiante colombiana se interesó por lo que en ese momento empezó a llamarse “cine Vérité”, un cine que utilizara el artificio cinematográfico sin violentar la vida de la gente, filmar sin alterar sus comportamientos, sus gestos, y sus actividades. (Idartes, 1982).

La vida y obra de Marta Rodríguez es ejemplo de una práctica cultural que puede interpretarse como práctica material (Restrepo, 2014), ya que en los años 70 fue parte de la naciente industria del cine que les dio la bienvenida a las grandes producciones americanas que, por supuesto, no podían estar más lejos de la realidad popular latinoamericana.

Sin embargo y en medio de la discriminación y el acoso tanto de las autoridades como de los dueños del capital y de los medios de comunicación más conservadores, la obra de Marta, que comenzó con *Chircales* en 1967, integró una apuesta por la reflexión y observación de la cultura popular de los sectores campesinos e indígenas, cuyas estéticas y representaciones eran especialmente ignoradas en la televisión o el cine colombiano. Esta situación contribuyó negativamente en el desarrollo socioeconómico y cultural de estos grupos de audiencia, que se identificaban bien sea por consenso o correspondencia, con configuraciones culturales que naturalizaban sus condiciones materiales de dominación y limitaban su imagen de cambio. “Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento” (Restrepo, 2014, p. 100).

De esta manera, el trabajo artístico de Marta fue transformándose con los años en una apuesta transdisciplinar y contradisciplinar sin precedentes en las ciencias sociales y la cultura visual en el país. Un claro ejemplo de que, como bien lo señala Stuart Hall... “existe una instancia externa al sujeto que participa activamente al momento de definir una particular identificación” (Hall, 2013, p. 24) y, por lo tanto, las articulaciones entre procesos de producción de subjetividades y prácticas culturales en un contexto específico son de especial atención para los estudios culturales porque pueden aportar al análisis de las tensiones entre los distintos regímenes de propiedad y control establecidos en las industrias culturales y los sectores populares de la sociedad.

Estas relaciones entre grupos hegemónicos y subalternos constituyeron el ADN de la violencia política en Colombia y determinaron el discurso, opinión pública y acciones colectivas de la población en general. Asimismo, las articulaciones se manifiestan tan distintas unas de otras, conforme a la corporeidad misma del sujeto, que siempre será necesario investigar y comprender la coyuntura y las prácticas y rituales del grupo, así como la incidencia o no de una cultura política en los procesos de identificación bien sea por consenso o correspondencia.

Siendo consecuentes con el contextualismo radical, es importante aclarar que —a pesar del ánimo salvacionista de los círculos más elevados de las ciencias sociales y humanas en general— los estudios culturales no pretenden conformar una teoría en el sentido

funcionalista y positivista, sino más bien revelar las particularidades de los fenómenos sociales y la sustancia misma de los procesos de identificación y subjetivación en una coyuntura de disputa por la hegemonía de la dimensión simbólica, material, cultural y política de la sociedad. Así se ve reflejado en la figura 5.

Figura 5. Marta Rodríguez y Jorge Silva (1970)



Fuente: Cinemateca. Cuadernos del cine colombiano No. 7

El archivo audiovisual acumulado por Rodríguez y Silva a lo largo de la década de los años setenta contribuyó al reconocimiento conmovedor de la cultura popular colombiana y las desigualdades estructurales que constantemente presionaban el conflicto ideológico y político entre los principales sectores hegemónicos del país. Los daños colaterales recaían en los campesinos e indígenas, que entonces encontraron en la tecnología audiovisual la oportunidad para impulsar la mediación de su proceso de conformación de conciencia de clase, luchas históricas y reivindicaciones. Este hecho resultó fundamental para sus acciones colectivas que demandaban mejores garantías y legitimación. A pesar de trabajar en condiciones extremadamente limitadas, los cineastas colombianos lograron, de alguna manera, hacer contrapeso frente a los gigantes de la industria de la televisión, la prensa y el cine en Colombia.

Por lo tanto, su obra nos demuestra una vez más que es posible hacer estudios interdisciplinarios, con el objetivo de comprender mejor nuestra relación con aquello que consideramos significativo para responder a la pregunta que indaga por ¿quiénes somos? En una coyuntura de imbricadas relaciones entre distintas clases sociales, grupos étnicos, ideológicos o políticos de la sociedad colombiana, la cámara, como dispositivo audiovisual, permitió que los protagonistas de los documentales, chircaleros, campesinos o indígenas iniciaran la conformación de una cultura política que modificó drásticamente las estructuras de poder, incluyendo los medios de comunicación, la disputa ideológica y el conflicto armado que se llevaba a cabo en las zonas rurales del país y los distintos gremios económicos, sociales y políticos.

Esta coyuntura produjo a su vez una ruptura intergeneracional en la que el arte canalizó parte del inconformismo por la violación de derechos humanos y las luchas que los grupos subalternos estaban librando. El rasgo coyunturalista del análisis es importante, porque, como bien lo argumenta Hall, las particularidades históricas deben tenerse en cuenta si lo que se quiere es una sincera mirada al presente, reconociendo los aspectos relevantes que lo diferencian de otros momentos de la historia.

Aunque Marta Rodríguez y Jorge Silva se enfrentaron sin miedo a las intimidaciones con su única arma, la cámara de video, una nueva metodología iba surgiendo mientras establecían una relación cercana con las comunidades y protagonistas de sus documentales, quienes de manera significativa también transformaron la visión de sí mismos y de sus posibilidades de reaccionar ante las injustas condiciones de trabajo, el despojo de sus territorios o el asesinato de sus líderes.

Se infiere que existe un complejo mecanismo de correspondencia entre las relaciones económicas básicas de estos grupos, con una forma de vida total. Un modo de cada uno asumir y legitimar la dependencia de los integrantes de cierta comunidad quedó abiertamente representado en el cine documental de Marta Rodríguez. Así, fue posible abrir una ventana hacia la realidad de las clases populares, poco reconocida por sectores de la sociedad para los cuales era urgente hacer llegar este tipo de cine.

Se puede rastrear la intención y sensibilidad de Marta como sujeto creador que se esmera por indicar el auténtico sentido e identidad de nuestros pueblos y las distintas tensiones que se articulan con modos de lucha y resistencia frente al abandono estatal, así como la incidencia de corrientes políticas radicales que terminan afectando el desarrollo económico y humano de las personas.

En 1972, Marta Rodríguez y Jorge Silva terminaron de producir Chircales, cuyos protagonistas eran una comunidad de chircaleros, en su mayoría campesinos, que llegaban

de otras regiones del país desplazados por la violencia o el hambre, y cuyo sustento dependía de la fabricación de ladrillos con métodos casi primitivos en el sur de la capital colombiana.

Impactada por las terribles condiciones en las que incluso los miembros más pequeños de la familia de chircaleros debían trabajar, Marta se dio cuenta de la importancia de materializar el análisis sobre los fenómenos sociales, las relaciones de producción y sus correspondientes representaciones políticas, ideológicas y religiosas que contribuyeron a la configuración de prácticas culturales que incidían dramáticamente en la imagen de cambio de un grupo como los chircaleros, prácticamente inexistente, debido a las propias estructuras de poder y control del imaginario que habían legitimado y naturalizado condiciones paupérrimas para la clase trabajadora.

Para lograrlo, Marta pasó seis meses compartiendo, dialogando y filmando, de manera que su comprensión de la vida, sentidos comunes y rituales del grupo constituirían el elemento fundacional del trabajo audiovisual. Se trataba de develar los vínculos de dominación que entrañaba la relación de compadrazgo: en la mayoría de los casos era el propietario del chircal y se amparaba en esta relación para sostener una explotación inhumana con los miembros de la familia. (Idartes, 1982).

La vida lenta de los chircaleros, sus formas de pensar la situación política del país, sus modos de contar la historia y de responder ante sus pocas oportunidades quedó fielmente representada en la película porque la intención era acercar al espectador a una reflexión de la cultura popular, al tiempo que dirigir su atención hacia las dicotomías entre *estructura* y *subjetividad* que interpelaban a los miembros de estos sectores de la población para la conformación de su identidad como grupo, cuyas demandas sociales empezaban a estar en el centro del debate nacional y de los medios.

La audiencia para Marta Rodríguez no era una masa anónima, sino sectores de la sociedad colombiana que tienen siempre el potencial para transformarse a partir de acciones colectivas concretas de protesta que ganaron espacio y legitimidad en el debate nacional de los años 70 en Colombia. Por supuesto, para los estudios culturales toda obra de arte es una manifestación de la cultura y como ya se ha analizado, contiene parte de la identidad, pensamiento y forma de hacer las cosas del marco espacio-temporal en que se origina. Pero también la producción del sentido involucra tanto al sujeto creador como al espectador, quienes construyen sentidos o formas de significar las representaciones visuales con las que interactúa constantemente.

En este caso, el cine documental era una extensión de la realidad política y social, y fue conformándose como alternativa a los estándares y patrones impuestos por el cine

extranjero. Un modo de hacer cine que correspondía a las precarias condiciones que los cineastas colombianos enfrentaban día a día, en parte porque el país no contaba con infraestructura financiera, y también debido a la falta de voluntad para promover el cine y la creación audiovisual. A lo anterior se suma la creciente hostilidad hacia todo tipo de reflexión sobre la naturaleza materialista de las condiciones de violencia política, tabúes, rituales y exclusiones experimentados por la clase media a lo largo y ancho del país.

En muchas de sus entrevistas, Marta Rodríguez se refiere al cine como un instrumento de recuperación de la historia y, por consiguiente, como una mediación con cuerpo, epistemología y metodología para analizar a la luz de la opinión pública, aspectos relevantes de la cultura popular. Los procesos de lucha y acción colectiva dentro de los sectores subalternizados, significaron un cambio fundamental en las representaciones sociales y un planteamiento renovado sobre la prevalencia de su nascente cultura política en el debate nacional. Se podría decir que hoy es la mejor manera para que un investigador en estudios culturales pueda encontrar respuestas en el pasado y adherirlas a su presente como sujeto epistémico para emprender el difícil trabajo de vislumbrar intrincadas articulaciones que son esencialmente sujeto de estudio por las implicaciones en la coyuntura hegemónica y en la identidad de los ciudadanos.

Si algo ha dejado claro Stuart Hall es que el propósito de los estudios culturales no es intervenir en el sentido salvacionista, sino comprender las particularidades socioculturales, de subjetivación y de lucha de clases que determinan un contexto específico y, por consiguiente, las aspiraciones de plantear una teoría objetiva de los fenómenos sociales del presente y asumir un proyecto hacia el futuro. Al respecto, Stuart Hall escribiría:

Porque eso importaba, teníamos que saber más de lo que ellos sabían sobre nuestro objeto a la vez que tomábamos la responsabilidad de traducir ese conocimiento en práctica: esta última operación era lo que Gramsci denomina “sentido común”. Ni el conocimiento ni la práctica por separado. Y por eso tratamos –en nuestra manera muy marginal, arriba en el octavo piso del Edificio de la Facultad de Artes– de pensar en nosotros mismos como un pedacito de una lucha hegemónica. (Hall, 2013, p. 24.)

Lo anterior constituye una apuesta disciplinaria y metodológica opuesta a los estudios culturales, e implica un quehacer en pro de los procesos identitarios en tanto que sujetos sin conocimiento de su propia historia y de las luchas llevadas a cabo en coyunturas violentas no pueden hacer otra cosa que corresponder o identificarse con construcciones de la memoria colectiva, fundamentadas en supuestos epistemológicos funcionalistas de la filosofía y del pensamiento científico de los países occidentales,

cuyos efectos colaterales dieron forma a los distintos sectores subalternizados y sus identidades interpeladas por su conciencia de clase, etnia y grupo social, además de la crisis de la modernidad encarnada en los sucesos más complicados de la violencia y en un movimiento artístico e intelectual que logró ciertas reivindicaciones sobre lo que significaba la identidad latinoamericana.

Se infiere entonces que la obra de Rodríguez puede considerarse como un primer momento de articulación entre metodologías preexistentes en las ciencias sociales y el proceso creativo audiovisual en Colombia.

Este punto de inflexión es trascendental porque revela que desde los años cincuenta las tecnologías visuales han sido fundamentales para comprender los sistemas de significación, hechos sociales y de subjetivación en torno a las experiencias populares. Además, los *habitus* y las prácticas de los sectores populares quedaron expuestos para su propio beneficio, pues encontraron en la cámara de video una opción para legitimar el universo simbólico desarrollado a partir de los distintos procesos de desplazamiento interno hacia las grandes ciudades durante los años de la denominada segunda etapa de la violencia, caracterizada por la lucha entre el Gobierno y los grupos alzados en armas que delinquían principalmente en los campos.

Metodológicamente, el trabajo interdisciplinario de Rodríguez estableció el cine documental como un archivo cultural, pues responde a las prácticas y procesos sociales de un campo institucional y con el cual es posible incidir en la representación que los colombianos hacen de sus mundos vitales. De esta manera, la intención creativa fundamental queda manifiesta en el modo en que estos productos audiovisuales tienden a equilibrar las tensiones generadas a partir de la construcción del sentido entre las clases hegemónicas y populares, un campo siempre en disputa porque es allí donde residen las prácticas de reconocimiento y de autorreconocimiento de las estructuras que legitiman la violencia simbólica.

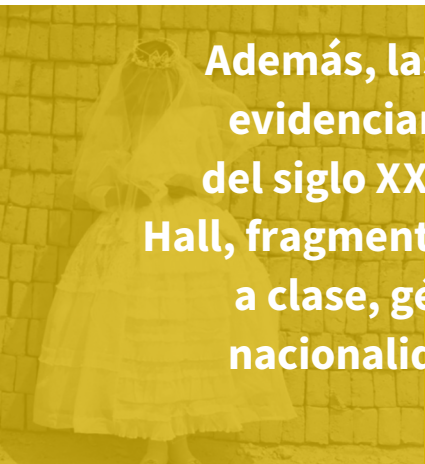
La interdisciplinariedad, sin embargo, conlleva siempre altos niveles de arbitrariedad. Tal fue el caso de Marta Rodríguez, quien estudiando antropología se interesó en las clases del “cine verité”, y cuando optó por estudiar cine, encontró que en ninguna escuela la admitían, porque pensaban que su formación de etnóloga la separaba del cine. Así las cosas, su determinación para realizar cine documental consiguió que la narrativa conservadora y sesgada en torno a las condiciones materiales que daban origen a la violencia simbólica en la sociedad colombiana fuera potencialmente cuestionada por los grupos subalternos campesinos e indígenas, para quienes estas nuevas representaciones visuales de sus luchas constituyeron un lugar para consolidar sus procesos identitarios.

El giro visual de la apuesta interdisciplinar de Marta Rodríguez significó también el primer impulso hacia una cultura visual donde primaba la fascinación por la vida cotidiana de las clases populares y donde fue posible rastrear las interacciones que iban surgiendo entre lo local y lo global.

En 1972, Marta Rodríguez y Jorge Silva comenzaron el rodaje del documental *Campesinos*, resultado de una extensa investigación sobre el problema agrario en Colombia y el movimiento que había producido un nuevo tipo de campesinado con conciencia de su propia realidad, lo cual fue un hecho social y político nuevo en el país. (Idartes, 1982). Un nuevo campesinado que encarnaba las huellas de una lucha que el Estado había suprimido del debate público acentuando el desconocimiento de su propio pasado de clase.

Es así como se articula la metodología para comprender las formas de interpretar el mundo de los grupos subalternizados y un cine alternativo que busca la recuperación de la memoria de esos grupos y la desmitificación del sujeto creador, del cineasta, por ejemplo, como individuos que de alguna manera se aíslan de la realidad social y de las luchas populares.

La propuesta visual de Rodríguez fue madurando no solo hasta adquirir una visibilidad en los festivales de cine internacional, sino también hasta lograr reconciliar la integración del registro documental con otras formas de aprehensión de la realidad, donde los símbolos interactúan con mito, ideología, política y fantasía. Por consiguiente, su obra constituye una fuente de investigación que confirma una vez más que el estudio de la cultura debe situarse en la intersección de metodologías y disciplinas preexistentes, teniendo en cuenta siempre el contexto histórico y temporal y las relaciones de poder que han hecho de la historia identitaria de un grupo humano lo que es.



Además, las imágenes en la obra de Rodríguez evidencian la ruptura que se originó a finales del siglo XX y que, como bien lo plantea Stuart Hall, fragmentó los paisajes culturales referentes a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad que proporcionaban posiciones estables como individuos sociales.

El nacimiento del movimiento campesino y las distintas acciones colectivas documentadas en su obra son claves para entender este proceso de fragmentación de las identidades de los grupos subalternizados, pues como observa el crítico cultural Kobena Mercer, “la identidad sólo constituye un problema cuando está en crisis, cuando algo que se asume como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre” (Mercer, 1990, p.43).

Por lo tanto, el archivo audiovisual sobre la sociedad colombiana —en fractura por el periodo de la violencia desde 1946 hasta 1964, la dictadura de Rojas Pinilla y el Frente Nacional— no solo quedó tristemente materializado en 400 000 muertos, según los cálculos estadísticos, sino también en nuevas incursiones del círculo académico a la realidad de las comunidades del país, especialmente desde las facultades de sociología e impulsadas por el trabajo de Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, quienes abordaron científicamente el fenómeno de la violencia y trataron de explicar la pesadilla del miedo, la muerte y la política.

