

RALED

Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso
Revista Latinoamericana de Estudos do Discurso
Latin American Journal of Discourse Studies

VOL. 25(1) 2025

ISSN 24479543



“Tiempo Cero” – Fotografía, Chile – 1993 | **Claudia Aliaga Fernández**

Presentamos a nuestros lectores el volumen 25(1) de la *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*. En este número, tenemos la oportunidad de conocer las investigaciones de diez académicos, reunidas en ocho artículos que conforman el dossier "*Estudios del Discurso y De(s)colonialidad*", el cual explora las intersecciones entre los estudios del discurso y las teorías decoloniales. Cada artículo aporta a la comprensión de cómo el análisis del discurso puede contribuir al entendimiento y la transformación de las relaciones de poder coloniales y poscoloniales en América Latina. Además de los ocho artículos del dossier, incluimos dos contribuciones académicas del proceso regular de publicación, con lo que se completa este primer volumen del año 2025.

Iniciamos la presentación del dossier *Estudios del Discurso y De(s)colonialidad* con el artículo de Lucas Perassi, "*Un panorama de integración teórico-metodológica para el análisis de la cultura popular desde una perspectiva decolonial del análisis del discurso*". En él, el autor propone una necesaria reflexión en torno a la cultura de masas como un espacio ordenador de toda la cultura. Asimismo, identifica a la industria cultural mediática y digital como los ámbitos donde se expresan, con mayor notoriedad, las tensiones coloniales y decoloniales. El texto plantea que los estudios del discurso de orientación decolonial deben aproximarse al análisis de problemáticas sociales desde la multimodalidad, la etnografía participativa y afectiva, y la transdisciplinariedad.

La segunda contribución de este dossier corresponde a Nathan Bastos de Sousa, con su propuesta "*Ensino de gêneros discursivos: um olhar para migrações teóricas, condições de leitura e circulação das ideias científicas*". En este artículo, el autor inicia con una reflexión sobre la modificación teórica del concepto *gêneros discursivos*, propuesto por Mijaíl Bajtín, en relación con la enseñanza de la lengua portuguesa en Brasil. Posteriormente, aborda distintas propuestas de descolonización de la historia como forma de enfrentar los modos de dominación moderna.

El tercer artículo, de autoría de Francisco Sotomayor, se titula "*El concepto de exclusión social en América Latina: un análisis crítico del discurso presidencial de José Mujica*". En esta investigación se utilizan los principios del Análisis Crítico del Discurso (ACD) y algunos elementos de las teorías de performatividad gubernamental para examinar las dimensiones textuales, discursivas y sociales del discurso del expresidente uruguayo sobre la exclusión social, entre los años 2011 y 2014. Los resultados revelan que el concepto de *exclusión social* es presentado como una consecuencia del triunfo del individualismo radical y el hiperconsumo. En este contexto, el discurso presidencial de Mujica plantea una perspectiva humanista basada en la libertad y el valor de la vida.

Los dos artículos que siguen reflexionan sobre la violencia discursiva en Instagram y el cambio de denominación del 12 de octubre, anteriormente conocido como Día de la Raza, ahora llamado Día del Respeto a la Diversidad Cultural.

Douglas de Oliveira Domingos y Fábio Alexandre Silva Bezerra presentan su investigación: "*LGBTQIA+fobia e futebol: uma análise discursiva e decolonial de comentários violentos no Instagram*". El objetivo de su propuesta es analizar discursivamente las relaciones de saber, poder y resistencia que atraviesan y constituyen a los sujetos LGBTQIA+ aficionados al fútbol. El análisis

de los comentarios en Instagram se basa en los principios de los Estudios Discursivos Foucaultianos, en diálogo transdisciplinario con investigaciones decoloniales desarrolladas en el campo de la Lingüística Aplicada Transviada.

El segundo artículo, titulado "*Las representaciones discursivas sobre el Día del Respeto a la Diversidad Cultural: nuevos modos de colonialidad*", es de autoría de María Laura Núñez. En él, la autora describe e interpreta las representaciones discursivas construidas por docentes del nivel medio en Tucumán (Argentina) en torno a la nueva denominación. Núñez destaca que los hallazgos del análisis de los discursos docentes se vinculan con nuevas formas de colonialidad: aunque se valora retóricamente la diferencia establecida respecto a la anterior denominación *Día de la Raza*, el paradigma eurocéntrico persiste en el plano fáctico.

Las tres últimas contribuciones de este dossier provienen de los campos de la Educación, las Ciencias Sociales y las Artes.

Desde el área de Educación, Rafaela Sepúlveda Aleixo Lima y Sérgio Arruda de Moura presentan su propuesta: "*Análise de marcas de colonialidade e de-colonialidade no currículo de língua-gem inglesa proposto na BNCC*". En este artículo, los autores investigan las marcas de colonialidad y decolonialidad en el currículo de lengua inglesa propuesto por la Base Nacional Comum Curricular (BNCC) en 2017. Para ello, se basan en conceptos del Análisis del Discurso de Maingueneau (2015) y en la noción del panóptico de Foucault ([1979] 2021). Aunque la BNCC proclama diversidad e inclusión, el currículo para la enseñanza del inglés se encuentra arraigado en una lógica neoliberal que perpetúa jerarquías coloniales.

Desde las Ciencias Sociales, Vanessa Calvimontes presenta su investigación: "*De la marginalización a la hegemonía: la transformación de la Pachamama en los discursos bolivianos*". A través del análisis de un corpus interdisciplinario que incluye mitos andinos, crónicas coloniales, estudios arqueológicos y antropológicos, así como legislación boliviana reciente, la autora indaga en las representaciones de la Pachamama. Sus hallazgos muestran que dichas representaciones han sido moldeadas por procesos históricos, discursos coloniales y estrategias de resistencia indígena, convirtiéndose hoy en un símbolo central en los debates sobre descolonización, ecología política y derechos de la naturaleza.

Finalmente, en el ámbito de las Artes, Kirenía Rodríguez, en su artículo "*Fotografía, discurso y giro decolonial en el arte caribeño contemporáneo*", reflexiona sobre la transformación progresiva de los códigos de artisticidad en los procesos creativos del arte del Caribe contemporáneo durante la segunda mitad del siglo XX. Este cambio supone una reconfiguración de las claves estéticas, particularmente, en torno al papel de manifestaciones subalternas como la gráfica y la fotografía, así como la emergencia de modelos de legitimación emancipadores. Todo ello ha contribuido a la conformación de un campo expandido del arte y de los discursos visuales en el Caribe actual.

Para cerrar este volumen 25(2), tenemos el agrado de incluir los artículos de José Enrique Delgado y Diego Hernán Varón, así como el de Irene Madfes.

José Enrique Delgado y Diego Hernán Varón presentan su propuesta: "*El bastón de mando como discurso neocolonial en dos países latinoamericanos*". Este artículo ofrece un análisis comparativo de los discursos políticos que se articulan en torno al bastón de mando en dos países de América Latina. El marco analítico retoma la teoría del colonialismo interno desarrollada por Pablo González Casanova y Paulo Henrique Martins, en particular desde una perspectiva decolonial que considera el extractivismo epistémico y ontológico. El estudio concluye que los símbolos de poder

son instrumentalizados por actores políticos para obtener legitimidad, en detrimento de la identidad cultural de los pueblos originarios, al no realizar las consultas necesarias para la transferencia de la vara de mando.