Cuando Marta Rodríguez decidió estudiar sociología en la Universidad Nacional, tuvo la oportunidad de conocer también al sacerdote Camilo Torres, y se integró al Movimiento Universitario de Promoción Comunal (Muniproc), cuya intención era precisamente vincular a los estudiantes con la realidad del país. Este momento crucial en su formación académica, sumado a las experiencias de su niñez en tierras santandereanas, sin duda pueden considerarse parte del acervo experiencial e inmaterial que dio origen a la intención creativa y a la metodología de acercamiento y convivencia con los protagonistas de sus documentales.

Todo lo anterior significó un cambio de piel en la actitud de los campesinos e indígenas frente al destino; el devenir de su lugar en la sociedad y la ruptura violenta de esos años dio paso a nuevas formas culturales y de pensamiento colectivo, de modo que el trabajo conjunto que Rodríguez realizó con los campesinos y líderes indígenas al vincularlos en la producción de sus documentales fue determinante en este proceso de metamorfosis de su imagen del cambio, su voz y voluntad para hacer frente a la inequidad, el problema agrario, el desplazamiento forzado y la explotación laboral.

El marco metodológico de la observación participante implicó la integración y aceptación de Marta por parte de la comunidad, e hizo posible la representación visceral y sin búsqueda de interpretaciones subjetivas, elemento fundamental del carácter político y poético de su obra. Las imágenes nutren el discurso que va desarrollándose a partir del reconocimiento por parte de estos grupos de su historia y memoria colectiva. Sin este recurso, seguramente el carácter de denuncia del naciente movimiento social hubiera sido rápidamente obstaculizado por las clases hegemónicas, los terratenientes y los grupos armados que se encargaban de amedrentar, perseguir y deslegitimar sus luchas.

Se infiere que el propósito de la opresión sistemática de la movilización social y la legitimación de un solo relato histórico en favor de los grupos hegemónicos fue una característica de la primera mitad del siglo XX en Colombia y las modalidades en que funcionó la violencia simbólica se reflejaron en un tipo de identidad de los grupos subalternos esencialmente centrada y unificada bajo presupuestos epistemológicos que naturalizaron su posición marginal en la sociedad.

En cambio, el nacimiento del movimiento campesino o del CRIC constituyeron las condiciones materiales de un interaccionismo simbólico que reflejaba la complejidad creciente del mundo moderno y la consciencia de que este núcleo interior del sujeto no era autónomo y autosuficiente, sino que se formaba con relación a los otros cercanos que transmitían al sujeto los valores, significados y símbolos de los mundos que habitaba (Hall, 1990).

La antigua sutura entre las instituciones y el campesino, indígena, mujer o estudiante fue poco a poco fragmentándose para dar paso a identidades más abiertas, interpeladas por el reconocimiento mutuo entre los grupos subalternos y su historia, así como por las implicaciones de las representaciones visuales del cine documental de Marta Rodríguez o el trabajo social de sacerdote Camilo Torres y la nueva generación de sociólogos interesados en investigar el fenómeno de la violencia y, de alguna manera, propiciar la transformación de las comunidades golpeadas por la pobreza. La figura 6 ilustra este proceso.

Figura 6. Primera recuperación de Tierras en el resguardo Cobaló (Coconuco, Cauca)



Fuente: Silva (1974).

El cine documental en Colombia tendría un antes y un después con *Chircales*. El carácter social y trasgresor del trabajo audiovisual de Marta Rodríguez significó la posibilidad de cuestionar a la luz de la audiencia nacional y latinoamericana el discurso de dominación y dependencia que dio forma al proceso modernizador de los años cincuenta.

En *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro* (1981), cuyos personajes principales son los campesinos e indígenas del naciente Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, se evidencia (por las palabras y los hechos documentados), el cambio que produjo en ellos el acto de grabar su realidad. El proceso que comenzaron —con el objetivo de cambiar sus condiciones sociales y de recuperar las tierras ociosas en mano de los terratenientes para cultivarlas, sumado a los numerosos relatos sobre líderes que en el pasado, incluso, habían perdido la vida por defender sus derechos frente a la explotación y el desplazamiento de sus familias mediante el accionar violento de grupos armados— dio forma a un núcleo vital de memoria colectiva. Como se aprecia en una de las escenas, Marta era desconocida por los mismos grupos indígenas, pero ella los convenció de la necesidad de trabajar organizados, ya no solo para recuperar las tierras, sino también para documentar sus acciones colectivas de manera que el archivo audiovisual incidiera en las generaciones futuras.

Sin duda, el orden social tradicional había iniciado su transformación tanto en los aspectos externos como en los internos, y se habían establecido nuevas formas de interconexión social y alterado algunas de las características de la existencia cotidiana. Todo lo anterior fue mediado por la tecnología cinematográfica, y la metodología investigativa en torno a la construcción de memoria con los grupos *subalternizados* y, de esta manera, el denominado cine marginal, principalmente documental, fue constituyéndose como una alternativa para propiciar la transformación de las relaciones de poder a pesar de que las obras fueron enjuiciadas. Durante la Muestra Crítica del Cine Colombiano (organizada en septiembre y octubre de 1974 por la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá) era evidente que los creativos y directores de cine en Colombia ya eran arbitrariamente clasificados en revolucionarios o reaccionarios y revisionistas (Idartes, 1982).

La denominación de cine marginal intentaba arrinconar a los creativos que se decidían por un cine independiente, que documentaba la vida cotidiana de las clases populares y que se alejaba de las imposiciones del mercado cinematográfico. Esto contribuyó a la persecución y discriminación de la que fueron víctima algunos realizadores, como Marta Rodríguez y Jorge Silva, quienes, intimidados por detectives privados, comentaron más tarde en una entrevista:

Una noche, cuando estábamos en el [Cine] Mogador, me acuerdo de que yo le decía a Jorge que había un tipo que nos miraba. Cuando salimos, oímos dos balazos. Lo que nosotros hicimos fue seguir trabajando, porque una película provoca una transformación en la comunidad... (Idartes, 1982).

Sin embargo, su determinación por construir relatos que potenciaran el significado del documental en territorios y comunidades excluidas y violentadas por el olvido del Estado y los grupos armados, fue poco a poco interpelando las pasiones y los sentimientos como el miedo o la esperanza de los protagonistas y abriendo el camino para que la recuperación de los mitos, héroes, tradiciones y valores heredados se materializaran en una nueva cultura política de los campesinos e indígenas.

Con dicha cultura política fue posible el reconocimiento, la deconstrucción y la configuración de una nueva identidad colectiva a partir de las lecturas comunes de su pasado y la aceptación de la idea de un proyecto político que debía documentarse, filmarse y transitarse con el objetivo de dirigir la mirada de la opinión pública y del Gobierno hacia la lucha campesina y el horror del etnocidio del que eran víctima los indígenas, como quedó registrado en *Planas: testimonio de un etnocidio* (1971) que reúne imágenes y los testimonios de los guahíbos perseguidos y la necesidad de representarlos con las imágenes que sugieren la masacre y su violencia. Dicho horror también quedó registrado en el rostro de la figura 7.

Figura 7. El rostro del dolor



Fuente: Silva (1970)

La cultura política del naciente movimiento campesino implicó la articulación entre el lenguaje, la memoria, el imaginario y la iconografía de los campesinos y la cultura visual impulsada por Marta Rodríguez, cuyas fotografías y videos de la sociedad colombiana del pasado y de su presente reflejaban un pensamiento crítico que aún permite reconocer honestamente nuestros desencuentros históricos, así como proyectar nuevos caminos y estrategias hacia la consolidación de un país multicultural.

Las nuevas ciudadanías dependen, en gran parte, de esta mirada crítica retrospectiva, porque el menosprecio y la falta de reconocimiento de los sectores populares y su cultura política es una de las causas de la desigualdad, la injusticia social y la negación cultural, todos ellos factores que han desencadenado en procesos de autonegación, donde el “otro” se siente y percibe como inferior (ciudadano de segunda o tercera clase) y desestima su propia identidad:

Los papases antiguos de nosotros decían que los terratenientes tenían figura de diablo [véase figura 8] porque son fregados con los trabajadores y hay terratenientes que salen hasta con arma, con revólver, porque también acostumbran eso los terratenientes que son de mal corazón para poder humillar los pajes campesinos que tienen las fincas, cuidándoles y trabajándoles... El que tiene vista de verlo pues lo ve y el que no pues no. ... Si hay diablo en este mundo, pues yo no creo que participe con nosotros, porque pues eso ya es el grande rico que le pertenece. A nosotros no, porque estamos recién organizados no más... (Rodríguez y Silva, 1981)

Figura 8. Nuestra voz de tierra, memoria y futuro



Fuente: Rodríguez y Silva (1981, p. 68)

Hasta acá se han analizado algunos ejemplos de lo que significó el giro visual desarrollado en la cultura, las artes y la identidad nacional desde los años cuarenta y más adelante con la mediación de las nuevas tecnologías y principales medios de comunicación. La cámara de video como tecnología audiovisual para estudiar los aspectos del sistema de representaciones sociales que han interpelado constantemente nuestra identidad y la imagen que —como materialización de una entidad completamente autónoma y primordial para la significación en la nueva cultura visual— quedó ampliamente registrada en trabajos artísticos, el diseño, la publicidad y el cine desde los años cincuenta.

Es clave, de nuevo, hacer énfasis en que la posicionalidad del sujeto, en palabras de Stuart Hall, incide en la manera como el artista establece relaciones con las distintas interpelaciones o articulaciones que suceden a lo largo de su vida y se materializan incluso en modalidades de mediación a través de procesos creativos o audiovisuales. Aunque esto no significa que... “el pensamiento [...] está necesariamente limitado y ensimismado por el lugar de dónde proviene”, sino que siempre se encuentra moldeado por algún grado de posicionalidad (Hall, 2013, p. 9).

Lo anterior implica que tanto la identidad del artista como su obra están siendo interpeladas por el poder de los significados, consensuados sobre la realidad social y política de un determinado contexto. A su vez, la interpretación que las audiencias hacen que la obra produzca un sentido que puede o no estar necesariamente alineado a la propuesta o modelo hegemónico de la sociedad que naturaliza las condiciones de dominación o que certifique el discurso o relato histórico conveniente a las estructuras que perpetúan la desigualdad o la violencia en un momento específico.

Por consiguiente, la vida de artistas como Débora Arango importan para demostrar que las mujeres enfrentaron obstáculos que llamaremos de tipo institucional, determinados por la articulación entre el poder ideológico de la clase política conservadora y la Iglesia Católica, cuyos mecanismos de censura eran evidentes incluso en la prensa del momento, pues, como bien lo afirma Stuart Hall, aquellas personas que trabajan en los medios están produciendo y reproduciendo el campo mismo de la representación ideológica.

Dicha articulación puede considerarse parte de un entramado más complejo de constricciones que determinaron la producción cultural y garantizaron en un mayor grado la exclusión de la mujer en el mundo artístico, configurando un modelo desigual de derechos culturales para los grupos subalternos en general. Este modelo implicó que la inversión en educación artística en las clases populares no fuera asunto prioritario en la agenda política y mucho menos intervenciones sociales basadas en prácticas artísticas para resignificar la historia de la sociedad colombiana y el conflicto armado.

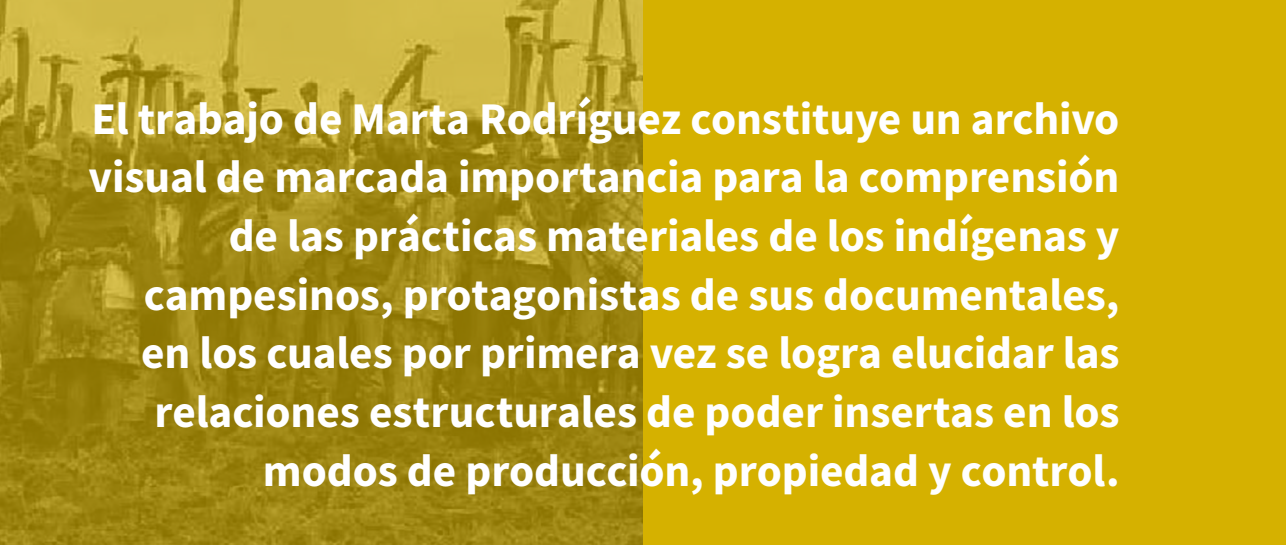
Este antecedente trajo como consecuencia que el desbalance entre el gran aparato ideológico de los medios masivos y la producción y consumo de arte constituyan una tensión que está definiendo hoy en día la manera en que las personas crean correlaciones con los contenidos mediáticos o las propuestas culturales, al tiempo que interiorizan nuevos significados sobre la realidad representada.

El proceso de significación que realiza el espectador o las audiencias de la obra de arte o de los contenidos mediáticos es constantemente interpelada por el poder ideológico. Según Stuart Hall, este es “el poder de significar eventos de una manera particular” de tal manera que los mecanismos para naturalizar situaciones de dominación fueron legitimados por la prensa, y más adelante, con la televisión y la radio que discursivamente facilitaron la lectura de posiciones colectivas con sus consecuentes efectos ideológicos: la operación mediante la que se construye, a partir de subjetividades individuales, totalidades ideológicas del orden de “comunidad”, “nación”, “opinión pública”, “consenso”, “interés general”, “voluntad popular”, “sociedad”, “consumidores ordinarios” (Hall, 2013). Por consiguiente, el verdadero significado de la realidad depende de cómo está representada, así como de la interpretación que las personas hacen de dicha representación.

Las construcciones discursivas son un gran entramado de posiciones subjetivas y de procesos de correspondencia que han atravesado un largo camino hacia el consenso. Por consiguiente, debemos considerar la cultura como la forma en que una sociedad le otorga significado al contexto o la coyuntura en un momento determinado (Hall, 2013). Las convenciones que hacen que el arte sea un hecho social implican formas compartidas de comprensión y también rupturas de lo convenido. Esto último quedó materializado en la obra de Débora Arango y Beatriz González, artistas que se destacaron por su estilo innovador y por traer al centro del debate artístico las múltiples violencias y desigualdades que afectaban a la sociedad colombiana.

Se puede inferir entonces que la producción artística está inmersa en la producción de prácticas significativas y materiales, en cuanto constituyen un poderoso medio para la circulación de significados y prácticas discursivas que afectan la economía y la política. Y debido a que la obra es una proyección del ser del artista, ninguna representación trabaja sin estar asociada a un tipo de identidad. Las imágenes, sin embargo, tienen un amplio rango de significación, pues dependen de la interpretación que el espectador hace de todo aquello que es representado en la obra.

Un significado fijo implica un mecanismo complejo mediante el cual el poder y la ideología tratan de naturalizar formas de dominación y aparatos hegemónicos que van desde lo simbólico hasta lo político. Por lo tanto, existe siempre un conocimiento producido a través de las imágenes y un tipo de negociación por el cual algún significado será silenciado durante el proceso de representación.



El trabajo de Marta Rodríguez constituye un archivo visual de marcada importancia para la comprensión de las prácticas materiales de los indígenas y campesinos, protagonistas de sus documentales, en los cuales por primera vez se logra elucidar las relaciones estructurales de poder insertas en los modos de producción, propiedad y control.

Se infiere que dichas relaciones de dependencia y dominación habían sido naturalizadas por prácticas discursivas que funcionaban a través de los medios de comunicación que, como la prensa y la radio, trabajaban por los intereses hegemónicos. En el documental *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro* (1981) se evidencia que hasta el momento en que se realizó la grabación, los indígenas del Cauca no habían logrado materializar acciones colectivas que abogaran por la memoria de su pueblo y consolidara una conciencia de clase.

Esto como resultado, justamente, del dominio simbólico y material de la vida por parte de la clase dirigente. Por consiguiente, un largo proceso de sujeción a la narrativa dominante sobre los derechos y oportunidades de estos grupos se había instalado en su imaginario colectivo de tal modo que, hoy mismo, resulta imperativo reconocer la cristalización de operaciones ideológicas y hegemónicas que funcionaron hasta bien entrados los años setenta y que sirvieron para establecer clasificaciones y marcaciones que dieron forma a estos grupos.