Por su parte, Irene Madfes, en su artículo "*Resistencia y recuperación de agencia: las denuncias de acoso en Instagram en Uruguay*", reflexiona sobre el acoso sufrido por un importante número de mujeres. El análisis de los posteos publicados en redes sociales muestra cómo las comunidades femeninas han cobrado relevancia, favoreciendo la interacción e incidiendo en la manera en que las personas llevan a cabo diversas formas de *acciones de resistencia*.

Agradecemos a los autores por su valiosa contribución a este primer volumen del año 2025. Invitamos cordialmente a todas y todos los interesados a enviar sus trabajos a nuestra plataforma, con el fin de seguir construyendo y compartiendo conocimiento en esta comunidad académica que crece año tras año.

Un abrazo fraterno,

María Carmen Aires Gomes y María Cristina Arancibia

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

Un panorama de integración teórico-metodológica para el análisis de la cultura popular desde una perspectiva decolonial del análisis del discurso

*An overview of theoretical-methodological
integration for analyzing popular culture from
a decolonial discourse analysis perspective*

LUCAS ANDRÉS PERASSI

<https://orcid.org/0000-0002-8558-9365>

Universidad Nacional De Jujuy (UNju)

Argentina

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.05-25

RESUMEN

La colonialidad, en tanto sentido común colonial, se expresa en la continuidad de estándares raciales, estéticos y culturales. Si la cultura de masas (y su digitalización) es hoy el gran espacio ordenador de toda la cultura, incluida la cultura popular, son los productos de la industria cultural mediática y digital, en consecuencia, donde más notoriamente se expresarán las tensiones colonial/decolonial y dominante/subalterno. Por lo tanto, los estudios del discurso, en su pretensión decolonial, no pueden soslayar los discursos producidos en su interior. Esta aproximación debe ser desde la multimodalidad (sin pretensión textocentrista), la etnografía participativa y afectiva (eludiendo el racionalismo y académicocentrismo), y la transdisciplinariedad (y, también, la in-disciplina). Este ensayo recorre ese camino teórico-metodológico

PALABRAS CLAVE: *Colonialidad. Cultura popular. Subalternidad. Discurso. Multimodalidad.*

RESUMO

A colonialidade, como senso comum colonial, expressa-se na continuidade dos padrões raciais, estéticos e culturais. Se a cultura de massas (e a sua digitalização) é hoje o grande espaço ordenador de toda a cultura, incluindo a cultura popular, é nos produtos dos meios de comunicação social e da indústria cultural digital, conseqüentemente, que as tensões coloniais/descoloniais serão expressas de forma mais clara e dominante. subalterno. Portanto, os estudos do discurso, na sua reivindicação decolonial, não podem ignorar os discursos neles produzidos. Esta abordagem deve partir da multimodalidade (sem pretensão textual), da etnografia participativa e afetiva (evitando o racionalismo e o academiccentrismo) e a transdisciplinaridade (e, também, a indisciplina). Este ensaio segue esse caminho teórico-metodológico.

PALAVRAS CHAVE: *Colonialidade. Cultura Popular. Subalternidade. Discurso. Multimodalidade.*

ABSTRACT

Coloniality, as a form of colonial common sense, is manifested in the persistence of racial, aesthetic, and cultural standards. If mass culture—and its digitalization—has become the primary organizing space for all cultural forms, including popular culture, then it is within the products of the media and the digital cultural industry that colonial/decolonial and dominant/subaltern tensions are most vividly expressed. Therefore, discourse studies, in their decolonial aspirations, cannot disregard the discourses produced within these domains. This approach must be grounded in multimodality (eschewing text-centric pretensions), participatory and affective ethnography (resisting rationalism and academic centrism), and transdisciplinarity (and even in-disciplinarity). This essay explores this theoretical and methodological trajectory.

KEYWORDS: *Coloniality. Popular culture. Subalternity. Discourse. Multimodality*

Introducción

El principio fundante del pensamiento decolonial es que la colonialidad perdura más allá del colonialismo formal, entendido éste como el proceso histórico de control territorial directo por parte de una potencia imperial sobre otros pueblos y regiones. La colonialidad, en cambio, puede entenderse como el *sentido común colonial*, una forma de pensar(se), ver(se), sentir(se), juzgar(se) que tiene sus raíces en la Ilustración europea, se ha naturalizado desde la modernidad y se expresa en la continuidad de *estándares epistémicos, culturales y estéticos* hasta la actualidad (De Melo Resende 2019).

Si, como señala Alabarces (2020), la cultura de masas (y su digitalización) es hoy el gran espacio ordenador y jerarquizador de toda la cultura, incluida la cultura popular¹, esto quiere decir que es allí donde se expresará, discursivamente, la batalla por la hegemonía, la pretensión de dominación, la construcción del sentido común. Al mismo tiempo, la cultura mediática, guiada por la lógica de mercado orientada necesariamente hacia la masividad, no puede sino “negociar”, interperlar, intersectarse con lo popular, ya sea como representación, como represión, como fantasía, como deseo, etc. En consecuencia, son los productos de la industria cultural mediática y de la cultura masiva digital donde se expresarán las tensiones colonial/decolonial y dominante/subalterno. Los estudios del discurso, en su pretensión decolonial, no pueden soslayar los discursos (multimodales) producidos en su interior, pues es allí donde se expresan y enfrentan las herencias coloniales, y también sus tensiones. Este trabajo desarrollará esa perspectiva teórico-metodológica.

1. Colonialidad y discurso

La perspectiva decolonial se propone dismantelar (deconstruir) ese sentido común colonial que se perpetúa, entre otros aspectos, en jerarquías raciales y culturales impuestas durante la colonia. En esta tarea, son centrales los conceptos de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano (1991), *invencción del otro* de Santiago Castro-Gómez (2000), *epistemología del punto de vista* desarrollado por el feminismo negro norteamericano (Harding 1996), y *transmodernidad* de Enrique Dussel (2000), todos los cuales vincularemos aquí con el análisis crítico del discurso.

La *colonialidad del poder*, es decir, la persistencia de las estructuras de poder colonial en la organización social, económica y cultural actual, con bases en el eurocentrismo blanco y masculino, se manifiesta en los imaginarios actuales; por ejemplo, en la perduración de jerarquías raciales y étnicas, la división internacional del trabajo (que tiene su correlato en una división social del trabajo

1 La cultura de masas digitalizada socializa una lógica organizativa que penetra y reconfigura las formas culturales (las preexistentes y las nuevas), determinando qué elementos culturales adquieren prominencia o relevancia en un contexto dado y estableciendo estándares de valor estético (visibilidad) y de éxito (masividad). Al contrario de la distinción entre lo culto y lo popular, o la cultura de elite y la cultura popular, actualmente ambos criterios, se entrecruzan en la posibilidad de obtener ganancias en el marco de la industria cultural (consumibilidad).

con sesgo de raza, clase y género)², el control del conocimiento (mediante el cual las epistemologías occidentales son consideradas como el estándar universal), y la apreciación también diferenciada de las expresiones artísticas y culturales (la vieja distinción entre arte y artesanía, o entre arte [sin adjetivos] y arte folk, o entre cultura y cultura popular, etc.). Todo lo cual tiene expresiones concretas en las prácticas y los discursos sociales: si estas nociones jerárquicas están efectivamente internalizadas en el sentido común (forman parte de las creencias y valores que una sociedad acepta como naturales y obvios), tendrán necesariamente su expresión (de reflejo, refuerzo, rechazo, negociación, apropiación, etc.) en los discursos actuales de y sobre la cultura popular, como ámbito donde se producen y circulan significados de manera masiva.