El documental muestra la importancia para la memoria colectiva de las luchas de líderes como Manuel Quintín Lame, quien participó en la Guerra de los Mil Días y la violencia bipartidista colombiana —conocida como la Violencia—, y que se caracterizó por sus luchas en defensa de los pueblos indígenas. Su redescubrimiento por los movimientos sociales del país a comienzos de la década de 1970 se evidencia en las menciones que hacen los indígenas de la figura del líder indígena, que empezó a ser reivindicada durante las décadas de los 70 y los 80 por diversos sectores sociales, tales como, el Comité de Defensa del Indio, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), el Movimiento Armado Quintín Lame y sectores influidos por la teología de la liberación.

Por consiguiente, el trabajo audiovisual de Marta Rodríguez sirvió para que los campesinos e indígenas pensarán en sí mismos con y a través de la diferencia, para conformar acciones solidarias y de identificación que hicieron posible una lucha y resistencia común, pues ambos grupos habían sido víctimas del despojo de sus tierras por parte de los terratenientes y del desconocimiento de sus derechos. Esto evidencia que, como bien afirma Stuart Hall, es posible construir una política sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y las identidades, y que pueda efectivamente dibujar las líneas de frontera política sin la que la confrontación política es imposible, sin fijar esas fronteras eternamente (Hall, 2013).

Para lograrlo, es imperativo mencionar la mediación realizada por Marta Rodríguez, pues como bien se puede apreciar en el documental, los testimonios de los indígenas y líderes campesinos confirman que, para ellos, la cámara de video fue un recurso importante que les ayudó a comprender la necesidad de establecer alianzas, organizarse, cooperar y coexistir para recuperar su memoria y sus derechos sobre la tierra. En los documentales se evidencia que Marta Rodríguez concede una mayor participación a los líderes indígenas como sujetos cocreadores y, por lo tanto, colaboradores en la construcción del sentido y la resignificación de la sensibilidad y emocionalidad de sus experiencias, bases necesarias para la comprensión de su historia de lucha y resistencia.

El archivo audiovisual de Marta Rodríguez, titulado Chircales, Campesinos y Nuestra voz de tierra, memoria y futuro, contribuye hoy en día al análisis coyunturalista de los años 70 y 80, y ayuda a notar las especificidades que hacen de estos años, momentos cruciales para el desarrollo de la memoria colectiva de los indígenas y de la consolidación de sus movimientos sociales.

La comprensión de las distintas coyunturas solo es posible en la medida que el investigador o artista reconozca que existen vacíos estructurales y teóricos que no pueden ser saldados hasta tanto no se indague en las ritualidades, las formas de vida y las condiciones materiales del contexto. Además, el propósito último de esta indagación es producir un conocimiento que pueda ser debatido de manera dialógica y que transforme imaginarios colectivos y situaciones conflictivas en puentes para el desarrollo humano y económico de todas las comunidades y grupos en un país diverso. Esta metodología reflexiva propuesta por la Escuela de Birmingham con Stuart Hall y Raymond Williams nos debe guiar en el objetivo de proponer una teoría desde la práctica, reconociendo siempre que esta puede y debe estar sujeta a interrupciones y a opciones transgresoras sobre reduccionismos, determinismos o versiones idealistas y civilizadoras de la cultura.

Finalmente, vale la pena expresar que el arte debe cumplir una función pedagógica en tanto nos ayude a comprender los orígenes de nuestras especificidades como sociedad

colombiana y un trabajo desmitificador para exponer la naturaleza de las clasificaciones y categorías que nacen en un entramado complejo de lucha ideológica, control, poder económico y político. El giro visual de los estudios culturales significa que la imagen debe ser analizada desde su centralidad en la vida contemporánea como una entidad compleja que configura la gran estructura de la representación que se forma a partir de interrelaciones entre el arte, las formas de producción y circulación de las imágenes, la economía política de la comunicación y las prácticas discursivas.

Por lo tanto, no puede ser abordada desde los determinismos, sino más bien desde el interaccionismo radical, es decir, la interacción de todas las prácticas entre sí, como lo plantea Raymond Williams. El materialismo cultural de Williams nos recuerda que las obras de arte son puntos de encuentro entre un proyecto individual y un modo de vida colectivo, por lo tanto, al escudriñar en el proceso de producción de las obras, algunas de las artistas más importantes, como Débora Arango o Beatriz González, así como la producción audiovisual de Marta Rodríguez, nos encontramos con representaciones de una forma de vida en lo particular, en las experiencias de cada una de ellas que moldeó su acercamiento a las prácticas artísticas y a la crítica que hicieron de la sociedad en la que vivían.

Así las cosas, se puede inferir que la producción artística y los modos de producción insertos en el aparato económico en un momento determinado existen en una articulación que puede determinar formas específicas de subjetivación y moldear la posicionalidad no solo de quien produce la obra, sino del espectador, que es quien resignifica las representaciones propuestas por el autor de la obra.

En el caso de Marta Rodríguez, las especificidades manifiestas en sus documentales sugieren que la comprensión del devenir histórico de los movimientos sociales y campesinos no necesariamente deben ser abordadas desde lo económico, sino que es necesario indagar y reflexionar en todas las prácticas circunscritas en el modo de vida de estos grupos, lo que implica acercarse, si se quiere, desde una metodología etnográfica, pero además escudriñando en las motivaciones y en los procesos de formación del sentido, de todo lo simbólico y discursivo.

La producción documental de Marta Rodríguez produjo —y produce todavía— un conocimiento esencial para la transformación de la sociedad colombiana, pues permite reflexionar sobre las tensiones que existían en los años 70 entre el campesinado y los indígenas con la clase dirigente y con el Estado, que a través del dominio del discurso y de los medios y modos de producción estableció un grupo de categorías homogenizantes que corresponden con las actitudes reduccionistas, incluso de quienes abordaban los complejos problemas estructurales que afectaban a estos grupos.

Además, como investigadores en estudios culturales, el archivo documental de Marta Rodríguez puede alumbrar el camino hacia conceptualizaciones y entendimientos de la coyuntura, en la cual fueron determinantes las formas como el campesinado y el movimiento indígena dieron sentido a la producción material de su vida y de su lucha por sus derechos, lucha que continúa hasta nuestros días.

De esta manera, es posible conocer las presiones que enfrentaron como colectividad y las tensiones que tomaron forma desde entonces, y que se materializaron en modos de exclusión y en un conflicto que afectó especialmente a las zonas rurales del país. Por consiguiente, para concretar una vocación política desde los estudios culturales, en el sentido de proponer estrategias y políticas que contribuyan a solucionar los problemas derivados de la diversidad cultural y de las tensiones que se forjaron en décadas anteriores entre las clases populares y clase dirigente, los investigadores en este campo deberían hacer todo lo posible por estructurar un diálogo constante con las comunidades, de modo tal que la comprensión de lo cultural permita abordar críticamente los problemas que siguen conformando escenarios de violencia simbólica, en tanto que la construcción del discurso se naturaliza a través de un aparato ideológico, el cual, inserto especialmente en los medios de comunicación, produce efectos sociales reales como cualquier otra práctica social (Hall, 2013).

Para adjudicar o no respuestas y planes concretos que logren desactivar los mecanismos con los cuales los distintos grupos armados justifican su accionar delictivo y violento en contra de las comunidades, los estudios culturales deben, en palabras de Stuart Hall, observar la articulación entre cultura e identifica tanto de las formas de dominación como de los procesos de lucha política asociados con la resistencia social. Mediante este estudio del trabajo artístico desde la mirada crítica de los estudios culturales se muestra que la práctica plástica de las mujeres representa concreciones de modos de producir significados, y al analizarlas es posible producir un conocimiento contextualizado sobre las contradicciones de la sociedad colombiana que puede aportar, en palabras de Hall, estrategias para la resistencia a los grupos que padecen algún tipo de exclusión y a la comprensión de lo “nacional-popular”, su proceso de construcción y su importancia en el juego de negociación de prácticas hegemónicas.

Conclusiones

La invisibilidad de las mujeres en el arte obedeció, en gran medida, al proceso socio-histórico que determinó la prácticamente inexistente presencia de las imágenes de estas artistas en las colecciones institucionales. Sin embargo, es necesario resaltar

su capacidad y voluntad transgresora, ya que decididamente fueron a contracorriente con el rol y las marcaciones que la sociedad colombiana había impuesto sobre ellas.

Su identidad, por lo tanto, puede pensarse desde la interpelación de las distintas especificidades del momento sobre su propio devenir personal y los momentos de inflexión que les permitieron desarrollar una obra cuyo objetivo era hacer evidentes otras maneras de ser mujer, sensibilidades y subjetividades que fueron emergiendo a medida que su práctica artística evolucionaba hacia una apropiación creativa, reflexiva y crítica de la realidad femenina en la sociedad colombiana, profundamente afectada por el conflicto interno, y las diferencias que prevalecían, según el género, en las condiciones de aprendizaje y profesionalización en el campo de la plástica (Jaramillo, 2015).

Fue en Bogotá durante el periodo de la Regeneración (en la transición del siglo XIX al XX) cuando se crearon los primeros centros de enseñanza especializados en el área, lo que implicó, en muchos casos, una migración desde sus lugares natales hacia la capital, y con ello, un cambio en la actitud frente a lo que sucedía en las zonas apartadas del país. La conciencia de formar parte de una clase privilegiada que les permitía acceder a la educación universitaria tuvo un gran impacto en la manera de interpretar las imágenes que circulaban en la prensa acerca de la violencia en la ruralidad colombiana.

Además, se planteaban una nueva perspectiva de género, de su rol como mujeres y de su papel en la conformación de nuevos espacios y momentos de reflexión a través de sus obras, que establecían diálogos entre ellas entrecruzando sus aportes en el tiempo. A pesar de compartir las condiciones especiales con los artistas masculinos, las mujeres tuvieron que hacer frente al anonimato, y esto implicó que las condiciones en las que producían sus obras se vieran permeadas por mecanismos de subjetivación basados en la liberación de los mitos y arquetipos femeninos, sus miradas al conflicto armado y a los asuntos de raza, clase y género (Jaramillo, 2015).

A grandes rasgos podemos reflexionar sobre tales mecanismos de subjetivación teniendo en cuenta el contenido de las obras que desarrollaron las artistas mencionadas, pero la casi total ausencia de obras del periodo de la Regeneración y la Hegemonía conservadora en colecciones públicas constituye un gran vacío para la producción teórica de las prácticas artísticas de las mujeres en el siglo XIX y XX. or lo tanto, esta investigación puede considerarse como una apuesta inicial a un proceso futuro que pueda arrojar resultados más específicos sobre los procesos identitarios y el asunto de género en las artes en Colombia. Sin embargo, se resalta el hecho de que el arte fue el medio de inflexión y ruptura con las convenciones tradicionales de clase en cuanto a la posibilidad de las mujeres de lograr su independencia económica y abrirse camino

en la sociedad con una práctica transgresora, como fue el caso de Débora Arango y de Beatriz González.

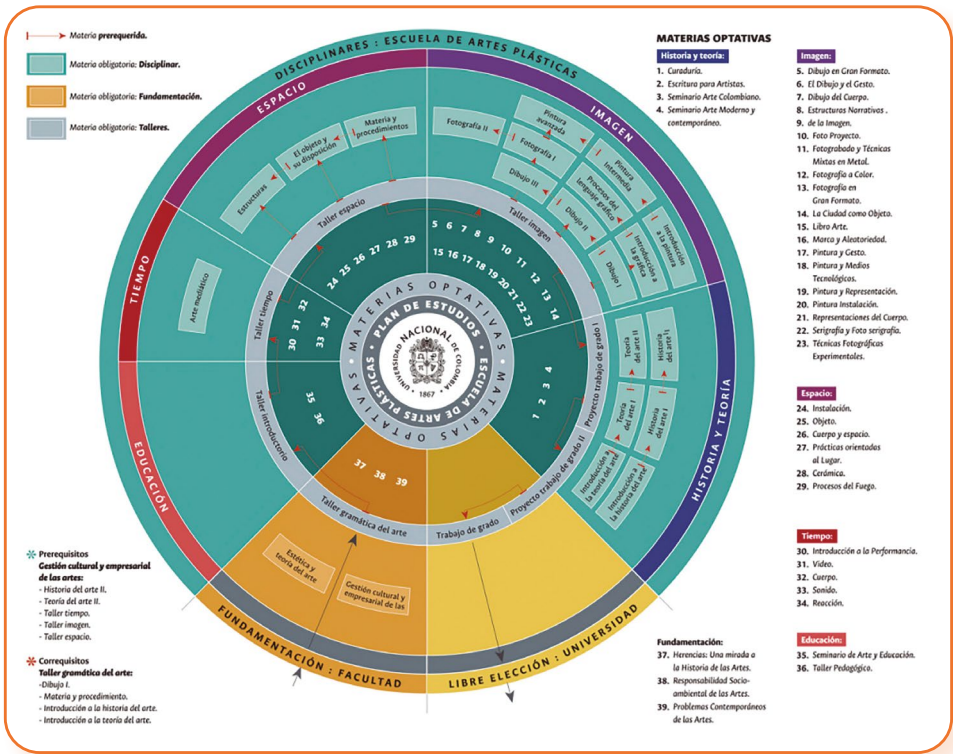
Para ellas, no solo fue necesario independizarse de las “buenas maneras” y de las convenciones sociales imperantes de la época que intentaban delimitar su papel en la sociedad, además, en aras de forjar su carrera como artistas, vieron su identidad interpelada por aires más cosmopolitas, acordes con los tiempos modernos del ámbito internacional; de esa manera lograron evadir las ideologías regeneracionista y mariana de la época.

Los espacios en los que este proceso de correspondencia con las nuevas tendencias y corrientes modernas tuvo lugar fueron los teatros, la ópera, las tertulias y sus propios talleres de arte. Estos momentos de correspondencia también significaron una mayor participación de las mujeres en los salones de arte que se organizaron en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX y, por consiguiente, en el ámbito de lo público. La identidad de las primeras mujeres que participaron en las muestras artísticas también se vio influenciada por su asistencia a los espacios de opinión de los círculos masculinos intelectuales desarrollados en los cafés.

Así inició una nueva manera de relacionarse en las esferas públicas, y se conformó una nueva perspectiva de la identidad de la mujer que ejerce su vida profesional en el arte. Se puede inferir entonces que la práctica artística desarrollada por las mujeres a lo largo del siglo XX, pero especialmente durante los años 70, contribuyó de manera radical a la inauguración de un feminismo subversivo antisistémico, sustancial y crítico del patriarcado y las instituciones que lo sustentan, como bien lo menciona Lamus (2010), y cuyas obras adquieren un significado más complejo al representar el contexto de lo cotidiano, lo privado y lo público. Así surgieron las apuestas fundacionales que determinaron la reclamación de los derechos de la mujer, sus procesos identitarios y las afectaciones que el conflicto armado, la violencia o la pobreza tenían sobre las mujeres rurales y, por consiguiente, la articulación entre el cambio sociocultural y las implicaciones de la transición de un arte masculino dominante a un nuevo escenario en el que la mujer artista también es protagonista.

Dichas implicaciones tienen que ver con la comprensión, en primera instancia, de que las mujeres artistas, como sujetos doblemente marginales debido a todos los factores que se han presentado aquí, constituyeron a través de su quehacer artístico un agente de cambio y transformación de la sociedad colombiana. Tales cambios se materializaron eventualmente en una nueva perspectiva de la identidad nacional, pues, desde lo femenino, surgieron formas de resistencia que corresponden a una doble alteridad de la mujer que amenazaba la institucionalidad del poder opresivo y patriarcal (Castaño, 2020). La figura 9 muestra estas dinámicas en el contexto de la formación interdisciplinaria.

Figura 9. Organización del pensum del programa de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia



Fuente: Universidad Nacional de Colombia (2018)

Si bien la mayoría de los obstáculos al desarrollo del arte femenino en Colombia han sido superados, especialmente gracias a la conquista de los espacios culturales, comunicacionales y políticos por parte de las mujeres, existen en la actualidad nuevos desafíos relacionados con la producción y el problema de la circulación en artes. Esto se debe, en parte, a que los programas en artes plásticas mantienen un núcleo disciplinar constituido, en su mayoría, por materias que pertenecen a la enseñanza de los medios más tradicionales (pintura, escultura, grabado y dibujo, como se ilustra en la figura 9) mientras que las áreas relacionadas con el campo laboral, como la gestión cultural y la formulación de proyectos artísticos todavía se encuentran rezagadas. Ello tiene un impacto a la hora de dedicarse enteramente a la creación artística y, específicamente, un impacto negativo en el crecimiento económico y personal de los recién egresados de las facultades de arte en el país. Así pues, las mujeres artistas se enfrentan a la precarización del campo laboral artístico.