Lo mismo ocurre con las identidades. Una exitosa estrategia discursiva y cognitiva de establecimiento de la hegemonía eurocéntrica fue la *invención del otro*: la configuración de identidades subalternas contrapuestas y subordinadas al sujeto colonizador europeo. Este proceso de construcción de “otredad” no es un mero subproducto de la modernidad, sino un mecanismo fundamental a través del cual ésta se afirma. La invención del otro opera a través de una relación dialéctica entre Yo/Otro, donde el Yo (el sujeto europeo u occidental) se define a sí mismo en oposición al Otro no-occidental pre-moderno, degradado. La modernidad, con su énfasis en la razón y el progreso, se establece como una norma universal, con respecto a la cual se mide todo lo que es diferente y se lo considera deficiente. Este proceso de *colonialidad del ser* es discursivo, porque se articula a través del lenguaje y las narrativas, y cognitivo, porque implica la internalización y naturalización de estas representaciones en el imaginario colectivo. En este proceso de construcción de la alteridad, ese otro fue y es inferiorizado mediante categorías y adjetivaciones precisas (“bárbaro”, “salvaje”, “primitivo”, “antiguo”, “atrasado”, “incivilizado”, “inculto”, “arcaico”, “rudimentario”, “subdesarrollado”, etc.), proceso lingüístico fundamental para justificar la dominación y la explotación, en nombre del progreso y la civilización (Calcaño Ortiz 2016):

Estas narrativas, sustentadas en la antorcha de la razón, el progreso y la civilización, se continúan hasta la actualidad en la retórica del desarrollo, que mira la historia de manera unilineal, y ubica a los países del Sur en las categorías de “sub-desarrollados” o “en vías de desarrollo”, términos que implican una falta, una carencia, y, al mismo tiempo, un horizonte de evolución que es y debe ser el mismo para todos. También se continúa en representaciones estereotipadas (deshumanización, animalización, exotización, romantización, etc.) de las culturas “otras” en los medios de comunicación, la literatura y la cultura digital. O en narrativas de la criminalidad, en las que el otro (actualmente, el sujeto popular) es presentado en su faz violenta y criminal, perpetuando sentidos sobre el “mundo del delito” en los sectores populares que justifican el control y la violencia estatal. Y también, por supuesto, en la enseñanza de la historia, en la que las

2 *División social del trabajo* refiere a la forma en que las tareas y roles se asignan de manera desigual y jerárquica. Por ejemplo, las personas racializadas (de ascendencia africana, indígena o mestiza en América Latina) han sido sistemáticamente asignadas a trabajos manuales, riesgosos y/o mal remunerados; mientras que las mujeres son frecuentemente relegadas a roles que se consideran “femeninos” (vistos como extensiones naturales de las capacidades maternas), como el trabajo doméstico no remunerado o las ocupaciones relacionadas con el cuidado y la atención, mal pagadas.

culturas indígenas son primitivas, pre-históricas, mientras que la historia europea se posiciona en la cúspide del desarrollo. Sin pretensión de agotar los ejemplos, podemos señalar que los discursos histórico, científico, lingüístico, educativo, religioso, económico, entre otros, construyeron un imaginario iluminista, actualmente vigente, que asoció al otro colonizado con la barbarie, la ignorancia, la “oscuridad”. Como contraparte, el colonizador se autoproclama portador de la “civilización”, el “progreso” y “lo nuevo”.

Ese imaginario se hizo carne en el sentido común colonial, el cual se manifiesta actualmente en los medios de comunicación y la cultura de masas mediante la reproducción de estereotipos y prejuicios, pero también en la compleja e interesante disputa (en términos de “representatividad” o “autenticidad”) acerca de la “inclusión forzada” en series y películas³. Prejuicios que son de clase y de raza, como continuidad de lo que Lipschutz (1975) llamó *pigmentocracia*, y que trabajó también Bolívar Echeverría (2010) desde el concepto de “blanquitud”:

El proyecto colonial concebía lo “auténticamente” civilizado como aquello que incluía entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera a la “raza blanca”, y, de manera consecuente, relegaba al ámbito de lo humanamente desvalorizado a todos los individuos y comunidades que fueran “de color” o “no blancos”, justo porque esa ausencia de “blanquitud” los hundía de manera inevitable en los abismos evolutivos de lo premoderno, de lo irracional (Polo Blanco y Gómez Betancur 2019).

2. Decolonizar el objeto: estudios latinoamericanos de la cultura popular

La cultura de masas⁴ ha adquirido un papel fundamental y estructurante en el panorama cultural contemporáneo. La digitalización ha amplificado este fenómeno, ya que reinventa y expande la jerarquización de lo que es visible y, por ende, de lo culturalmente significativo. En este marco, la cultura popular, entendida como las prácticas y expresiones culturales que emergen de los grupos subalternos, se ve reconfigurada. En lugar de existir como un ámbito autónomo o paralelo, la cultura popular es absorbida y resignificada dentro del entramado de la cultura de masas. Este proceso tiene efectos ambivalentes: por un lado, visibiliza y democratiza ciertas expresiones populares, permitiendo su circulación a una escala impensada en épocas anteriores; por otro lado, despoja parcialmente a estas expresiones de su potencial crítico, al integrarlas en un circuito de consumo que las trivializa; incluso, por momentos, parece servir para reafirmar los prejuicios

3 *Inclusión forzada*: manera peyorativa de referirse a la inclusión de personajes, en series y películas, pertenecientes de grupos subalternizados (por razones de raza, género, orientación sexual, entre otros) en la narrativa audiovisual, que se realizaría de manera artificial o con el propósito de cumplir con una agenda política específica, más que por una necesidad narrativa orgánica.

4 *Cultura de masas*: conjunto de prácticas y discursos que son producidos y consumidos en gran escala, generalmente a través de medios de comunicación masivos como la televisión, el cine, la música popular, y más recientemente, a través de plataformas digitales y redes sociales

estigmatizantes sobre lo popular, al mismo tiempo que parte de los sujetos representados se reconocen y empoderan desde esos mismos patrones.

Los estudios culturales latinoamericanos (representados por autores como Aníbal Ford, Jorge Rivera, Jesús Martín-Barbero, Nora Mazziotti, Eliseo Verón, María Teresa Quiroz, Néstor García Canclini, Rossana Reguillo, Ricardo Kaliman, Pablo Alabarces, Amparo Marroquín, Omar Rincón, entre muchos otros), han llevado adelante desde los años 80 una importante tarea de decolonización del conocimiento a partir de reivindicar la cultura popular latinoamericana como objeto de estudio propio, particular, con derecho a ser estudiada, sobre todo desde enfoques críticos comprometidos con la democracia, que no puede sino ser también cultural. Este reconocimiento de la dignidad de todas las expresiones culturales populares (o, mejor, la paridad no jerárquica entre todas las expresiones culturales), se aparta de la perspectiva epistemológica colonial que las caracterizaba como inferiores respecto de la “cultura”.

Aunque formados en los aportes europeos (Williams, Thompson, Eagleton, Bourdieu, Hall, Hoggart, Chartier, etc.) los estudios culturales latinoamericanos generaron teorías, conceptos y objetos propios. Desde dos libros fundacionales, *Medios de comunicación y cultura popular* (Ford, Rivera y Romano 1984) y *De los medios a las mediaciones* (Martín-Barbero, 1987), este campo disciplinar sostiene la necesidad (y, constantemente, la urgencia) de entender la cultura popular no como un simple reflejo de las clases dominantes (visión reduccionista), ni tampoco como resistencia en sí misma (visión esencialista-populista) sino como un espacio de conflicto⁵: si bien los discursos masivos reproducen ideologías dominantes, a la vez pueden ser reinterpretados, resignificados, apropiados por las audiencias para articular sus propias identidades. La pregunta constante que moviliza el campo es cómo las culturas populares se adaptan y reconfiguran (en contextos de modernidad, posmodernidad, globalización, mediatización o, actualmente, digitalización de la cultura), sin perder de vista las asimetrías de poder y las desigualdades sociales que definen lo popular.

En sintonía con la idea de *transmodernidad* (Dussel 2000), la cultura popular latinoamericana es pensada también como un espacio de supervivencia (transmutada) de aspectos anteriores y diferentes a la hegemonía de la cultura moderna, como son, por ejemplo, aquellos provenientes de las comunidades indígenas. Pero no sólo ellos, ya que los estudios culturales latinoamericanos denuncian ciertas tendencias esencialistas del movimiento decolonial:

Por obra de la dicotomía genética que aspiran a reconocer, mestizaje, transculturación e hibridez, acaban desdeñando cualquier práctica en la que no sean nítidamente reconocibles los elementos indígenas o afroamericanos, en los cuales, y sólo en los cuales, son capaces de reconocer la alteridad frente a la hegemonía; ésta, a su vez, para el caso, reducida a aquellos elementos en los que pueda reconocerse con meridiana claridad el elemento europeo (Kaliman 1998: 33).

5 Por los mismos años, la filosofía de la liberación viene realizando un trabajo de replanteo de la concepción de “cultura”, donde sobresale el artículo de Enrique Dussel (1984) “Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)”.

No se trata, pues, de un enfoque que ponga énfasis en el esencialismo, ni el sincretismo o la hibridación, sino, en cambio, en la dialéctica y la complejidad. Esto significa comprender las dinámicas culturales populares como procesos contradictorios y en constante tensión; pensarlas en el marco de relaciones de poder (de raza, de género y, SIEMPRE, de clase) en un movimiento dialéctico de cooptación, resistencia y, como señala Alabarces (2020), de autonomía. Pensar las culturas populares como autónomas implica reconocer su existencia y sus lógicas y modos de producción sin necesidad de vincularlas (forzosamente) en términos de resistencia o subordinación a las culturas dominantes: las culturas populares no son meras respuestas reactivas, sino que existen y se desarrollan por derecho propio.

El trabajo del analista, que explicita su lugar de privilegio respecto al objeto de estudio, no es autoproclamarse vocero e intérprete de los imaginarios populares, sino descubrir dónde se expresa lo popular, poder leerlo sin sobreponer la propia voz y, en última instancia, defender su derecho a tener voz propia. Lejos tanto de enfoques reduccionistas, ya sean esencialistas o populistas, en estos desarrollos teórico-metodológicos cobran cuerpo, explícita o implícitamente, nociones como colonialidad del poder, invención del otro y la epistemología del punto de vista. Esto, buscando distanciarse, a su vez, del “extractivismo epistémico”⁶ (Grosfoguel 2016), proceso en el cual los pueblos colonizados continúan siendo objeto de estudio más que sujetos activos en la producción de conocimiento; y tampoco en la esencialización y romantización de las culturas indígenas como referentes de un supuesto punto cero, pre-moderno, al cual retornar, como se expresa en el “pachamamismo” y el “abyayalismo” (Castro-Gómez 2019), también denunciado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) al señalar que “origen”, de la cual proviene “originarios”, “nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico” (p. 59), al mismo tiempo que niega la etnicidad de poblaciones que habitan y producen cultura en las ciudades, los mercados, las industrias, los medios de comunicación, etc. La exotización y esencialización de lo indígena y lo afro tiene su correlato en el ocultamiento de las prácticas de los sectores populares, ya que éstas se ven o bien asociadas con lo ancestral, negando su actualidad; o bien con la modernidad, negando su autenticidad (Pachón Soto 2023).

En contraposición, los estudios culturales latinoamericanos sostienen que las culturas populares reflejan, en el marco de la modernidad y de la posmodernidad, la creatividad y la capacidad de los grupos subalternos para articular sus propias identidades, preservando y adaptando tradiciones. También, que la mediatización y la digitalización expresan las tensiones de lo popular. Valorar estas prácticas y saberes como legítimos no sólo de ser estudiados, sino también de ser escuchados, dejar de considerarlos “inferiores” o meros “reproductores”⁷, es condición necesaria para el análisis decolonial del discurso.

6 En una misma dirección, Rivera Cusicanqui (2010) habla de “pongueaje cultural” mientras Alabarces (2019) lo hace mediante la metáfora del “derecho de pernada del investigador o intelectual”.

7 Las industrias culturales, desde su origen hasta su instancia digital, presentan características distintivas, una de las cuales es su orientación hacia el lucro. Reconocer esta particularidad no implica desvalorizar de manera apriorística las prácticas culturales vinculadas a ellas, ya que tal desvalorización proviene, la más de las veces, precisamente desde un saber colonial que les atribuye un control omnipotente y malintencionado sobre sujetos pasivos, las “masas” populares.

Un punto de partida necesario es afirmar que la cultura popular es la cultura de los sectores subalternos de la sociedad, y que como Saintout (2014: 58) señala *la capacidad de sobrevivencia de lo popular no debería implicar de ninguna manera el olvido de la dominación*. Aunque las voces subalternas no ejerzan su pleno derecho a la palabra en la cultura de masas; aunque sus experiencias no sean radicalmente autónomas; aunque las representaciones impliquen también operaciones de disciplinamiento, subalternización y opresión (y no sólo resistencias o autonomías); atender a las dinámicas internas de los subalternos implica reconocer que ahí, en ese lugar, exactamente en ese cruce entre cultura de masas y cultura popular, hay un objeto de estudio para el análisis del discurso.

3. Los estudios críticos del discurso en Latinoamérica

Los estudios críticos del discurso en nuestro continente también vienen desarrollando un proceso de decolonización del conocimiento, como mínimo, desde la fundación de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED) en 1995. Un primer movimiento hacia esa dirección *geopolítica del conocimiento* es muy simple y, a la vez, muy eficaz: tejer redes para la circulación del conocimiento producido en nuestro continente, para conocernos, leernos y citarnos, para establecer una agenda de investigación propia, para pensar el objeto, el método y el rol de la disciplina desde y para Latinoamérica.