Esto puede significar, en muchos casos, que ellas terminan volviendo a las labores del hogar o desempeñándose en el área de la educación, muchas veces en condiciones que no son las más propicias para emprender procesos de creación y divulgación de sus obras. Todavía existe una marcada feminización de las labores en el campo artístico, lo que implica una creencia predominante de que las mujeres que estudiaron arte son buenas en las labores administrativas del campo, mientras que el papel de genio creador recae sobre los artistas masculinos. La reiteración sutil de ese discurso pretende afirmar una cualidad o inclinación natural de los varones hacia el ámbito de la creación, la constatación del mito de la mirada o la pepita de oro (Durán Jaramillo, 2023).

Sin embargo, es bueno resaltar que la labor de la mujer artista en las áreas de gestión cultural representa un aporte valioso para la configuración de lo que hoy se denomina *curador de arte latinoamericano*, que surgió en parte por el gran interés de instituciones como el Museo de Bellas Artes de Houston o el Tate Modern de Londres, donde la mujer artista y curadora colombiana ha tenido un papel trascendental al impulsar eventos de gran trascendencia para el arte colombiano. En el ArtBo, María Paz Gaviria ha desempeñado un excelente trabajo como directora, fortaleciendo el sector de las industrias creativas y poniendo en el foco a artistas contemporáneas colombianas en la escena internacional. Su trabajo ha contribuido, además, a fomentar el coleccionismo colombiano, donde los jóvenes artistas tienen muchas posibilidades de vender sus obras.

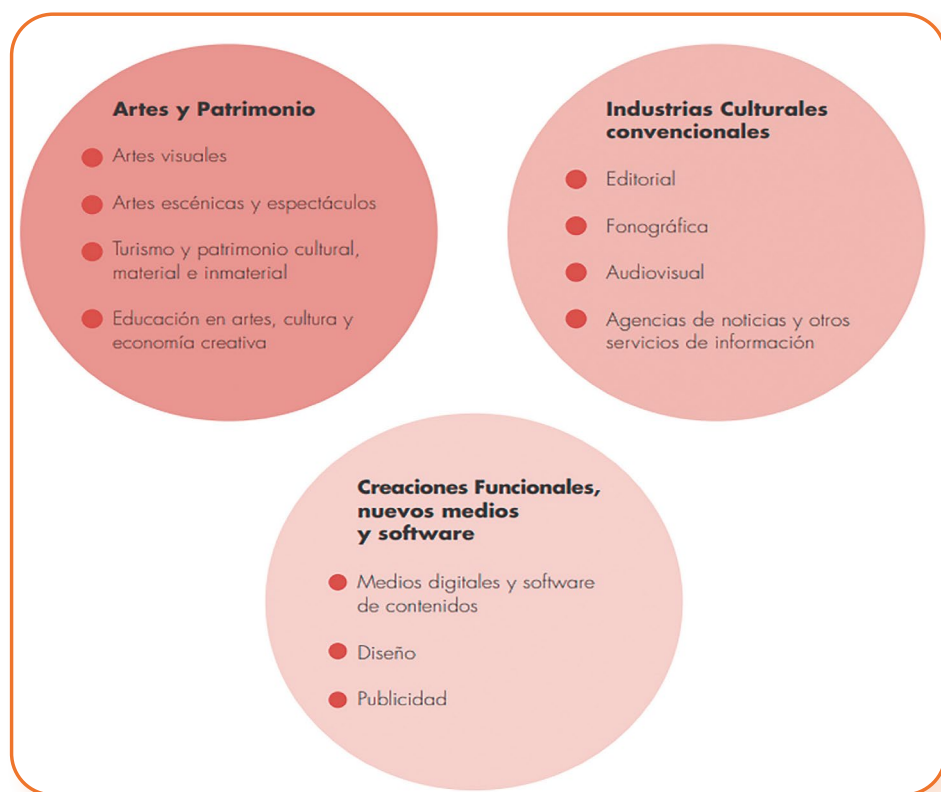
Casas de subastas, como Bogotá Auctions, fundada en 2014, alcanzó más de 3500 millones de pesos en ventas de obras de arte en el 2022. Estas casas cuentan con una tasa de venta promedio del 85 %, y, sin precedentes, una obra de Olga de Amaral, estimada entre 190 y 290 millones de pesos, se vendió en el 2021 por 900 millones de pesos. Otro dato que refleja el impacto de la mujer en el arte contemporáneo es el hecho de que para el año 2019, las direcciones de los 16 grandes museos de Colombia seguían siendo liderados por mujeres: 11 directoras, frente a cinco directores.

En este grupo de mujeres directoras/fundadoras se destacan María Eugenia Castro, Yolanda Pupo de Mogollón, Gilma Suárez e Isabel Vernaza. Según Pérez Díez (2019), el papel de las mujeres en la dirección de museos es sin duda un aspecto que valdrá la pena analizar en un estudio próximo que, desde los estudios culturales, permita identificar los principales aspectos identitarios de esta transición del rostro femenino del arte colombiano, así como las tensiones que persisten entre las instituciones museísticas y los procesos autogestivos y comunitarios al interior de los territorios más golpeados por el conflicto.

Aunque este *boom* del arte colombiano es un indicador importante, todavía es necesaria una política pública que impulse, en condiciones de igualdad, a todos los artistas

egresados de universidades tanto públicas como privadas, y que además, se dé a la tarea de rescatar el arte del sector comunitario y autogestivo que se encuentra fuera del circuito artístico. Una política pública que también impulse el reconocimiento del arte femenino en la historia del arte, y que movilice recursos para crear espacios en los que las niñas y adolescentes puedan adquirir conocimientos y potenciar su sensibilidad artística, especialmente en contextos afectados por el conflicto armado, donde el arte puede significar la posibilidad de reconfigurar la vida comunitaria por medio de la creación.

Figura 10. Áreas de la economía naranja



Fuente: Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022. Pacto por Colombia, Pacto por la Equidad.

La Ley 1834 de 2017, Decreto 1935 de 2018 sobre la Creación del Consejo Nacional de Economía Naranja (CNEN), puede considerarse un avance importante en materia de reconocimiento del conjunto de actividades que, de manera encadenada, permiten que las ideas se transformen en bienes y servicios culturales cuyo valor está determinado por su contenido de propiedad intelectual (Buitrago y Duque, 2013).

Del trabajo conjunto con el DANE se logró una amplia discusión para la implementación del sistema de información de la Economía Naranja (SIENA) definido como el conjunto de componentes que interactúan para acopiar, consolidar y difundir la información estadística relacionada con la Economía Naranja (DANE, 2019). Esto significa una gran contribución para comprender los avances y desafíos que enfrenta el sector artístico actualmente, en especial podrá permitir a los investigadores interesados acceder a datos actuales que faciliten el reconocimiento de las desigualdades y brechas de género que persisten, entendiendo que el conocimiento de estas cifras es crucial para la planeación de nuevas políticas públicas con enfoque de género que impacten positivamente el ecosistema artístico colombiano.

La precarización del campo laboral se ve reflejada actualmente en las cifras que arroja el reporte de la economía naranja elaborado por la DIAN, donde se muestra que el 75 % de los trabajadores de este sector no hacen aportes de salud ni pensión, situación que se explica debido a que el 78,6 % trabaja por medio de contratos temporales y entre contrato y contrato existen “tiempos muertos” durante los cuales no generan ingresos. (DANE 2019).

Lo anterior, sumado a la feminización del campo laboral como factor estructurante en la división sexual del trabajo, continúa siendo uno de los obstáculos que limita la producción artística de las mujeres, y constituye una articulación desde la cual es necesario pensar las implicaciones a la formación de subjetividades e identidad de las artistas.

Teniendo en cuenta los significados que la sociedad colombiana atribuye al trabajo de la mujer en el mundo artístico y que estos contenidos significacionales están directamente relacionados con un proceso socio-histórico que se ha tratado de describir en este capítulo, es clave reconocer que el rol de la mujer artista y curadora puede definir un nuevo espacio de reconocimiento del arte femenino a través del *management*, el *booking* o el marketing artístico, actividades que hoy en día constituyen el pilar para enfrentar la precarización laboral en el arte.

Estas actividades se articulan con el nuevo ecosistema de las TIC para conformar espacios de divulgación, y aparecen así nuevas discusiones sobre el impacto de redes sociales como Instagram, que permiten la apertura a nuevas posibilidades de democratizar el acceso al arte transformando los procesos de sensibilización y promoción del pensamiento crítico entre una audiencia muy diversa, que interactúa con las obras en el ecosistema digital y modifica, a su vez, sus cualidades perceptivas y de apreciación de lo estético.

Esta primera mirada crítica del arte femenino desde los estudios culturales pretende contribuir al debate en torno a las contradicciones del pasado y aquellas que aún persisten respecto de la evolución de los programas de artes plásticas en Colombia, así como también al nuevo rol de las mujeres en la dirección museística y la gestión cultural. Además, reconoce la historia que se ha transitado hasta lograr esta posibilidad y legitimidad de la mujer en el mundo artístico, pues, como se expuso en este artículo, el devenir de las artistas importa para profundizar en la formación de la identidad del arte nacional y para comprender sus procesos intersubjetivos implícitos en los modos de producir su arte, sus sensibilidades y sus apuestas hacia la reflexión del conflicto armado en nuestro país.

Comprender estas suturas del tránsito femenino en el arte colombiano hace posible construir nuevos diálogos que movilicen apuestas académicas, políticas y comunitarias que logren, en un futuro cercano, garantizar un circuito más inclusivo que permita la circulación del arte validado institucionalmente y el que pertenece a la esfera doméstica o popular, así como el papel de la mujer artista en todo este ecosistema compuesto por galerías, museos, universidades, espacios de formación comunitaria, curadores y coleccionistas.

Referencias

- Banco de la República. (s. f.). Beatriz González: Una retrospectiva. Década 1992-1997. *Banrepcultural. La red cultural del Banco de la República en Colombia. Red Cultural del Banco de la República*. <https://www.banrepcultural.org/exposiciones/beatriz-gonzalez-una-retrospectiva/seleccion-de-obras/decada-1992-1997>
- Becker, H. S. (1982). *Art Worlds*. University of California Press.
- Blanca, R. M. (2016). Performance: entre el arte, la identidad, la vida y la muerte. *Cadernos Pagu*, 46, 439-460. <https://doi.org/10.1590/18094449201600460439>
- Buitrago, F., y Duque, I. (2013). *La economía naranja: una oportunidad infinita*. BID. <https://publications.iadb.org/es/publications/spanish/viewer/La-Econom%C3%A-Da-Naranja-Una-oportunidad-infinita.pdf>
- Canclini, N. G. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Castaño Sánchez, M. J. (2020, diciembre 10). Quinta entrega: Análisis de la identidad colombiana y femenina en el arte nacional. *Badac*. <https://badac.uniandes.edu.co/quinta-entrega-analisis-de-la-identidad-colombiana-y-femenina-en-el-arte-nacional/>

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2019). *Economía Naranja. Primer reporte*. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/pib/sateli_cultura/economia-naranja/1er-reporte-economia-naranja-2014-2018.pdf

Departamento Nacional de Planeación. (2019). *Bases del plan nacional de desarrollo 2018-2022: Pacto por Colombia, pacto por la equidad*. https://ccong.org.co/ccong/documentos/bases-del-plan-nacional-de-desarrollo-2018---2022_867

Durán Jaramillo, P. A. (2023). Se busca artista: Feminización y precarización laboral de artistas jóvenes en Bogotá. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 18(2), 16-33. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae18-2.fplb>

Hall, S. (1990). Cultural Identity and diaspora. En J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222-237). Lawrence y Wishart.

Hall, S. (2013). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Corporación Editorial Nacional.

Herrera Castañeda, M. V., y Flores Reyes, D. (2022). Procesos creativos artísticos y los estudios culturales. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 20(2), 1-13. <https://doi.org/10.29043/liminar.v20i2.907>

Instituto Distrital de las Artes. (1982). *Cuadernos de Cine Colombiano—Primera Época No. 7: Jorge Silva y Marta Rodríguez*. Cinemateca Cuadernos de Cine Colombiano. Cinemateca Distrital. <https://idartesencasa.gov.co/artes-audiovisuales/libros/cuadernos-de-cine-colombiano-primera-epoca-no-7-jorge-silva-y-marta>

Jaramillo, C. M. (2015). *Mujeres entre líneas. Una historia en clave de educación, arte y género*. Legis.

Lamus Canavate, D. (2010). *De la subversión a la inclusión: Movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia (1975-2005)* (1.ª ed.). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Magnussen, A., y Christiansen, H. (2000). *Comics & Culture: Analytical and Theoretical Approaches to Comics*. Museum Tusculanum Press. https://books.google.com.co/books?hl=es&lr=&id=cil7WbXg8BkC&oi=fnd&pg=PA7&ots=9OPW4XJNv_&sig=zYhkAs-4f0ZW9bkKzy6qDM0eBjSE&redir_esc=y#v=onepage&q=HOGGART&f=false
- García Márquez G. (1982, 19 enero). Los 166 días de Feliza. El País. https://elpais.com/diario/1982/01/20/opinion/380329211_850215.html
- Mercer, K. (1990). Welcome to the jungle. In J. Rutherford (Ed.), *Identity* (p. 43). Lawrence and Wishart.
- Mirzoeff, N. (2023). *An introduction to visual culture* (3.ª ed.). Routledge, Taylor y Francis Group.
- Mitchell, W. (1996). *¿Qué quieren realmente las imágenes?* Sans Soleil.
- Nochlin, L. (1971). *¿Why Have There Been No Great Women Artists? Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*. Thames y Hudson.
- Pérez Diez, G. (2019, junio 25). Las direcciones de museos en Colombia siguen lideradas por mujeres. *Arte Informado*. <https://www.arteinformado.com/magazine/n/las-direcciones-de-museos-en-colombia-siguen-lideradas-por-mujeres-6353>
- Restrepo, E. (2014). *Stuart Hall desde el sur: Legados y apropiaciones*. Clacso.
- Rodríguez, M., y Silva, J. (1981.). *Andina: Nuestra voz de tierra, memoria y futuro* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=C-L3hfvNY-w&t=45s>
- Traba, M. (1974). *Historia abierta del arte colombiano*. Museo La Tertulia. <https://acortar.link/tEqeOh>
- Universidad Nacional de Colombia. (2024). *Beatriz Gonzales #HISTORIADEBIDA* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=4wHiMb0rQxY&t=513s>
- Urueña López, J. E. (2019). Beatriz González. Entre el arte pop y la «indexicalidad» del fenómeno de la violencia. *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad*, 4(7), 15-45. <https://doi.org/10.46516/inmaterial.v4.55>



Capítulo 4

Intervención de la pedagogía intercultural desde los sujetos educativos y sociales

Stephany Parra Castillo

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Resumen

El presente documento expone una serie de reflexiones a las cuales se ha llegado a través del análisis y comprensión de las diversas posturas de autores que presentan acercamiento con el contexto educativo desde la pedagogía intercultural. Se parte del concepto de que la interculturalidad se refiere al modo de reconocer al otro a través del diálogo desde un mismo valor simbólico, es decir, no sobresale una cultura sobre la otra, solo se establece una interrelación de saberes.

Reconocer los diversos sujetos que intervienen en los contextos educativos hace posible que exista un fortalecimiento constante en el ejercicio de cada uno de estos, puesto que se crean vínculos beneficiosos en el autorreconocimiento cultural y en la creación de espacios que interconecten saberes contextuales y cosmopolitas.

Palabras clave: interculturalidad, educación, pedagogía, cultura, diversidad

Abstract

The current essay exposes some considerations which have been arrived through analysis and comprehension of many writers that talk about an educational context of intercultural pedagogy from close up. Beginning from the interculturality that refers to the way to recognize people through the dialogue from the same symbolic value,

that is to say one culture does not stand out from another one, however, it produces a knowledge interrelation.

When it is possible to recognize different people that take part in educational contexts, it results in the possibility of a constant improvement in the subject's activities, due to it generates beneficial bonds in the cultural self-recognition and the creation of spaces that interconnect contextual knowledges and cosmopolitan.

Keywords: interculturality, education, pedagogy, culture, diversity.

Introducción

De acuerdo con el proceso que se ha llevado a cabo en el ámbito educativo, donde la interculturalidad ha estado presente de manera intermitente por los implicados en los entes de las instituciones, se pretende analizar los diferentes sujetos y aspectos que hacen parte de este proceso cultural, social y educativo, que pertenece a una transformación que implica la integración de grupos étnicos, pero también de los saberes que se presentan dentro de una convivencia con diferentes grupos culturales.

A partir de una serie de las lecturas planteadas dentro del semillero Conuco se analizaron y comprendieron los distintos escenarios de significación y producción de sentido desde los procesos de enseñanza-aprendizaje planteados por cada una de las experiencias mencionadas aquí.

Reflexión

Si se parte de un aspecto histórico, en Colombia se concibe la interculturalidad desde conceptos como lo pluriétnico y multicultural, ambos a partir de una lucha constante de los grupos étnicos por hacerse visibles ante un estado, y de construir propuestas de educación con el fin de intervenir de manera pedagógica en un espacio del que se vieron excluidos durante mucho tiempo. Durante la década de los 80, como lo menciona Pardo (2012), gracias a los avances educativos y a los procesos de resignificación se habla de etnoeducación como propuesta educativa, en la cual se conciben los saberes ancestrales y la cosmovisión de los pueblos indígenas. A partir de ese momento se inicia un progreso en la integración y el reconocimiento de la diversidad cultural y de géneros en los escenarios sociales y académicos.

Al ver en retrospectiva este avance y haciendo memoria, se puede mencionar el desequilibrio que existe en cuanto al manejo pedagógico en el que se establece un concepto diferencial mas no de diversidad en un aula de clase. Si se tienen en cuenta casos como los que comenta Guido Guevara (2015) —quien establece el conocimiento a través de una metodología basada en torno a lo sistemático y científico, algo tradicional y común en las escuelas— pocas veces se percibe lo imaginario, lo cual inhibe al estudiante ante el ejercicio de la creación. Es decir, aunque existen avances en el desarrollo de estrategias de unificación de conocimientos y de fomento de diálogo entre diversos saberes, la estructura académica aún produce una oposición o desconocimiento por la implementación de nuevas metodologías que involucran los conocimientos de otras culturas.

Para que exista una intervención significativa en los contextos educativos se deben tener presentes los sujetos participantes en cuestión, es decir, se debe incluir todo actor que integre un saber en la educación, desde el docente hasta el estudiante y su familia. Por lo tanto, para que exista interculturalidad en el ámbito educativo se debe “educar un ser humano multicultural, capaz de oír, de prestar atención a lo diferente, respetarlo” (Gadotti, 2003, p. 49). De ahí que el rol del docente sea fundamental en la inclusión y el fortalecimiento de competencias en procesos de diversidad cultural, de acuerdo con las necesidades que presentan los estudiantes, entre ellas, la identidad, el lenguaje y el sentido ancestral.

En cuanto a las necesidades mencionadas, estas se fortalecen y transforman dentro del aula a través de la interacción de sujetos de manera individual y colectiva, puesto que al trabajar en la identidad del estudiante, este se reconoce inicialmente como un elemento cambiante, que se construye a través del diálogo y la alimentación constante del contexto interior y exterior desde las influencias culturales, sociales y económicas que lo rodean.

Por lo tanto el docente, al tener conciencia de que aún existen temas de exclusión, no solamente lo relaciona con una falta de acceso a la educación, sino que, al investigar dentro del aula encuentra fenómenos de discriminación y segregación que aún afectan a grupos étnicos. Dicha discriminación se deriva de capacidades personales, procedencia social o cultural y género. Este tipo de reacciones y relaciones en el aula permite que el estudiante cree una identidad colectiva, pero también propia, como lo menciona Alfaro (1993): “Les significa algo, les dice sobre sí mismos y los demás, va dibujando su sociabilidad con los demás, pone en juego sus valoraciones. Es decir, lo construye, lo que a la vez permite también construir las relaciones sociales” (p. 45).

Es allí donde la comunicación intercultural funciona como recurso pedagógico, lo que lleva a establecer una interlocución entre los sujetos al permitir una relación de compromiso, aceptación e influencia frente al otro, en la que los procesos multiculturales presentes generan producciones culturales nuevas, sin someter al otro o pretender cambiarlo, sino llevado a aprender de lo diverso y a entender las distintas realidades que los representa. Leiva (2013), expresa:

La comunicación y la mediación intercultural son las dos caras de una misma moneda en la intervención educativa intercultural. Se plantea la necesidad de que la comunicación y la mediación sean herramientas pedagógicas facilitadoras y promotoras de diálogo, el respeto y la tolerancia en el contexto escolar. Es más, son los instrumentos del puente de convivencia necesario para mejorar las relaciones entre los diferentes grupos culturales que hoy conviven en los centros educativos (p. 56).

Por lo tanto, el docente —aunque se presenta como eje principal y sujeto de saber, al tener en cuenta los procesos y estrategias que contribuyen al aprendizaje en espacios educativos— debe propender por crear escenarios dialógicos, cuando se entabla un acercamiento con las comunidades y abandona un poco la imposición occidental que llevó a la desigualdad cultural. La escuela se comprende como un escenario de interacción de las diversas culturas y donde se forjan redes de participación y construcción social y política, al generar una interacción respetuosa, y a la vez flexible. (Rojas Trujillo, 2012)

Ahora, si se desea entablar una interculturalidad en espacios académicos, esta debe construirse desde la base de respeto cultural como lo menciona Artunduaga, como se cita en el texto de Pitre (2011), quien establece que para que exista la posibilidad de intervenir a través de un proceso de comunicación e interacción entre diversas culturas hay que reconocer al otro como parte fundamental de creación del conocimiento, desde valorar su propia forma de pensar hasta saber establecer un diálogo cultural. Como menciona Walsh (2005), a partir del conocimiento de lo propio se logra pensar en interculturalidad, posicionarse en un diálogo con diversos conocimientos.

No obstante, hay que reconocer que si bien las poblaciones étnicas han facilitado acercamientos y gestiones para la perpetuación de sus saberes, algunas de ellas —por falta de conciencia o imposición de instituciones educativas y sociales— optan por rechazar su propia identidad cultural o modificarla hasta el punto en que no existe una resignificación relevante con su herencia cultural. Por ende, el docente, además de capacitarse y evidenciar la procedencia regional de los estudiantes debe, de manera respetuosa, crear espacios comunes de interacción cultural para contribuir al fortalecimiento y

aprendizaje personal, social, cultural y educativo, interactuando de manera recíproca, lo que aportará a la realidad social, al coexistir desde la igualdad de condiciones. (Leiva y Márquez, 2013)

Ahora bien, en cuanto al contexto social como primer acercamiento del infante hacia lo intercultural, la responsabilidad recae propiamente en la familia, puesto que se constituye como primera interacción con los saberes culturales y sociales con posibilidad de complementar su aprendizaje. Es indispensable la participación constante de dicho núcleo principal en las acciones educativas, que se da, como lo menciona Pitre (2011), al tener la posibilidad de: “revertir la caracterización negativa y potenciar los factores favorables... Los padres y madres de familia conscientes de la meta a alcanzarse deberán participar en la construcción y seguimiento de una propuesta educativa que revitalice su cultura”. (p. 31)

Conclusiones y recomendaciones

Una vez conocidos los diferentes aspectos que se presentan en los contextos educativos desde la pedagogía intercultural es clave examinar los procesos de reparación que se han trabajado a partir de la postura docente, la familiar y la de la misma comunidad étnica. Sobre la base del aspecto docente, se debe empezar por reconocer la calidad educativa con la cual se imparte la clase en un salón para luego darle una estructuración acertada a los currículos para la formación de los estudiantes, en este caso, de tener un espacio donde se conciba la interacción respetuosa y la integración cultural. Con el aspecto familiar se concibe la visibilización de experiencias de sus territorios y el aprendizaje basado en saberes ancestrales, como la lucha por la preservación y el valor de sus culturas a través de la formación desde la niñez. Asimismo, la comunidad tanto educativa como familiar debe proponerse conservar y apreciar sus saberes culturales mediante una comunicación intercultural constante con diversas comunidades, no solo con el fin de promover sus conocimientos intrínsecos, sino también, como lo menciona Pardo (2012):

Todas las culturas han llegado al lugar en que se encuentran a partir de contradicciones, imposiciones y sometimientos, pero también conocimientos, saberes, aciertos y errores. Este carácter histórico social es el que debe ser tenido en cuenta como principio desde el cual abordar el diálogo intercultural en la escuela. Cada sujeto es portador de un acumulado cultural, es un ser histórico-social en permanente construcción. (p. 18).

Por lo tanto, si se crean espacios y estrategias donde el diálogo sea el eje principal de los encuentros, se podrá fundamentar la interculturalidad a través de la diversidad cultural y el fortalecimiento y resignificación de la identidad que los representa. De ahí que el ámbito educativo tenga las herramientas para fortalecer esos primeros aprendizajes y llevarlos a escenarios de diálogo y consolidación de dinámicas sociales a través de lo intercultural.

Ahora bien, así como se debe tener en cuenta el valor histórico que identifica al estudiante, se debe concebir la evolución tecnológica que los impacta, en la mayoría de los casos de manera pasivo-negativa; es decir, hay una innovación que aporta al aprendizaje del estudiante y del docente, pero no hay herramientas de capacitación suficientes que lleven al docente a orientar de manera acertada frente a la modernización tecnológica y que esta, a su vez, lleve a potenciar los procesos de enseñanza y aprendizaje sin deshumanizarlos.

La tarea del docente como mediador intercultural también radica en la flexibilidad inherente que maneja en el aula con el fin de ofrecer una experiencia enriquecedora al estudiante (Briceño et al., 2024). De ahí que apostar a la implementación de la inteligencia artificial con ejercicios de aprendizaje relacionados con el contexto donde convive el estudiante proveerá espacios de reflexión con impacto ético y educativo, sin perder lo intercultural. Esto, al entender que el docente orientará al estudiante a ser crítico y empático desde su propio contexto, y que la inteligencia artificial servirá como un recurso de apoyo en la adaptación de materiales recolectados.

Referencias

- Alfaro, R. (1993). La comunicación como relación para el desarrollo. Una comunicación para otro desarrollo. *Calandria*, 27-39.
- Briceño, C., Pernia, R., y Teixeira, Y. (2024). Uso de la Inteligencia Artificial en la Educación Intercultural Bilingüe a Distancia. *La Universidad*, 5(2), 3-19.
- Calvache López, J. E. (2003). El papel del educador en el pensamiento de Paulo Freire. Estudios Latinoamericanos. *Rude Colombia*, 12-13, 17-26.
- Gadotti, M. (2003). *Perspectivas actuales de la educación*. Siglo XXI.
- Guido Guevara, S. P. (2015). *Interculturalidad y educación en la ciudad de Bogotá: Prácticas y contextos* [Doctoral]. Universidad Pedagógica Nacional.

- Leiva, J., y Márquez, M. (2013). La comunicación intercultural: Una herramienta de inclusión en los contextos educativos de diversidad cultural. *Revista de Pedagogía*, 33(93), 71-93. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_ped/article/view/8101
- Pardo, N. C. (2012). Una perspectiva intercultural: Un camino de innovación para vivir la escuela. En G. Ortiz Espitia (Ed.), *Innovar en la escuela. Una apuesta transformadora de la enseñanza y el aprendizaje* Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (pp. 11-20). IDEP.
- Pitre Redondo, F. (2011). La comunicación educativa en contextos interculturales: Escenario y estrategia para los docentes de comunidades étnicas. *Revista Interacción*, 10, 29-41.
- Rojas, A. (2011). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47, 173-198.
- Rojas Trujillo, G. (2012). *Interculturalidad y pedagogía diferenciada: Senderos compartidos*. Polis.
- Traba M. (1974). *Historia Abierta Del Arte Colombiano*. <https://es.scribd.com/document/470497719/Traba-M-Historia-abierta-del-arte-colombiano>
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 25-35.

Capítulo 5

Más allá de la identidad: una reflexión desde el discurso de poder acerca de la construcción de identidad de los migrantes en contextos transnacionales

W. David Peña Rodas

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Figura 11. Frontera



Fuente: Getty Images a través de Canva Edu. Lemanieh, The US-Mexico Border.

Resumen

Se pretende reflexionar aquí acerca de la importancia de cuestionar la identidad, especialmente en el contexto de la migración y los discursos de poder en América Latina. La primera intención es advertir que, aunque la identidad es un tema ampliamente abordado en el ámbito académico y cultural, las implicaciones en términos de acción participativa no siguen el mismo ritmo, hasta el punto en el que tomar acción frente a una problemática es casi imposible.

Es por ello por lo que se remarca la necesidad de reflexionar más allá de los estudios culturales y centrarse en los asuntos identitarios no relacionados con el género —que ya han conseguido la debida representación—, especialmente en un mundo altamente conectado en donde el que la identidad es líquida y efímera, y se distancia de roles específicos, como el trabajo, la familia, la religión y la nacionalidad.

Este enfoque se dirige a analizar cómo influyen los discursos de poder en la construcción de la identidad de los migrantes en contextos transnacionales en América Latina, y destaca la importancia de la participación ciudadana en la formulación de políticas públicas para promover el reconocimiento cultural, la otredad y la inclusión social de los migrantes. También se aborda la necesidad de llevar la autocrítica y la reflexión sobre la identidad fuera de los círculos académicos, haciendo especial énfasis en la importancia de la justicia, la representación y la inclusión social, así como también el respeto de los derechos naturales para preservar la diversidad cultural y la memoria histórica de las comunidades en Latinoamérica.

Palabras clave: inclusión social, representación social, políticas públicas, discursos del poder y justicia social.

Resumo

O objetivo é refletir aqui sobre a importância de questionar a identidade, especialmente no contexto da migração e dos discursos de poder na América Latina. A primeira intenção é alertar que, embora a identidade seja um tema amplamente abordado no âmbito acadêmico e cultural, as implicações em termos de ação participativa não seguem o mesmo ritmo, a ponto de ser quase impossível agir contra um problema.

É por isso que se destaca a necessidade de refletir para além dos estudos culturais e focar em questões de identidade não relacionadas com o género – que já geraram a devida representação – especialmente num mundo altamente conectado onde a identidade é líquida e efémera, e se distancia de papéis específicos como como trabalho, família, religião e nacionalidade.

Esta abordagem visa analisar como os discursos de poder influenciam a construção da identidade dos migrantes em contextos transnacionais na América Latina e destaca a importância da participação cidadã na geração de políticas públicas para promover o reconhecimento cultural, a alteridade e a inclusão social dos migrantes. É também abordada a necessidade de levar a autocrítica e a reflexão sobre a identidade para fora dos meios académicos, dando especial ênfase à importância da justiça, da representação e da inclusão social, bem como do respeito pelos direitos naturais para preservar a diversidade cultural e a memória histórica de comunidades na América Latina.

Para muchos el cuestionamiento sobre la identidad es un asunto meramente destinado para el entorno académico, investigativo y de los estudios culturales. De forma similar, no se suelen plantear las implicaciones que tiene la migración sobre la identidad hasta que se da una serie de tensiones que hacen reflexionar sobre los orígenes y las experiencias diferenciales que nos convierten en seres únicos al encontrarse en una sociedad receptora que moldea una nueva identidad, una identidad transcultural.

El reconocido académico en estudios culturales Lawrence Grossberg (2009) afirma al respecto: “Los estudios culturales exploran las posibilidades históricas de transformación de las realidades vividas por las personas y las relaciones de poder en las que se construyen dichas realidades” (p.15). Sin embargo, más allá de los estudios culturales hay una necesidad real de reflexionar en torno a los asuntos identitarios no relacionados con la identidad de género, un asunto que hoy por hoy está en boca de muchos y cuyas colectividades han logrado hacer mella en políticas públicas que resguarden sus intereses.

El quehacer de la cotidianidad y la inofuscación de un mundo altamente conectado restan tiempo a cualquier reflexión que se pueda hacer, especialmente con sociedades tan cambiantes en donde la identidad no se puede concebir como algo sólido y estable, sino que se convierte en algo líquido y efímero, que se diluye distanciándose mucho de aquella identidad ligada a roles específicos como el trabajo, la familia, la religión y la nacionalidad (Bauman, 2000).

Se parte del contexto de una sociedad líquida¹ para adentrarse en cómo influyen los discursos de poder en la construcción de la identidad de los migrantes en contextos transnacionales y cuáles son las resistencias que estos suponen para su inclusión y reconocimiento en la sociedad receptora, en el contexto latinoamericano, y se realiza una recopilación documental en torno a las categorías de identidad, migración y discursos del poder en Colombia y en Latinoamérica durante el último lustro.

Aunque los movimientos migratorios, forzados o libres, son comunes en el mundo, Latinoamérica concentra varios de los flujos de migración más relevantes de la actualidad, tales como la crisis venezolana (ACNUR, 2023), que está dentro de las veinte vías migratorias más importantes del mundo según la OIM o el flujo migratorio de Norteamérica (Organización Internacional para las Migraciones [OIM] (2019).

Estos procesos migratorios continúan moldeando la identidad del sujeto, la colectiva y la de la región, lo que detona un ciclo entre sociedades emisoras y receptoras que transforman economías y culturas, y dinamizan múltiples entornos más allá de las fronteras geográficas.

Aunque el contexto común es la frontera, existen otros escenarios —como los guetos en las metrópolis—² donde puede ocurrir una transnacionalización que impulsa la transformación social de la zona, caso en el cual se requiere de la formulación de políticas públicas que mitiguen los factores de adversidad en poblaciones altamente vulnerables, lineamientos que faciliten, desde las instituciones, la integración y el reconocimiento social (Portes, 2010).

A partir de las ideas ya mencionadas, la intención es reflexionar acerca de la participación ciudadana en la creación de políticas públicas que aboguen por el reconocimiento cultural, la otredad y el mejoramiento sustancial de los migrantes en sociedades receptoras, y ello se logra a través de la promoción de la equidad y la justicia social, ya que estas acciones pueden aportar significativamente a la construcción de identidades colectivas y de inclusión social (García Canclini, 1987).