Hay un camino marcado por Adriana Bolívar (Venezuela), María Laura Pardo (Argentina), Neyla Pardo Abril (Colombia), Viviane de Melo Resende (Brasil), Teresa Oteíza (Chile), entre muchas otras, quienes han enfatizado el papel del ACD en la lucha contra las desigualdades y en favor de la justicia social, así como han señalado el alto grado de dependencia respecto del conocimiento generado en Europa y Estados Unidos, frente al (poco) reconocimiento respecto del propio. Apartándose del complejo de inferioridad de las academias latinoamericanas, todas ellas han realizado y difundido trabajos de elevada calidad para contribuir al desarrollo de la disciplina en nuestra región mientras que en las últimas dos décadas profundizaron en la necesidad de una vigilancia epistémica sobre la validez de teorías y métodos del ACD para su operativización en nuestros contextos locales.

La importancia del análisis discursivo para los estudios culturales deviene de dos instancias. En primer lugar, el proceso de socialización del sujeto, es decir, de incorporación de categorías, de representaciones, se da mediante la experiencia (más o menos tamizada por la conciencia) y los discursos sociales (entendidos como sistemas complejos, contradictorios y conflictivos de significados que circulan en una sociedad). La relación entre ambos es dialéctica, porque la experiencia no es pasiva frente a los discursos, ni los discursos son completamente determinantes de la experiencia: los marcos discursivos pueden interpretar y moldear las vivencias individuales o colectivas, pero éstos, a su vez, son transformados por aquellas. Pensar la colonialidad desde este punto de vista implica reconocer que los discursos hegemónicos coloniales han configurado las experiencias de los sujetos colonizados, dictando qué formas de ser, conocer, sentir y vivir (y, para los académicos, de investigar y escribir) son legítimas y cuáles no y, al mismo tiempo, que dichos sujetos no son meros receptores pasivos de estos discursos, que pueden negociar con estas narrativas, desafiarlas o, incluso, producir prácticas culturales alternativas y ajenas a ellas. Por tratarse de sistemas complejos, existen discursos dominantes, marginales (o periféricos), contradiscursos y discursos disidentes,

como lo señalara Angenot (2010). Si tomamos el *discurso dominante colonial* como aquel que naturaliza o normaliza representaciones y domina el espacio público (incluidos los medios masivos y digitales), también podemos prever que la cultura popular no será mera reproductora de los mismos, sino también productora de *discursos marginales* (por fuera de la lógica hegemónica) y, sobre todo, *contradiscursos*, que no necesariamente rompen con la lógica dominante, sino que producen un reajuste en ella, desafían ciertos aspectos de la hegemonía, pero aún operan dentro de su marco e, incluso, pueden ser cooptados por el sistema dominante.

La segunda instancia que involucra el análisis discursivo en los estudios culturales es el hecho (obvio, pero no por ello menos importante de mencionar) de que en la cultura popular masiva y digital una de las dimensiones de análisis sigue siendo una *dimensión textual-discursiva*. Se trata, sin embargo, de un discurso multimodal y multimedial. Tanto si se habla de la canción popular, como de series y películas, publicidades, reels, shorts, memes, videos de TikTok, etc., las prácticas comunicativas contemporáneas son configuradas por diversas modalidades que van más allá del texto escrito, integrando elementos visuales, auditivos y otros recursos semióticos. Esto significa apreciar y trabajar con esos “otros” sistemas de signos no lingüísticos, distanciándonos del colonialismo lingüístico de “ciudad letrada”, del que heredamos el logocentrismo, el verbocentrismo, el lingüocentrismo, el grafocentrismo y/o el textocentrismo.

Aquí, el concepto de “ciudad letrada” de Ángel Rama (1984) refiere, por un lado, a que los investigadores ostentamos y ejercemos mediante la escritura académica el poder de definir los criterios de legitimidad cultural e incluso, de “traducir” (cuando no, reinterpretar) las prácticas culturales populares o masivas; por otro lado, al hecho de que el análisis del discurso puede considerarse en sí mismo una herencia colonial, si prioriza el uso del sistema lingüístico (ya sea escrito u oral, aunque el primero ocupe un lugar jerárquico respecto del segundo) y desestima o marginaliza otros sistemas semióticos. En cualquier caso, no puede haber un análisis decolonial del discurso sin repensar la aproximación metodológica al objeto de estudio.

4. Decolonizar el método

4.1.1. Análisis de discursos multimodales

Alejandro Raiter y Julia Zullo (2012), Mariana Achugar y Teresa Oteíza (2014), Neyla Pardo Abril y Nelson Forero (2015) llevan ya más de una década (antes de la “explosión” de los memes y de los videos cortos virales) pensando el desplazamiento hacia el análisis crítico de discursos multimodales. Sin estar centrado ya sólo en el análisis del lenguaje escrito y hablado, la disciplina se abre a los aportes de otras semióticas para entender cómo se construyen y se negocian los significados en la era mediática y digital.

Como corolario de estos desarrollos, provenientes no sólo del análisis del discurso sino también de otras disciplinas, en 2018 se conforma la Red Latinoamericana de Estudios sobre Multimodalidad, para apuntalar una conciencia epistemológica propia, que se vería consolidada con la publicación del libro *Miradas latinoamericanas sobre multimodalidad: Trayectorias, análisis y metodologías* (Vásquez-Rocca, Manghi Haquin y Pérez-Arredondo 2023), centrado en las adaptaciones y mutaciones experimentadas por los estudios multimodales a partir de la articulación de perspectivas críticas que ponen su atención en el lazo entre semiótica, imaginarios y poder.

Un punto importante en estos desarrollos teórico-metodológicos es el compartir una metodología centrada en la recepción activa. Por ejemplo, en el campo educativo, la perspectiva crítica (y decolonial) del análisis de discursos multimodales, pone énfasis en la interpretación sobre la historia en textos escolares (Achugar y Oteíza, 2014; Oteíza, 2021), específicamente en vinculación con los testimonios históricos visuales, y cómo éstos contribuyen a la reproducción o transformación de identidades y narrativas históricas. Procesos de memoria que no son neutrales: la elección de qué se recuerda y cómo se representa es un acto político, como lo es también su selección, lectura y divulgación. Es decir, el análisis crítico del discurso multimodal contempla quiénes son los productores de estas narrativas visuales e históricas, cuáles son las ideologías subyacentes y cómo estas narrativas proyectan una interpretación dominante de la memoria colectiva y de la identidad social resultante; y por otro, cómo los docentes y alumnos son agentes activos en la construcción de significado, interactúan con el material, conectan la historia con sus propias experiencias. La construcción de la memoria es un proceso activo en el que la recontextualización pedagógica de los testimonios históricos en el aula se convierte en un espacio donde se negocian los significados del pasado, y cobra importancia también la validación de los testimonios históricos por parte de una comunidad.

En su diseño teórico-metodológico, Oteíza (2021) integra perspectivas de diferentes campos, como la lingüística, la semiótica social, la teoría de la valoración y las categorías de apreciación los estudios de la memoria, la historiografía⁸, debido a que es necesario ir más allá de la simple interpretación de imágenes y textos. Elección transdisciplinar que privilegia el objeto por sobre el método y que es por ello, y por correr (cuando no borrar) las fronteras disciplinares, en sí misma una opción decolonial, en sentido amplio. También lo es la opción por el objeto de estudio: la analista chilena destaca la necesidad de una revisión crítica de cómo se representan ciertos grupos y temas sensibles en los textos escolares, como en el caso de los pueblos indígenas (mapuches) y los derechos humanos, respectivamente.