En lo concerniente a la identidad, resulta muy relevante la posibilidad de llevar la autocrítica y la reflexión, más allá de los círculos académicos. Esto incluye, por supuesto, crear —en las personas que no pertenecen a la academia— conciencia sobre la gran cantidad de factores que pueden moldear la identidad tanto del sujeto como de la

1 Sociedad líquida: concepto acuñado por Zygmunt Bauman el cual se refiere a la fluidez, la incertidumbre y la falta de estructuras estables, lo que dificulta la construcción de identidades coherentes y duraderas en un entorno en constante cambio.

2 Metrópolis: Se denomina así a una ciudad altamente poblada con una gran influencia política, social y económica

colectividad. Es significativo incentivar el trabajo desde lo local para motivar dicha reflexión en personas que aunque quizá ya estén propiciando algún tipo de resistencia, no cuentan con el conocimiento teórico para poder denominar sus acciones y mucho menos para suscitar una sistematización que les permita encauzar los esfuerzos hacia la elaboración de políticas públicas que resguarden sus intereses para la inclusión y el reconocimiento.

Si bien este texto se centra en poblaciones migrantes, de frontera y transnacionalización, existe una gran cantidad de sujetos y colectividades en una gran diversidad de situaciones que reclaman esa inclusión, esa justicia social que les permita dignificar sus vidas, que busquen herramientas o un apoyo dentro de las instituciones. Estas muchas veces no les dan un reconocimiento o hacen caso omiso ante las peticiones de estas comunidades para tener una correcta integración y estar cobijados por políticas públicas que velen por sus derechos naturales.

Tres de estos derechos, según el filósofo John Locke, deberían ser de facto: la vida, la libertad y el patrimonio. (Locke, 2010) Este último es el que engloba toda aquella riqueza tangible e intangible, es decir, podemos hablar de la preservación de la lengua, la cultura, la memoria histórica, las costumbres, el territorio y sus identidades. Estos derechos naturales derivaron en la posterior creación de los Derechos Universales y de la misma ONU (Organización de Naciones Unidas), que busca desarrollar la justicia social en sus países miembros.

En este contexto, esta será una reflexión sobre las implicaciones que tiene el discurso del poder y la migración en la construcción de identidad, especialmente en poblaciones transnacionales, tanto en un contexto de frontera como en el de ciudad, en donde se dan resistencias por parte de los inmigrantes y la sociedad receptora. El análisis estará centrado en Latinoamérica y enfocado tanto en hechos acontecidos, como en los diálogos que se han suscitado en torno a estas variables durante el último lustro.

El sueño de una vida mejor: del discurso del poder a la transnacionalización

En Latinoamérica, una gran cantidad de los movimientos migratorios tiene como origen un discurso de poder establecido desde los conceptos de éxito, prosperidad y riqueza, lo que demerita los saberes y haceres propios. Esta región poco a poco va quedando desierta a causa de que las juventudes migran en búsqueda del tan anhelado “sueño americano” o del “sueño europeo”, y que dejan como consecuencia una pérdida de la memoria cultural y de capital humano que la preserve. Este fenómeno tiene, además,

repercusiones que van más allá, como el deterioro y la pérdida de los ecosistemas que tienen alcances económicos o de estabilidad climática global, como puede ser el caso de la región amazónica.

Para América Latina, el discurso de “una vida mejor” tiene una connotación de emigrar para conseguir este objetivo; incluso en las generaciones más jóvenes se ha hecho popular el “meme”³ cuya frase viral reza: “sáquenme de Latinoamérica”. Esto alude a múltiples situaciones vergonzosas que suceden en la región que acrecienta la no apropiación de los saberes y el territorio, además, de plantar en la juventud la semilla la idea de que aquí no hay muchas cosas buenas por las cuales quedarse a luchar.

Esta narrativa tiene raíces profundas en nuestra historia por lo que se constituye en un detonante de la migración. Recordemos el saqueo sistemático que acaeció en nuestra región por parte de imperios europeos que socavaron nuestro patrimonio natural, lo que causó profundas cicatrices socioculturales que perduran hasta nuestros días. Según Galeano (1971), en su obra *Las venas abiertas de América Latina*, el saqueo sistemático de riquezas como el oro y la plata alimentó las economías de las potencias europeas a expensas del desarrollo local, creando una estructura económica dependiente y desigual que persiste hasta hoy.

En Colombia, la colonización no solo significó la explotación de recursos, también la imposición de estructuras de poder que favorecieron a las élites criollas, marginaron a las poblaciones indígenas y afrodescendientes y crearon una sociedad profundamente estratificada. Según el reconocido centro de investigación internacional económica y social francés *World Inequality Lab*, “en Colombia el 50 % de la población más pobre tenía el 4 % de la riqueza de los hogares; el 10 % más rico concentraba el 65 %, y el top 1 % era dueño de un tercio de toda la riqueza” (World Inequality Database. (2021). Colombia. WID.world.

3 Meme: texto, imagen, video u otro elemento que se difunde rápidamente por internet y que, a menudo, se modifica con fines humorísticos.

Figura 12. Saqueo de recursos naturales



Fuente: IStock

Enormes brechas de desigualdad arrebatan las posibilidades de millones de personas quienes, en medio de la búsqueda de una calidad de vida que no encuentran en su propia región, son cautivados por las dinámicas del poder en la comunicación; como consecuencia, la brecha se perpetúa.

Otro factor potenciador de estas brechas de desigualdad y discursos del poder son los medios de comunicación, los cuales hacen tanto difusión como control sobre el imaginario de las masas. El sociólogo Zygmunt Bauman comenta al respecto:

Recordemos, por ejemplo, el formidable poder que los medios de comunicación masivos ejercen sobre la imaginación popular, individual y colectiva. Las imágenes poderosas, “más reales que la realidad”, de las ubicuas pantallas establecen los estándares de la realidad y de su evaluación, y condicionan la necesidad de hacer más agradable la realidad “vívida”. La vida deseada tiende a ser como la vida “que se ve en la TV”. (2000, p. 35)

En este sentido, las realidades de muchas poblaciones vulnerables de América Latina se constituyen desde los discursos del poder que emana de los medios de comunicación, los cuales, en general, aunque han cambiado sus canales al entorno digital, siguen cumpliendo la misma función: establecer imaginarios sociales que van moldeando las identidades.

Para ejemplificar lo anterior desde las experiencias locales más comunes en la región, está el hecho de la presión social y familiar que se ejerce sobre los aspirantes a estudiar un programa de educación superior, esto, con la intención de que elijan determinadas carreras con prestigio social, anteponiendo factores objetivos, como el estado actual o la proyección de la demanda de los diferentes perfiles de egresados para el mercado laboral.

Esta situación conduce a que miles de estudiantes deserten de carreras que por presión social eligen, ya que el título o el estatus social que podría dar dicha carrera dignificaría su vida y la de sus familias. Este imaginario popular dista mucho de la realidad idílica planteada en las mentes de aquellos universitarios, pero, tal como comenta Bauman, las imágenes poseen un poder inmenso sobre las personas. Los medios de comunicación tienen una gran responsabilidad en las afectaciones de los discursos del poder de las diferentes sociedades latinoamericanas y, por supuesto, la urgencia de reflexionar y fomentar un pensamiento crítico que cree resistencias sobre los patrones de consumo que se crean a partir de los medios de comunicación. Tales patrones, en última instancia y para el propósito de este documento, derivan en movimientos migratorios que satisfagan aquellos imaginarios populares, y terminan muchas veces en situaciones donde no hay un mejoramiento sustancial de la calidad de vida. De hecho, en los casos más lamentables, pueden terminar en pérdidas de vidas en las rutas elegidas por los migrantes.

El antropólogo y teórico de estudios culturales Arjun Appadurai (2001) refuerza estas ideas al decir que:

En este caso, las imágenes, guiones, modelos y narraciones (tanto reales como ficticios) que provienen de los medios de comunicación masiva son lo que establece la diferencia entre la migración en la actualidad y en el pasado. Aquellos que quieren irse, aquellos que ya lo han hecho, aquellos que desean volver, así como también, por último, aquellos que escogen quedarse, rara vez formulan sus planes fuera de la esfera de la radio o la televisión, los casetes o los videos, la prensa o el teléfono. (p. 9)

Estas narrativas de las que habla Appadurai son, en efecto, discursos de poder establecidos en el imaginario social cuyo origen comúnmente proviene de las esferas de una sociedad privilegiada cuyos contextos y realidades lejanas están rodeados de valores igualmente distantes para los sectores más vulnerados, lo cual se traduce en el detonante para la migración y transnacionalización en búsqueda de ese imaginario cada vez más difundido por las dinámicas de la globalización y que densifican vertiginosamente los centros urbanos en los cuales supuestamente encontraremos la satisfacción del

éxito. A esta situación se suman las falencias de gobiernos que no logran satisfacer las necesidades de su pueblo, ya sea en términos de educación, salud, seguridad, social, cultural, deportes, entre otros.

En busca de una alternativa de solución a esta situación, se han ido desarrollando discursos decoloniales que hacen contrapeso y abren nuevos caminos de pensamiento. Un concepto clave al respecto es el del enfoque del “giro decolonial”, que consiste en desaprender la idea moderna de que solo hay una forma válida de conocimiento, de producir riqueza, de definir una identidad o incluso de ser feliz. Se trata entonces de reconocer que existen otras formas de producir conocimiento, de llevar una vida próspera, de consumir, de relacionarse tanto con lo material como con nuestro entorno natural, y precisamente muchos de estos son saberes propios de América Latina.

El sociólogo brasileño Boaventura de Sousa Santos (2009) desarrolla ampliamente el tema de la decolonialidad explicando que los discursos del poder han establecido una hegemonía del pensamiento que excluye procesos, reflexiones, maneras y saberes de otras regiones del mundo, especialmente las del sur:

(...) la hegemonía epistemológica de la ciencia la convirtió en el único conocimiento válido y riguroso. Con esto, los problemas dignos de reflexión pasaron a ser solamente aquellos a los que la ciencia pudiera dar respuesta. Los problemas existenciales fueron así reducidos a lo que de ellos pudiera ser dicho científicamente. (p. 23)

La no apropiación del territorio, los saberes y haceres de la región, es una de las causas por las cuales no existen políticas públicas al respecto; se reconoce la complejidad política, la corrupción y demás factores que inciden en la problemática. Sin embargo, esta no apropiación y decisión individual, se convierte en algo colectivo donde las personas más capacitadas para hacer dicha resistencia se van del país. A esto se le conoce como fuga de cerebros, que, por demás, afecta profundamente el desarrollo de un país, ya que tiene implicaciones en el sistema económico, pensional, fiscal, cultural y tecnológico, entre otros.

No obstante, en medio de las problematizaciones que surgen de la “no apropiación” y los saberes locales emergen personas que impactan con su resistencia personal a toda esta región latinoamericana. Tal es el caso de la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, quien ha trabajado incansablemente para visibilizar la riqueza cultural de los pueblos originarios y cómo estos contribuyen a la diversidad humana. Además de esta resistencia y lucha por la preservación, ha sido una gran defensora de la justicia social, y aboga por aquellos que históricamente han sido oprimidos y marginados.

Menchú relata sucesos propios generados a partir del discurso del poder, de las acciones propias que colonizan no solo pueblos indígenas, sino también nuestras sociedades modernas y occidentales. En ese sentido, se cita el siguiente fragmento:

Llega un Cura a nuestras aldeas, todos los indígenas nos tapamos la boca. Las mujeres nos cubrimos con nuestros rebozos y los hombres, también tratan de agachar la cabeza. Hacer como que si no pensáramos nada. Pero cuando estamos entre nosotros los indígenas, sabemos discutir, sabemos pensar y sabemos opinar. Lo que pasa es, que como no nos han dado el espacio de palabra, no nos han dado el espacio de hablar, de opinar y de tomar en cuenta nuestras opiniones. (Menchú, 1987, p. 196)

Figura 13. Diálogo con indígenas



Fuente: Camila Ordoñez, banco fotográfico personal.

Se hace evidente la hegemonía del pensamiento que ya se ha expuesto con anterioridad, en la que se excluyen otras formas de discutir y opinar, en la que se vulnera ese derecho de inclusión y participación, donde no se contempla la posibilidad de escuchar y comunicarse con el otro. Son estos sucesos los que terminan arrancando trozos de identidades, que mutilan culturas y condenan al olvido el patrimonio y la diversidad de la humanidad.

Estos registros tan vívidos, tan experienciales, son más relevantes que toda la teorización que se pueda recopilar aquí, de acuerdo con Menchú. Hay optimismo en la capacidad para empatizar con quien se tope esta reflexión, y con ello ya es más que suficiente:

Así es como se considera que los indígenas son tontos. No saben pensar, no saben nada, dicen. Pero, sin embargo, nosotros hemos ocultado nuestra identidad porque hemos sabido resistir, hemos sabido ocultar lo que el régimen ha querido quitarnos. Ya sea por las religiones, ya sea por las reparticiones de tierra, ya sea por las escuelas, ya sea por medio de libros, ya sea por medio de radios, de cosas modernas, nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro". (Menchú, 1987, p.197)

Como lo menciona Menchú, la religión, los medios, la tecnología, los colegios, las instituciones y las formas de los occidentales son el canal para que los discursos del poder se establezcan y se consoliden en lo que se llama colonización. En este contexto, Latinoamérica ha sido especialmente vulnerada y sometida y se han moldeado sus identidades. No se anhela conocer los saberes de estos pueblos hermanos, no hay un interés por los saberes y haceres de estos pueblos originarios, nosotros no migramos, no se migra a los países vecinos, no se migra al sur.

El discurso de poder legitima a unos y deslegitima a otros, incide en la conducta de individuos y colectivos, moldea identidades con alcances que afectan la identidad de una nación entera. Es por ello por lo que el psiquiatra y filósofo Franz Fanon argumenta que la descolonización es un proceso que implica factores más allá del político, puesto que también implica lo psicológico y lo cultural y que se debe generar una consciencia sobre la libertad y la transformación social de quienes son colonizados, una consciencia sobre aquellos que son víctimas de un discurso de poder que influye en su conducta; esta libertad es una búsqueda que busca afirmar una nueva identidad liberada.

Respecto de esta última sentencia, Fanon menciona: "La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera" (Fanon, 2002). Este proceso conlleva la apropiación de otros elementos identitarios y culturales a los cuales el individuo decide otorgarles un mayor valor de manera libre.

Todos estos procesos son evidentes en personas en estado de movilidad migratoria, pues, aunque su migración sea motivada por intereses genuinamente libres, se una serie de tensiones en las que no solo se ven afectados los migrantes, también las sociedades receptoras que tienen que aceptar o plantear sus propias resistencias ante

la inmigración, práctica que puede significar la exclusión de “los que no pertenecen aquí” a barrios periféricos, por ejemplo, y la apropiación de los lugares que la sociedad receptora considera emblemáticos para su identidad cultural, sitios a los cuales los inmigrantes no pueden acceder.

Estos barrios periféricos son resignificados por los migrantes que llegan al país o ciudad receptora creando entornos de transnacionalización, hibridación y colonización cultural. Esto no tiene por qué ser un fenómeno negativo, pues, de manera frecuente este hecho se traduce en el ascenso social de muchas familias, el enriquecimiento cultural de ciertas zonas urbanas y en desarrollo, como lo ha sido el caso de Estados Unidos, ejemplo común cuando se habla sobre el impacto de la inmigración en un país.

Según Lefebvre (2013), “el espacio no es un simple soporte pasivo, sino un producto social que se genera a través de diversas mediaciones que incluyen relaciones de poder, prácticas cotidianas y estructuras económicas” (p. 31)

Instintivamente se evocan las esculturas de Fernando Botero distribuidas en diferentes locaciones de Madrid-España y que hoy forman parte de la cotidianidad de los madrileños, tan reales y en tanta valía como la fuerza laboral y el impacto económico de la población de origen colombiano en este país receptor.

Tanto los discursos del poder como la migración tienen consecuencias de gran impacto más allá de la afectación de la identidad del hombre o los asuntos políticos, culturales, psicológicos y comunicativos. Respecto a este último punto, la socióloga Peggy Levitt ha estudiado en profundidad la comunicación en contextos transnacionales, y toca temas como: personas que mantienen conexiones con familiares y amigos en sus países de origen; cómo las redes familiares y sociales pueden influir en las identidades y la comunicación de migrantes; cómo estas mismas redes pueden influir en la práctica de la fe en contextos transnacionales, etc.

Al respecto, Levitt (2002) comenta: “La comunicación transnacional puede ayudar a los migrantes a mantener relaciones sociales, económicas y culturales con sus comunidades de origen. También puede ayudar a promover la identidad transnacional y a defender los derechos de los migrantes” (p. 61). La comunicación es un componente fundamental para la formulación de políticas públicas, sin embargo, lastimosamente muchas comunidades transnacionales la tienen bloqueada, lo que genera como consecuencia el entorpecimiento para que la equidad y la justicia social se abran paso en estos contextos.

Otra problemática presente en entorno de transaccionalidad, además de la comunicación, ocurre cuando los discursos de poder derivan en políticas públicas que no favorecen en absoluto —o perjudican de facto— la preservación de todas aquellas prácticas culturales, oficios, saberes y haceres que no son reconocidos, y mucho menos tienen algún peso político. La gran mayoría de países latinoamericanos maneja una centralización del poder que excluye minorías y diversidades.