4.1.2. Decolonizar la etnografía

Además de la dimensión discursiva, el análisis de la cultura popular no puede ignorar su *dimensión experiencial*, para comprender la complejidad de los procesos de significación y apropiación cultural. Más allá de la mera recepción pasiva de productos culturales, esta dimensión reconoce que la cultura es un acto de lectura, una interpretación activa en la que los sujetos multiplican sentidos, transforman significados y construyen nuevas identidades. Estas experiencias vividas se materializan en prácticas concretas que, a su vez, se convierten en nuevos textos susceptibles de ser leídos e interpretados.

El cuerpo, por ejemplo, emerge como un espacio privilegiado para observar la dimensión experiencial de la música popular⁹. Pero la dimensión experiencial va más allá de lo corporal: las

8 Al combinar herramientas y conceptos de diversas disciplinas, se busca superar las limitaciones de un enfoque puramente disciplinar y abordar la complejidad de los procesos de memorialización cultural, la construcción de la evidencia histórica y la representación del pasado en contextos educativos.

9 Los comportamientos en los conciertos, la gestualidad en el baile, los rituales de vestimenta y maquillaje asociados a determinados géneros musicales (y la referencia a todos ellos en las letras de las canciones), son manifestaciones tangibles de la apropiación subjetiva de la cultura.

formas grupales y colectivas de encuentro con una canción, un libro o una película; la circulación y recontextualización de memes en redes sociales; los espacios virtuales como zona de (des)encuentro, son también expresiones de la manera en que la cultura es vivida, sentida y resignificada por los sujetos.

En esa dirección, Pardo (2021) en “El pudor del etnógrafo” aboga por un enfoque decolonial y participativo en la investigación social¹⁰, mediante la construcción de relaciones más equitativas y respetuosas entre investigadores y comunidades estudiadas, además de fomentar una participación genuina de estas últimas. Al contrario de la investigación extractivista (la práctica de investigadores o académicos que recogen conocimientos, prácticas culturales y expresiones populares para analizarlos e interpretarlos, sin involucrar a las comunidades que los originaron), una etnografía decolonial como la que propone la autora (luego de un minucioso análisis de la evolución del método etnográfico) implica un cambio radical en la forma en que se concibe y se ejerce la investigación. En primer lugar, porque el conocimiento es verdaderamente co-construido: la participación de las comunidades no se limita a una mera “extracción de información” por parte del investigador, sino que se implica en la generación de conocimiento, desde el diseño (en atención a sus propias necesidades e intereses), hasta la interpretación de los resultados y su utilidad posterior. Las comunidades dejan de ser objetos de estudio para convertirse en sujetos activos. En segundo lugar, una etnografía decolonial requiere una auto-decolonización por parte del investigador, quien debe abandonar la posición de experto distante y adoptar una postura horizontal de escucha, reconociendo los saberes y las experiencias de las comunidades como fuentes legítimas de conocimiento. Al mismo tiempo, debe evitar la homogenización del “otro” y prestar atención a la diversidad, la heterogeneidad interna de las comunidades, las múltiples formas en que los sujetos experimentan y significan su realidad.

Auto-decolonizarse es siempre reflexionar críticamente sobre la posición (de privilegio) del investigador en el campo, y reconocer las asimetrías con las comunidades estudiadas, a fin de minimizarlas en la medida de lo posible. Esta minimización implica: pensar la necesidad de la investigación desde y con las comunidades, compartir el control sobre el proceso de investigación, devolver los resultados y comprometerse con la transformación social a partir de los hallazgos de la investigación. Este enfoque desafía las jerarquías epistémicas tradicionales¹¹, promueve una práctica inves-

10 El artículo comienza estableciendo una analogía entre la etnografía y la novela *El pudor del pornógrafo* del escritor argentino Alan Pauls, sugiriendo que, al igual que el pornógrafo se apropia de una relación íntima, la etnografía puede, en ocasiones, convertirse en un ejercicio de “excitación voyeur”, una mirada invasiva sobre el objeto de estudio.

11 Heiss y Herzog (2021), en su análisis sobre la *colonialidad del saber* (la persistencia de una jerarquía epistémica que entroniza el conocimiento occidental y relega los saberes locales y subalternos), retoman la perspectiva de Castro-Gómez, quien señala la existencia de fronteras epistemológicas entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre la doxa y la episteme. Para estos autores, abordar las tensiones inherentes a la relación colonial/decolonial, dominante/subalterno, implica dismantelar estas jerarquías que determinan quiénes tienen la autoridad para hablar, explicar y, en última instancia, definir qué conocimiento es válido y cuál no.

tigativa más justa y equitativa¹² y, finalmente, da respuesta a la pregunta disparadora de de Melo Resende (2017): “¿Cómo podemos hacer que el conocimiento que producimos sea más útil?”.

Por otro lado, el saber moderno, con su énfasis en la racionalidad (como modelo del ser humano) y la objetividad (como modelo de la ciencia), desprecia los datos emocionales, pasionales e, incluso, corporales en la investigación social, tanto los del investigador como de los sujetos investigados. La revalorización de la dimensión emocional y corporal en la producción de conocimiento se presenta hoy, entonces, como parte necesaria del movimiento decolonial, en tres sentidos: por un lado, como reconocimiento de la importancia de las experiencias vividas, las emociones y los afectos en la prácticas culturales, la conformación de identidades y su evaluación; en segundo lugar, como instancia necesaria para la construcción del conocimiento, para una epistemología encarnada y situada; y por último, como reconfiguración de las prácticas investigativas.

4.1.3. El giro afectivo

En cuanto al objeto de estudio, Díaz y Montes (2020, 2023) recuperan la importancia de las emociones, los afectos y las experiencias corporales en el análisis sociodiscursivo, específicamente de la música popular. Rechazando dicotomías modernas entre lo emocional y lo racional, o lo corporal/afectivo y lo representacional, articulan un marco teórico-metodológico que da cuenta de la presencia indisociable de todos estos aspectos en la producción de sentido. Las emociones y los afectos no constituyen elementos pre-sociales o pre-semióticos, tampoco se reducen a meras respuestas corporales; en cambio, son producto de procesos cognitivos socialmente mediados, son fenómenos culturalmente moldeados. Desde esta óptica, lo afectivo y lo representacional se entrelazan de manera inseparable en la discursividad.

Partiendo de la distinción entre sentimientos y emociones, así como un pormenorizado estudio de las axiologías afectivas¹³, esta perspectiva se nutre de la semiótica de las pasiones para analizar tanto las narrativas como las representaciones emocionales asociadas a ellas. En este sentido, los discursos (en este caso, las músicas populares) no son sólo un reflejo de las emociones, sino también un espacio donde se negocian y se disputan sus significados, y donde se reproducen y se cuestionan

12 De igual modo debe ocurrir, en el análisis de la cultura masiva digital, con la *ciberetnografía* (la adaptación de las técnicas etnográficas al estudio de las comunidades y culturas en línea). Ya no sólo implica la observación participante en interacciones digitales y entrevistas en profundidad con los usuarios para comprender sus experiencias y perspectivas pero manteniendo una interpretación externa y asumiendo una posición de superioridad o autoridad interpretativa, sino en abrir el juego a la narración, en sus propios términos, de sus experiencias, sus percepciones sobre la identidad, el tiempo, el espacio, el cuerpo, etc. en el contexto de la cibercultura (Laguna Vázquez, 2019).

13 Con *axiologías afectivas* se refieren a sistemas de valores socialmente construidos que determinan qué emociones son consideradas aceptables o deseables, y cuáles no, en un contexto sociocultural específico. En el análisis, las axiologías afectivas permiten comprender por qué ciertas emociones son más frecuentes o valoradas en determinados contextos, y cómo estas emociones se asocian a roles de género, identidades sociales y relaciones de poder.

las jerarquías afectivas. La selección de sentimientos y emociones que una canción expresa no es un acto neutral, sino una estrategia discursiva que impacta directamente en la construcción del enunciador y en la reacción del enunciatario. En el plano experiencial, incluso, tiene consecuencias en la forma en que el público percibe y se relaciona con el artista y su propuesta musical.

La complejidad semiótica que caracteriza a los productos culturales¹⁴, en tanto prácticas discursivas, los hace vehículos de expresión emocional al mismo tiempo que construyen representaciones, interpelando a los sujetos de manera compleja y multifacética. Dicho en otras palabras, música, memes, videos, series, etc. son prácticas discursivas complejas que participan en la configuración de identidades y la circulación de emociones.

En este sentido, Díaz y Montes (2023) consideran fundamental evitar la fragmentación analítica, y articulan diferentes sistemas de signos que componen las músicas populares (sonoros, líricos, performáticos) en un marco teórico coherente, en el cual ocupa un lugar central la noción de “dispositivo de enunciación”. Proveniente de los estudios del discurso, el concepto involucra la imagen proyectada del enunciador, la imagen del enunciatario y la relación propuesta entre ambos. La elección de cierto dispositivo no es arbitraria, sino que está condicionada por factores tanto materiales (condiciones económicas, políticas, tecnológicas) como discursivos (cultura afectiva, géneros discursivos, etc.). Estos condicionantes determinan lo que es “decible” y “bien visto decir” en un contexto sociocultural específico, incluyendo la dimensión afectiva. El dispositivo pone en relación ciertas narrativas identitarias con la movilización de ciertos afectos específicos.

Un paso más allá en el análisis de la dimensión afectiva en los discursos, se posiciona la etnografía afectiva, una metodología que integra lo corporal, lo íntimo y lo personal en el análisis sociocultural, reconociendo que el investigador es también un cuerpo que afecta y es afectado en la interacción con el mundo (Calixto Rojas 2022). Se propone así un tránsito de la “observación participante” a la “participación perceptiva” en la que el investigador se reconoce como un cuerpo que siente, percibe y registra, y no como un observador omnisciente y distante. Al mismo tiempo, la etnografía afectiva reconoce la sensibilidad corporal del sujeto investigado, de modo que acude a la autoetnografía para nutrirse de relatos personales y reflexiones sobre las propias experiencias y trayectorias, cuestionando las jerarquías de conocimiento. La ética sobre la que se funda esta perspectiva es denominada como “ética de la incomodidad”, ya que se manifiesta en la disposición del investigador a exponerse a situaciones incómodas, a reconocer sus propias limitaciones y prejuicios, y a cuestionar sus privilegios en el campo de estudio. Implica, también, un compromiso con el cuidado mutuo en la interacción, que asuma las contradicciones con afecto y responsabilidad.

14 “Lo afectivo de las músicas populares se juega en diferentes niveles que contribuyen a configurar las posiciones enunciativas. Por una parte, están los sentimientos y las emociones narrados en las canciones, y que predicen sobre el enunciador, especialmente cuando este se identifica con el yo lírico (...) Pero lo afectivo se juega, también, en otro nivel de análisis que sale por fuera de lo narrado e ingresa en un terreno semi-simbólico. Allí nos importa el modo como esos relatos se encuentran insertos en un dispositivo sonoro capaz de evocar diferentes emociones como efectos de sentido, y que también apuntalan a la construcción del enunciador” (Montes y Andreis, 2022).

5. La dimensión material: una invitación a la in-disciplina

Una tercera dimensión en el análisis cultural, junto a la discursiva y la experiencial, es la *dimensión material*. Como lo señala Kaliman (2013) “preguntarse cómo se reproduce la cultura es preguntarse cómo se reproducen las estructuras sociales” (p. 37). Las prácticas y los discursos culturales no se desarrollan en un vacío social, sino que están atravesados por múltiples desigualdades que condicionan las posibilidades de participación, producción y acceso a los bienes culturales. Como punto de partida, la mediatización, la virtualización, la digitalización de la cultura no deben hacernos olvidar que trabajamos en una sociedad de clases, donde continúan funcionando las determinaciones y condicionantes materiales: por un lado, el acceso a los bienes culturales, la posesión de cierto capital económico, a cierto capital cultural, permite que ciertos sujetos se transformen en productores, mientras otros no consiguen tener acceso a la producción cultural; por otro, los modos en los que esos productos circulan. Aunque la pertenencia de clase no sea determinante, sí funciona como condicionante, como límite o como horizonte de posibilidades. Además de estas desigualdades económicas y de acceso a la producción cultural, la dimensión material abarca otras formas de desigualdad que condicionan la experiencia y la participación en la cultura popular, como la desigualdad de género, la desigualdad racial y étnica y la desigualdad territorial (dinámicas de centralización y periferia). Hacer que el conocimiento que producimos sea más útil, vale la pena reiterarlo, es trabajar con esos grupos subalternizados (y no sólo “acerca de” ellos) en la construcción de la justicia y la igualdad.

Este posicionamiento ideológico conlleva necesariamente, según lo expuesto, dos transformaciones radicales para una perspectiva decolonial: una, respecto del “objeto” de investigación y la otra respecto al método. En cuanto al objeto, cabe reivindicar toda la cultura, sin jerarquías, sosteniendo que todas las expresiones culturales merecen ser estudiadas y valoradas por igual, y sobre todo la cultura de los sectores subalternos (y los discursos de y sobre ella); distanciarse de la definición de “lo interesante” (los temas que son “dignos” de estudio) que realiza la tradición del discurso disciplinario; y prestar atención a los fenómenos que reclama la naturaleza de la propia realidad estudiada (las necesidades y problemáticas reales de la sociedad, en lugar de los que resultan de intereses puramente teóricos o académicos (Kaliman 1998)

Metodológicamente, como hemos visto, determinar las necesidades y problemáticas reales de la sociedad (para participar en su solución) requiere un enfoque no sólo participativo sino también co-laborativo en la construcción del conocimiento, una escucha directa a la comunidad, trabajar junto con los actores sociales, las organizaciones comunitarias y los grupos que conocen de primera mano las necesidades y problemáticas de su entorno, y poseen también una experiencia invaluable en la resolución de sus problemas y conflictos. Una crítica fundamental al pensamiento decolonial ha sido, precisamente, su desconexión con las luchas populares propias de la región, de compenetración con las distintas movilizaciones concretas (Rivera Cusicanqui 2010; Makaran y Gaussens 2020; Pachón Soto 2023). El libro *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (Makaran y Gaussens 2020) cuestiona la legitimidad y la coherencia del proyecto decolonial, acusándolo de ser una “moda intelectual” desconectada de las luchas reales de los pueblos oprimidos y señala las contradicciones entre la retórica de los decoloniales y su participación en espacios académicos e institucionales que reproducen las estructuras de poder y dominación que dicen combatir. La segunda parte se titula, precisamente, “No es decir nomás”

y presenta estudios de caso que ilustran las luchas anticoloniales concretas de diversos grupos y movimientos sociales en América Latina y otras regiones del mundo.