En el caso particular de Colombia, un país tradicionalmente emisor de migrantes —y esto no ha cambiado en la actualidad— se perfila como un país receptor en este momento. Según datos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), para el año 2000, en Colombia los inmigrantes representaban el 0,29 % de la totalidad de la población, y para el año 2020 ya eran 3,78 %. (OIM, 2021).

Lo mencionado anteriormente da lugar a que se den diferentes fenómenos sociales, entre ellos, lo que el reconocido sociólogo Néstor García Canclini denomina ‘Hibridación Cultural’, que se refiere a la mezcla y transformación cultural que da lugar a nuevas prácticas en las que coexisten los diferentes elementos culturales por parte de sujetos sociales que se apropian, resignifican y reinterpretan tanto sus vivencias como sus contextos culturales para dar paso a complejas identidades, propias de la transnacionalización. Es decir, un número significativo de personas que cruzan fronteras para dar a lugar identidades que preservan elementos propios de su identidad, pero que también, suman otros aspectos culturales de la sociedad receptora.

Cabe resaltar que la sociedad receptora también sufre transformaciones tanto de carácter de hibridación cultural como de resistencias y apropiación, y da lugar a un contexto de transnacionalización en el que coexisten diversas realidades identitarias, culturales y económicas, entre otras. La migración, como fenómeno social, también detona múltiples resistencias, entre ellas: xenofobia, miedo al cambio, nacionalismo, discriminación y marginalización. Estas motivaciones pueden ser individuales o colectivas, y su máxima expresión puede significar una transformación social que afecte la identidad de la ciudad, tanto su idiosincrasia como las instituciones y sus políticas públicas que pueden o no ser beneficiosas para los inmigrantes según el nivel de resistencia, reconocimiento y participación ciudadana que estos protagonicen en la ciudad receptora.

Si bien Colombia ha formulado múltiples políticas públicas para manejar la crisis humanitaria venezolana (que representa cerca del 93 % de dicha inmigración) no se puede decir que esta sea una sociedad receptora amigable, ya que, Según el “Barómetro de Xenofobia” del Ministerio de Igualdad y Equidad (2024), Colombia tiene la tasa más alta de xenofobia entre Colombia, Ecuador y Perú, con un 28,37% de expresiones discriminatorias hacia la población venezolana en redes sociales.

El panorama es aún menos alentador en otros países latinoamericanos en cuanto a recepción y políticas públicas en torno a la migración, no solo centrándonos en el éxodo venezolano, sino también en poblaciones migratorias de diversos orígenes, como la centroamericana y del Caribe, que encuentran múltiples dificultades en la recepción y permanencia en países como México, Chile y Brasil. Los discursos de odio de un segmento de la población receptora, no solo afectan la integridad moral —y a veces física— de los inmigrantes, también hacen resistencia a que se desarrollen programas sociales que mitiguen las adversidades de estas personas en contextos transnacionales.

Se evidencia así que los discursos del poder no solamente se relacionan en una verticalidad descendente que nace desde los entes gubernamentales o quienes ostentan el poder político y ejecutivo en un país sino que, además, suceden al interior de las familias, los barrios y cualquier entorno social, lo cual lo convierte en un fenómeno, además de social, político y cultural.

Algunos colombianos se justifican en un discurso de arraigo barrial, miedo, competencia económica o cultural, entre otros, para excluir a nuevos habitantes venezolanos. Sin embargo, antes de adentrarse más en las dinámicas del poder, se plantea aquí el escenario más detallado en Bogotá (Colombia).

Bogotá concentra cerca del 22 % de la inmigración venezolana (Migración Colombia, 2024). La mayoría se ubica en barrios periféricos con profundos problemas de exclusión social y por la falta de acceso de estos inmigrantes a barrios y zonas más privilegiadas. Barrios convertidos en guetos⁴, en contextos transnacionales que reconfiguran y dan una nueva cara a estos lugares, en la actualidad con connotaciones fuertemente negativas, marcadas por precariedad, la violencia, la pobreza extrema y algunas bandas delictivas.



4 Gueto: zona o barrio habitado por personas que tienen un mismo origen o condición y viven aisladas y marginadas por motivos raciales o culturales.

Figura 14. Barrios bogotanos con alta concentración de migrantes venezolanos. Patio Bonito



Fuente: Defensoría del Espacio Público Bogotá, 2020.

Estos inmigrantes instalaron en aquellos barrios marginales con estructuras criminales cuyo discurso del poder y prácticas más violentas desplazaron a bandas delincuenciales locales. Estas zonas ahora son dominadas por el terror de la actividad criminal venezolana, que además de afectar con acciones delictivas, fomentan que otros sectores y actores de la sociedad justifiquen con más ímpetu el desplazamiento, la no inclusión y no representación de una gran cantidad de inmigrantes que lo necesitan, y ello, entorpece, a su vez, significativamente las vías hacia la formulación de políticas públicas.

En medio de esta situación, poco a poco la hibridación cultural se da paso de forma natural en calles y hogares, donde las entidades estatales tienen poca o nula presencia. Surgen espacios gastronómicos, financieros, textiles o guarderías, entre otros, que de manera informal responden a esa carencia de políticas públicas que también cuiden de los intereses de este sector, de una población que hace parte, indudablemente, de la sociedad bogotana y que constituye poco a poco una nueva identidad en aquella zona de la ciudad. Dicho de otra manera, focos de resistencia ante contextos poco generosos con los movimientos migratorios, la violencia, la marginalidad y los casi nulos espacios para el diálogo o la comunicación de sus problemáticas.

Como consecuencia, sumado a la situación fronteriza y a la propia dificultad de acceder a una representación en su propio país de origen, cerca del 50 % de estos inmigrantes venezolanos están indocumentados, hecho que dificulta más el acceso a algún tipo de beneficio social/estatal. La mayoría son familias con niños y jóvenes que se han visto en la necesidad de desplazarse y que, en múltiples ocasiones, causan una pérdida de identidad cultural, especialmente en la segunda generación (Portes y Rumbaut, 2001).

No debemos olvidar que el pueblo venezolano no es el único que ha tenido que afrontar un éxodo de tal magnitud, también colombianos, mexicanos, cubanos y otros latinoamericanos, en Estados Unidos y España. El sociólogo Alejandro Portes ha estudiado incansablemente los asuntos migratorios sobre cómo estos moldean y afectan tanto las sociedades receptoras como las emisoras. Y es que, como ya se mencionó, “los movimientos migratorios tienen profundas implicaciones en aspectos que van más allá” de la identidad o la propia vivencia del sujeto.

Portes explora en toda su obra estas implicaciones de orden económico, psicológico y de transformación social. Una de sus conclusiones más llamativas es el caso de Miami, ciudad que ha acogido gran parte de la migración cubana y que hoy, Portes considera un éxito en términos de adaptación, movilidad social, inclusión y representación, hecho que, además, moldea la identidad de esta ciudad en todas sus esferas: política, cultural, turística, de negocios o lenguaje⁵, entre otros.

Aquellas situaciones de vulnerabilidad y exclusión que viven muchos migrantes no es determinante ni define, de ninguna manera, el que se mantenga de esta forma para siempre; aunque no existan iniciativas institucionales para el fomento de políticas públicas, es aquella identidad colectiva la que puede hacer resistencia para lograr ese reconocimiento y justicia social para lograr un éxito como el que menciona Portes acerca de la inmigración en Miami, donde convergen sujetos y colectivos con orígenes diversos en armonía y con representaciones políticas de gran aceptación para toda la sociedad.

Discursos del poder: hegemonía del conocimiento y nuevos diálogos

Respecto de los discursos del poder y la resistencia social, el sociólogo Boaventura Santos ha desarrollado las siguientes ideas: la epistemología del sur es también una resistencia cognitiva, una resistencia contra la violencia epistémica que la colonialidad

5 Spanglish. Nuevo dialecto, hibridación entre el inglés y el español originado por varias generaciones de migrantes hispanos en Estados Unidos.

del poder y del saber ha impuesto a las formas de conocimiento que no han sido pensadas, escritas y evaluadas en Europa y, más tarde, en Estados Unidos (Santos, 2014).

Santos critica fuertemente el eurocentrismo y el colonialismo del conocimiento, especialmente del norte global, defendiendo otras formas de producción de conocimientos que surgen no necesariamente en entornos académicos, pero que son saberes igual de importantes, válidos y coexistentes, lo que él denomina *Ecología de saberes*. Las grandes urbes son lugares idóneos para la ecología de saberes, ya que la convergencia de diversas culturas y saberes —en zonas de transnacionalización— puede significar el enriquecimiento exponencial en materia de innovación, transdisciplinariedad, interculturalidad y otros múltiples beneficios que se traducen en su diversidad de producción de conocimientos y democratización.

Por supuesto que también surgen tensiones que producen resistencia. Para ejemplificarlo de manera breve, en la ciudad de Bogotá se llevó a cabo la construcción de una Mezquita⁶, un lugar en donde los ciudadanos pueden aprender sobre la cultura del Medio Oriente, su religión e idioma, entre aspectos. Con la llegada de esta mezquita se abre un gran abanico de posibilidades gracias al acceso de este nuevo centro cultural. Sin embargo, la ciudadanía de barrios aledaños alegó tener miedo de tener una comunidad musulmana que podría significar o conducir a atentados terroristas con bombas.

Aunque no es foco de este trabajo, es válida la reflexión ante los nuevos espacios de expresión, creación y dinámicas comunicativas en entornos digitales que enriquecen esta Ecología de saberes. La penetración de la internet ha permitido el desarrollo de nuevos esquemas de vida, como el trabajo en remoto, nuevos oficios, profesiones y espacios para la creación productiva, que no goza de la misma representación que tienen las actividades tradicionales. Las brechas generacionales traen consigo múltiples asuntos identitarios de interés. Se puede decir que las de nuestra generación están estrechamente relacionadas con las TIC y no con asuntos morales, religiosos y culturales, como sí puede ser el caso de generaciones anteriores a los años 80.

Es claro que muchas de estas tensiones que nacen del miedo a lo desconocido, tanto el caso de la mezquita como el de los nuevos roles en esta era digital, también cobran fuerza por un discurso del poder. A continuación, se desglosan los casos mencionados:

Respecto a la mezquita en Bogotá. Desde los medios estadounidenses se ha expandido un discurso propagandístico y estigmatizador hacia las poblaciones musulmanas, que ha tenido tal huella en nuestra sociedad occidental que ser musulmán es casi un

6 Mezquita: lugar de culto para practicantes de la religión Islam

sinónimo de ser terrorista. La responsabilidad de los medios en este imaginario social es rotunda, pues, la realidad dista mucho de que la comunidad musulmana se reduzca a un movimiento beligerante y radical.

Respecto de los nuevos roles en espacios digitales. En el contexto colombiano es cierto que las actividades y nuevos roles que ha permitido la internet gozan de una credibilidad cada vez más aceptada y un mayor prestigio (*Vignan's Foundation For Science*); sin embargo, aún existe una resistencia a la producción de conocimiento que se gesta netamente desde entornos digitales. Respecto a esta resistencia, Rueda Ortiz y Uribe Zapata (2022) comentan lo siguiente:

... los “commons” y el “commoning” como nuevas formas de producir y compartir conocimientos e información en medios digitales, así como propuestas educativas ciudadanas desde la discusión decolonial, feminista y situada que proponen un diálogo intercultural y un reconocimiento de saberes, cosmovisiones y modos de vida. (p. 112)

Lo anterior se enmarca en nuevos diálogos que no hacen parte de los cánones académicos. Esto, justamente, es una consecuencia directa de las TIC, la hiperconexión, la globalización y el acceso a la información que, por supuesto, hace parte de identidades con propuestas y espacios de discusión muy diferentes a las que se pueden dar en una plaza principal de una ciudad latinoamericana cualquiera.

La decolonialidad y el reconocimiento de los saberes y haceres del sur (en el caso que expone Sousa Santos) es una forma de resistencia para lograr justicia social y romper aquella narrativa dominante, en la cual lo más aceptado por el resto de las sociedades son aquellas ideas que tienen como origen países dominantes, usualmente ubicados en el norte global. Estos discursos de poder moldean la identidad, en este caso homogenizada, y dejan de lado la enorme riqueza cultural de pueblos tan diversos como los latinoamericanos. De la misma manera en la que, como consecuencia de las TIC, otras formas de producción de conocimiento no son reconocidas por los cánones académicos u otras esferas sociales.

No obstante, y como ya se mencionó, las tensiones ocurren tanto entre los migrantes como en las sociedades emergentes, y es que estas inmigraciones que se establecen también manejan sus propios discursos de poder, que pueden llegar a desplazar y colonizar. Tal es el caso de la mayoritaria migración venezolana en Colombia —más concretamente en Bogotá— donde los dueños y operarios de salones de belleza, también llamados peluquerías y barberías, son con mucha frecuencia pertenecientes a población

venezolana. Una situación muy similar a la que ocurre en Bogotá y en Colombia con los migrantes venezolanos es la que ocurre con los migrantes dominicanos en otros países.

Sin resistencia no hay cultura: el camino a un mundo homogeneizado culturalmente

Según el Banco Mundial, una de cada cinco lenguas de pueblos latinoamericanos y caribeños se ha perdido; ahora, 55 hablan portugués y 44 español. Esta institución reporta también que aún se hablan 560 idiomas indígenas, pero el 26 % de estos está en riesgo de desaparición. Esto quiere decir que 42 millones de personas están perdiendo su cultura, tradición, patrimonio y se da una evidente homogenización cultural (Banco Mundial, 2019).

Como se puede observar en este informe que proporciona el Banco Mundial, la aculturalidad no es una simple especulación. Este fenómeno social está estrechamente relacionado con la migración, la exclusión social y la globalización. Más allá de la pérdida de patrimonio cultural de la humanidad, la aculturalidad tiene repercusiones en las personas, ya que estas pueden tener dificultades en la integración y el bienestar social. No sobra destacar que la aculturalidad se diferencia de la transculturalidad en cuanto a que el individuo no está perdiendo su patrimonio cultural, todo lo contrario, se enriquece, y puede elegir con qué espectro sociocultural identificarse, apropiarse, desarrollarse o expresarse libremente.

Cabe mencionar que, no solo es una problemática de Latinoamérica, este fenómeno de aculturalidad sucede a lo largo y ancho del mundo. Sin embargo, se reitera que el sur global ha sido tradicionalmente más afectado. Son los países del sur quienes reciben más regalías, remesas y ayudas humanitarias, entre otros. De los primeros diez países receptores de remesas, tan solo dos están ubicados en el norte global: México, país latinoamericano culturalmente hablando, se caracteriza por su migración hacia Estados Unidos y Alemania, y recibe abundantes remesas desde EE. UU., sin embargo, en este caso no es por alguna situación de vulnerabilidad social o nacional, más bien, por los fuertes vínculos que han tenido estos países desde los movimientos migratorios causados por la Segunda Guerra Mundial (OIM, 2022).

De igual manera, son los países del sur los que mayormente se ven afectados por los discursos hegemónicos del poder que invitan a las movilidades migratorias hacia el norte, dejando atrás no solo una identidad cultural, sino también problemas que cada vez menos gente está dispuesta a enfrentar por las difíciles condiciones de movilidad, justicia e integración social.

La transformación social no se puede dar en un contexto de abandono, de “fuga de cerebros” y escasez de capital humano que indague en aquellos fenómenos sociales, que fomente la conciencia crítica ni mucho menos la investigación-acción participativa que ayude al desarrollo comunitario de las sociedades a través de la producción de conocimiento de la mano de todos los actores en la sociedad, no solo quienes ostentan un lugar privilegiado en esta (Fals Borda, 1981).

Sin embargo, el comunicólogo Jesús Martín Barbero nos ofrece una visión alternativa, no desde la perspectiva de tensiones o conflictos, que se aprecia a partir de la decolonialidad, sino más bien de la cultura, como algo más holístico:

La cultura no es ya el refugio de lo local frente a lo global. Tampoco es un sustrato sólido y homogéneo bajo las superficies cambiantes de las imágenes y los discursos mediáticos. Ahora, la cultura es parte de los propios procesos de transnacionalización, de producción de sentido en la globalización; es un conjunto de prácticas híbridas que no dependen de la localización geográfica, sino de los distintos posicionamientos de los sujetos en la trama de las mediaciones (Martín-Barbero, 2002).

Constituye así una perspectiva en donde todos hacemos parte de la producción cultural, algo que cobra mucho sentido en una era digital que nos convierte en seres ubicuos, capaces de producir, aprender, replicar conocimiento en cualquier parte del mundo; concepto además que ha cobrado fuerza desde la crisis sanitaria de la COVID-19 que aceleró la adaptación y uso de las TIC. Muchas personas se volcaron a un estilo de vida cosmopolita, habitantes del mundo sin frontera alguna, que seguramente respaldan de algún modo las ideas de Barbero.

Lo cierto es que, gracias a esta dinámica de la globalización tenemos la apertura de la democratización del saber: consumir y producir conocimientos que cruzan fronteras que facilitan el desarrollo del hombre. Pese a la opresión de los pueblos del sur, ahora también tenemos herramientas para que nuestros propios saberes y haceres toquen las diferentes latitudes del globo esperando que sirva de motivación no solo para el enriquecimiento académico, sino para el de múltiples disciplinas, como el cine, la música, la concepción sobre el bienestar, la felicidad y la vida.

Sin embargo, esta misma motivación del hombre cautivado por la globalización, aunque produzca conocimientos sin importar su lugar en el mundo, atenta contra la construcción de la identidad, el arraigo y la solidez que se puede hallar aún en muchas locaciones del mundo colmadas de tradición. Bauman (2000) dice al respecto de la globalización:

En la búsqueda incesante de satisfacciones, las experiencias placenteras tienden a convertirse en rutinas que dejan de dar satisfacción. Se busca la variedad y el cambio por sí mismos, lo que lleva a la creación de una sociedad de consumo en la que los objetos, las mercancías y las experiencias tienden a convertirse en desechables y de poco valor duradero. (p.18)

Ahora bien, quizás Martín Barbero refutaría el hecho de que aquellas motivaciones que nos llevan a la globalización y al consumo son un reflejo más o hacen parte de la cultura diversa que construimos colectivamente y donde coexisten y se enriquecen expresiones culturales que constituyen una transformación social, pero que no es una homogenización cultural. Sin duda, una perspectiva diferente ante un fenómeno social que, década tras década, engrosa las cifras de lenguas y culturas que desaparecen. En medio de este panorama, los estudios culturales tratan de rescatar algo para la memoria histórica, aunque lo cierto es que un libro jamás podrá replicar las diferentes expresiones de una cultura.

Tiempos resilientes: la esperanza en identificar la imposibilidad

Qué podemos esperar de los estudios culturales en el futuro si no un gran interés por preservar algo de esa memoria histórica y cultural; de igual manera, sucede con los estudios identitarios. El sociólogo Stuart Hall mencionaba a finales del siglo XX:

[...] el cuestionamiento y la teorización de la identidad son un asunto de considerable significación política que probablemente sólo será promovido cuando tanto la necesidad como la «imposibilidad» de las identidades, y la sutura de lo psíquico y lo discursivo en su constitución, se reconozcan de manera plena e inequívoca. (1996, p. 57)

Para la intención del presente texto se privilegia esta idea: “cuando tanto la necesidad como la «imposibilidad».... Se está en una carrera en donde aparentemente se empieza con desventaja, y es que el futuro es ahora, donde la «imposibilidad» acecha desde la concepción del interés y la necesidad sobre aquellos estudios culturales que llaman la atención. Tal vez sea habitual cuestionarse cuando los problemas se expanden sin control y tomar decisiones solo cuando encontrar una solución parece imposible.

La característica cambiante de la identidad hace aún más difícil su estudio, más ahora que la identidad muta constantemente en parte influenciada por el acceso a la infor-

mación, a las diferentes vivencias, perspectivas de identidad de personas alrededor del mundo a través de la tecnología y los medios de comunicación. Bauman comenta sobre la dificultad de estudiar la identidad y cómo esta es especialmente cambiante en tiempos actuales: “La principal angustia relacionada con la identidad de los tiempos modernos era la preocupación por la perdurabilidad; hoy es el interés en evitar el compromiso. La modernidad construía en acero y hormigón; la posmodernidad construye en plástico biodegradable”. (Bauman, 2003, p.41)

La crítica al consumo es evidente, pero es que las identidades en la posmodernidad parecen responder a esa tendencia de consumo desmedido. Estamos viviendo un periodo de tiempo en donde existen identidades “casi que para todo”; se ha diversificado y categorizado tanto la identidad que, por un lado, hace difícil el estudio al detalle y, por otro, el afán de representación sobre una nueva categoría identitaria lleva a un gran consumo de marcas y tribalismo subcultural para promocionar, de alguna manera, esa pertenencia sobre la identidad que abandonamos por un periodo corto de tiempo, además, de impulsar la creación de contenidos en masa que se alojan en el repositorio mundial (internet) sin ningún control de esta información.

Y aunque la libertad de expresión siempre debe ser garante, lo cierto es que la gran cantidad de contenidos sin arbitraje alguno se ha convertido en un problema que ha llevado a afectar la conducta de las personas digitalizadas, su identidad. Recientes estudios han demostrado que el uso de dispositivos móviles aumenta significativamente el TDAH (Trastorno De Atención con Hiperactividad), además, de síntomas similares al síndrome de abstinencia y ansiedad cuando se suspende o se pasan periodos de tiempo sin el uso de teléfonos móviles, computadores, *tablets*, entre otros (Leventhal y Lee, 2018).

Es necesario reconocer que los diferentes elementos sociales y de desarrollo (tecnológico, cultural, natural, etc.) en nuestros contextos moldean la identidad con profundas e importantes implicaciones en la vida y su calidad, pues ello es fundamental para identificar asertivamente las problemáticas que surgen en torno a esta; no se puede responder a un problema del cual no se es consciente. Pero en tiempos de cambios vertiginosos ubicar una problemática es cada vez más difícil, aunque no imposible, por ello la importancia de reflexionar en torno a asuntos identitarios más allá de las tendencias alrededor de los debates de género y su relevancia mediática.

Sin duda alguna, identificar la imposibilidad debe ser parte de nuestros haceres, pues es de imperiosa necesidad estar a la vanguardia de las problemáticas que nos aquejan y que nos conciernen desde los estudios culturales. Este gran reto puede extenderse más allá de los estudios identitarios, con el fin de que se busquen soluciones a tiempo,

antes de que se conviertan en una imposibilidad y que en este documento desarrollo: la opción de cuidar todas aquellas expresiones culturales que nos importan —y aquellas que no contemplamos— desde la formulación de políticas públicas prosociales.

La identidad en tiempos recientes: reflexiones y discusiones actuales

En el desarrollo del presente texto se ha resaltado la importancia de reflexionar en torno a los estudios identitarios no relacionados con la identidad de género, debido a que la percepción social y en medios de comunicación es evidente la frecuencia con la que se aborda este asunto, tanto en múltiples formatos como en diversidad de posturas. Por otra parte, diferentes estados iberoamericanos han desarrollado legislaciones que responden a las necesidades de las personas que están inmiscuidas en los asuntos que giran en torno a la identidad de género.

En Latinoamérica, en las últimas dos décadas se ha legislado a favor de los derechos de igualdad de identidad en nueve países: Panamá (2006); Uruguay (2009); Brasil (2009); Argentina (2012); Colombia (2015); Bolivia (2016); Ecuador (2016); Perú (2016), y Chile (2018). Además, aunque socialmente aún hay mucho desconocimiento y rechazo hacia el tema, lo cierto es que cada vez se habla más, se acepta más y se consolida una mayor representación social de la denominada Comunidad LGBTQ+ (personas con identidades y orientaciones sexuales diversas).

En el entorno académico se puede evidenciar la misma tendencia. En el último lustro (2019- – 2023) se han indagado y desarrollado más textos (en todas sus categorías) sobre identidad de género que sobre identidad y las variables que se abordan en el presente documento: identidad y discursos del poder, identidad y colonialidad, identidad y migración.

Se hizo una búsqueda con las palabras clave anteriormente mencionadas en las bases de datos académicas Dialnet, Redalyc, Scielo y Scholar durante el periodo comprendido entre 2019 y 2023 para todas las categorías de textos, teniendo en cuenta que el documento contuviera la palabra compuesta y no por separado. Los resultados de Identidad de género frente a los resultados de las categorías en los que se profundiza aquí son muy superiores, tanto es así que aun sumando todos los resultados de “identidad + x variable” que se abordan aquí, “identidad de género” casi que cuadruplica la cantidad de resultados.

Tabla 1. Cuadro comparativo de resultados en bases de datos académicas

Base de datos	Periodo	Identidad de Género	Identidad y Migración	Identidad y Discursos de Poder	Identidad y Colonialidad
Scholar	2018-2023	16,600	151	0	8
Dialnet	2018-2023	813	59	0	13
Redalyc	2018-2023	1,588	5,321	89	9
Scielo	2018-2023	605	1	0	1
Total		19,606	5,532	89	31

Fuente: elaboración propia

En ese orden de ideas, la producción de documentos académicos valida la percepción social y de medios de comunicación, lo cual se convirtió en motivación para este trabajo, ya que, aunque la identidad de género y, por extensión, la orientación sexual, son de suma importancia y relevancia, tanto la reflexión como la producción de material académico en torno a otras posturas de los estudios identitarios han sido opacados y disminuidos en el último lustro, como se puede ver en el anterior cuadro comparativo.

Por tal razón, la intención aquí es centrar algunos esfuerzos en retomar la identidad desde ópticas que, se considera, no han tenido suficiente representación en el ámbito académico en los últimos cinco años. Lo anterior se acentúa si tenemos en cuenta que en un contexto no solo regional, sino mundial, como se expuso anteriormente, la migración internacional es un tema coyuntural que merece una reflexión de la identidad en migrantes en contextos transnacionales, a lo cual el discurso del poder es transversal.

Como era de esperarse, en Latinoamérica los estudios recientes sobre identidad y migración están especialmente enfocados en el éxodo venezolano, cuya crisis humanitaria ha afectado mayormente a Colombia, por su cercanía geográfica, pero también cultural. Otro tanto se evidencia en los movimientos migratorios de Centroamérica y México hacia los Estados Unidos, donde podemos encontrar el amplio trabajo sobre transnacionalización de Alejandro Portes, especialmente en migrantes cubanos que llegan sobre todo a la ciudad de Miami.

Dentro de los parámetros latinoamericanos son enriquecedores estos aportes, ya que pese a ser una región muy diversa, también compartimos gran cantidad de problemáticas y debido a los discursos del poder (hegemónicos, racistas, clasistas, consumistas, entre otros) muchos buscan solución a sus problemáticas por las mismas vías: migración, un mismo destino, pérdida cultural y cambios en la identidad con profundas implicaciones tanto en los países de origen como en los países de recepción. Aquellos análisis y reflexiones son válidas —con sus asteriscos— al momento de pensar en estrategias de acción participativa en otros contextos.

Por otra parte, en asuntos de migración, discursos del poder y colonialidad son muy escasos los textos dentro del rango de tiempo seleccionado (2019-2023). Ciertos autores con autoridad sobre el tema llevan trabajando en estos estudios durante décadas, pero parece no haber quién se interese en la actualidad o una real necesidad para profundizar en estos asuntos. Todo parece indicar que es de suma importancia rescatar tanto los saberes como los haceres desde la apropiación, resistencia, fomento y reconocimiento de las diferentes formas de producción de conocimientos en la región.

En esa misma línea, no se quiere decir que no se avance en aquellas áreas, más bien, es que los discursos del poder y la colonialidad al parecer no se están asociando con temas identitarios. Algo que valida esta motivación por incentivar una reflexión ante diferentes factores que afectan dicha identidad, en el caso particular, la afectación del discurso de poder que desacredita las propias formas de producción de conocimiento tanto dentro como fuera de Latinoamérica.

Sin embargo, más allá de las ideas desarrolladas por la academia a lo largo y ancho del mundo sobre asuntos identitarios, migratorios y de discursos de poder, la reflexión aquí va encausada a evidenciar que estos asuntos son de un interés colectivo, en el que la identidad abarca temas sociales que van más allá de la identidad de género y que invitan a tomar conciencia para llegar a una transformación social justa, en la cual se reconozca la otredad y que se construyan sociedades inclusivas conociendo de antemano que las narrativas dominantes pueden promover movimientos migratorios, pérdida de identidad cultural y desear algo que quizá no sea justo ni sano para un sujeto ni para una la colectividad.

Si bien es cierto que las acciones con mayor impacto en la transformación generalmente se producen desde la institucionalidad, los movimientos tanto sociales como académicos pueden y deben participar activamente desde la localidad en la transformación social a través de la investigación-acción-participativa, apoyados de todos los actores sociales. Se considera que parte fundamental del proceso es apoyar en la creación de conciencia crítica e incentivar la reflexión de la identidad para la apropiación de los diversos saberes y haceres que se gestan en nuestra región latinoamericana. Al cabo, Latinoamérica posee una riqueza y un patrimonio cultural inmenso, que debemos proteger de una modernidad líquida que diluye todo en sus valores de ínfimo peso y que no permite mantener los cimientos de muchas de estas culturas diversas en pie para futuras generaciones.

Así las cosas, se considera determinante la resistencia y el fomento de políticas públicas que eventualmente preserven gran parte de las identidades y las culturas puesto que se

sabe que aunque estas mutan, cambian, desaparecen o se mezclan, deben protegerse desde su diversidad y no desde la aceptación de una sociedad (global) resignada a contados idiomas y homogéneos patrones conductuales y culturales. Todo esto desde el reconocimiento de los diferentes actores sociales, la participación ciudadana, el trabajo y la actividad prosocial, cuyo motivante surja desde la empatía por la otredad, la gran diversidad que hace posible un sinfín de dinámicas sociales y que, hoy por hoy, se están perdiendo por el no reconocimiento de las problemáticas que atañen a los estudios culturales.

La identidad es, pues, un catalizador de transformación social que se puede gestar desde tantas instancias como la misma diversidad humana.

Referencias

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2023). *Llamamiento de emergencia. Situación de Venezuela*. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). <https://bit.ly/3PX7O5e>

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica

Álvarez-Benavides, A. (2020). Migraciones e identidad. Una aproximación desde la teoría de la identidad colectiva y desde la teoría del sujeto. *Estudios de la Paz y el Conflicto*, 1(1), 97-115. <https://doi.org/10.5377/rlpc.v1i1.9518>

Banco Mundial. (2019). *Lenguas indígenas, un legado en extinción*. <https://www.bancomundial.org/es/news/infographic/2019/02/22/lenguas-indigenas-legado-en-extincion>

Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Fals Borda, O. (1981). *Investigación participativa y educación popular: Una alternativa de investigación social aplicada*. Universidad Nacional.

Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder*. Presencia.

Fanon, F. (2002). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad I. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores.
- García Canclini, N. (1987a). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- García Canclini, N. (1987b). *Políticas culturales en América Latina*. Grijalbo.
<https://bit.ly/3PVM2o>
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *University of North Carolina*, 10, 13-48.
- Hall, S., y Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Leventhal, A. M., y Lee, S. S. (2018). Digital Media Use and ADHD Symptoms—Reply. *JAMA*, 320(24), 2599-2600. <https://doi.org/10.1001/jama.2018.18103>
- Levitt, P. (2002). Transnational migration: Taking stock and looking ahead. En S. Vertovec y R. Cohen (Eds.), *The transnational studies reader: Intersections and innovations* (pp. 231-249). Routledge.
- Locke, J. (2010). *Second Treatise of Government*. <https://english.hku.hk/staff/kjohnson/PDF/LockeJohnSECONDTREATISE1690.pdf>
- Martín-Barbero, J. (2002). *La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana*. <https://rei.iteso.mx/items/10ee54ea-39d2-46da-b2fa-ff26858e2af7>
- Menchú, R. (1987). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Casa de las Américas.
- Migración Colombia. (2024, febrero). *Informe de migrantes venezolanos en Colombia en febrero de 2024*. <https://www.migracioncolombia.gov.co/infografias-migracion-colombia/informe-de-migrantes-venezolanos-en-colombia-en-febrero>
- Ministerio de Igualdad y Equidad. (2024). *Programa para la migración segura y la acogida en Colombia*. [Documento técnico de formulación de Programas Estratégicos]. https://www.minigualdadyequidad.gov.co/827/articles-399522_raices_migracion_acogida.pdf
- Organización Internacional para las Migraciones [OIM]. (2019). *Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2020* (p. 528). https://publications.iom.int/system/files/pdf/WMR_2020_ES.pdf

- Portes, A. (2010). Migration and Social Change: Some Conceptual Reflections. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1537-1563. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2010.489370>
- Portes, A., y Rumbaut, R. G. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. University of California Press.
- Portes, A. (1998). *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*. Princeton University. https://www.researchgate.net/publication/260386920_Globalization_from_Below_The_Rise_of_Transnational_Communities
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso.
- Ramírez, H. (2022). *Perfil migratorio de Colombia 2021*. Organización Internacional para las Migraciones (OIM). <https://bit.ly/3WFQ6qy>
- Rojas Trujillo, G. (2012). Interculturalidad y pedagogía diferenciada: senderos compartidos. *Polis (Santiago)*, 11(31), 435-447. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000100023>
- Rueda Ortiz, R., y Franco-Avellaneda, M. (2018). Políticas educativas de TIC en Colombia: Entre la inclusión digital y formas de resistencia-transformación social. *Pedagogía y Saberes*, 48, 9-25. <https://doi.org/10.17227/pys.num48-7370>
- Rueda-Ortiz, R., y Uribe-Zapata, A. (2022). Cibercultura y educación en Latinoamérica. *Folios*, 56. <https://doi.org/10.17227/folios.56-17013>
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Anagrama.
- Santos, B. de S., y Meneses, M. P. (Eds.). (2014). *Epistemologías del Sur: Perspectivas*. Akal.
- Sousa Santos, B. de. (2009). *Epistemologías del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso.
- Sousa Santos, B. de. (2009). Un Occidente no occidentalista: la diferencia como posibilidad epistemológica. En B. de Sousa Santos (Ed.), *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (pp. 17-70). Siglo XXI Editores.



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

**UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Y A DISTANCIA (UNAD)**

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