La in-disciplina que demanda la decolonialidad del saber, entonces, trasciende la mera transdisciplinariedad. Es un llamado a la acción, una invitación a romper las barreras académicas y sumergirse en la praxis popular. Este proceso implica un compromiso profundo con la transformación social, una voluntad de poner el conocimiento al servicio de las luchas populares y de contribuir a la construcción de un mundo más justo y equitativo.

Decolonizar la academia, en tanto institución, es tal vez el objetivo de fondo más difícil. Supone problematizar las disciplinas, las tradiciones, como compartimentos estancos. Cualquiera que preste atención un poco verá que desde los estudios culturales, el análisis del discurso, los estudios sobre imaginarios y representaciones, el análisis multimodal, la antropología cultural, la semiótica, la literatura comparada, se vienen desarrollando procesos de reflexión similares y paralelos, que muchas veces no se interceptan sino secundariamente. No nos vemos, no nos leemos, no nos juntamos. Cada uno transita rutas o andariveles claramente separados. La transdisciplina se vuelve un trabajo arduo porque implica, muchas veces, un aprendizaje que otro ya tiene.

Pero también, porque las exigencias coloniales de presentación de proyectos y resultados no han cambiado. La asignación de recursos e, incluso, el trabajo remunerado dependen de cumplir requisitos institucionales que siguen viendo ciertas prácticas investigativas y saberes con ojos de sospecha. ¿Cómo ser decolonial en instituciones colonizadas, y no morir (o perder el empleo) en el intento? Así ocurre también con las publicaciones, con claras exigencias de autoría y lenguaje que van en contra, las más de las veces, de etnografías participativas. Actualmente hay unos fuertes intentos por repensar, por ejemplo, las revistas académicas desde la glotopolítica y también el establecimiento de agendas de “lo interesante”.

Decolonizar la academia es un proceso complejo, que implica el cuestionamiento y el deseo de transformación de las estructuras, prácticas, y epistemologías dominantes, pero que también está en marcha, por ejemplo, a través de la curricularización de la extensión y la vinculación social universitaria.

6. El análisis crítico del discurso con perspectiva decolonial

Como se ha visto a lo largo del desarrollo del presente trabajo y lo ha señalado Narvaja de Arnoux (2021), los avances del conocimiento reflexivo en el estudio de los discursos en Latinoamérica ha recibido múltiples aportes en los últimos treinta años. En todos ellos, lo decolonial (explícita o implícitamente) aparece. Aunque lo hace no tanto como una metodología, sino como una supra-perspectiva y un compromiso ético.

En la precisión de un análisis decolonial de los discursos, tendríamos que separar lo que refiere al objeto de estudio y al modo de aproximación al mismo. En cuanto a lo primero, podríamos decir que una perspectiva decolonial del análisis del discurso debe explorar los discursos que emergen de la propia experiencia subalterna: la música, el baile, la sexualidad, la vida cotidiana, el deporte, el trabajo, la fiesta, la ceremonia, la religiosidad, la creencia, la organización, la política, las artes, la magia, la violencia, el narcotráfico, la migración, y un largo etcétera. Sin embargo, hay distintos niveles entrelazados que pueden ser motivo de confusión, aunque también de investigación: un pri-

mer nivel, lo constituyen *los discursos que integran las experiencias populares*; es decir, aquellos que se construyen y circulan en el seno de las comunidades y sectores populares, que se manifiestan en una amplia variedad de prácticas, incluyendo la vida cotidiana, los usos de las tecnologías, las prácticas deportivas, el trabajo, las fiestas y ceremonias, las músicas populares, el baile, la organización y acción política, la violencia, la migración, los consumos (incluidos los culturales), etc. Estos discursos emergen directamente de las prácticas cotidianas, se integran de manera orgánica en la vida diaria y son expresiones que no necesariamente pasan por un proceso consciente de elaboración discursiva. Estos discursos son performativos, porque no se articulan como representaciones explícitas de la identidad o la práctica popular, sino que son la expresión viva de esas prácticas.

Un segundo nivel de análisis lo constituyen *los discursos, en tanto representación, del sujeto popular sobre sus propias prácticas*; son aquellos que el sujeto popular produce para pensar, justificar o legitimar sus propias prácticas. Implican cierto grado de distanciamiento y conciencia¹⁵, construyen narrativas sobre la identidad, la cultura y las tradiciones.

Estos discursos evolucionan en *discursos identitarios* en contextos de interacción o conflicto con otros grupos sociales, cuando es necesario explicar o reivindicar, según el caso, la propia cultura. Constituyen una defensa ante discursos “externos” que podrían pretender deslegitimar las prácticas reconocidas como propias; o bien, implican un cierto grado de prescripción del deber ser. Al mismo tiempo, discursos mediatizados asumen esta misma perspectiva, ya que el sujeto que los anuncia se auto-representa como voz popular. Es el caso de la canción “Pinta” (L-Gante, Bizarrap y Pablo Lescano). En cualquier caso, antes que validarlos como representaciones legítimas por el hecho de ser enunciados por un supuesto vocero, hay que entenderlos como prácticas concretas, de la industria cultural, que existen en una situación y expresan determinadas tensiones. Y prestar atención a si existen sujetos o grupos populares que se reconocen en esa representación y validan al portavoz.

En contexto de etnografías decoloniales, afectivas o autoetnografías, también es necesario distinguir entre el saber práctico, adquirido a través de la experiencia y la interacción social, y la conciencia discursiva (aquello que podemos articular y comunicar a otros). Esto no significa quitarle valor a la palabra sobre sí mismo del sujeto investigado, aunque sí reconocer sus posibles limitaciones. Sin embargo, partimos del hecho de que el discurso no es sólo un medio de reflejar, sino también de construir significados, por lo que en la interacción con el investigador, el sujeto popular puede reconstruir y reinterpretar su experiencia¹⁶.

15 Aunque aquí conciencia sobre la propia práctica no quiere decir que efectivamente la expliquen tal cual es. Ser discursivamente consciente de una práctica no implica que se dé cuenta de la conciencia práctica que la sostiene. Por un lado, porque el acceso a la conciencia práctica no es sencillo y directo, ni siquiera para el propio individuo, y por otro, porque la autoexplicación puede estar influenciada por diversas mediaciones sociales, culturales e ideológicas (muchas veces también discursivas) (Kaliman, 2013). El hecho mismo de que deba producirse un discurso autoexplicativo no es la norma dentro de las prácticas sociales.

16 Es por ello que, para potenciar el valor de la palabra del sujeto, el investigador debe adoptar estrategias que faciliten la comunicación afectiva y significativa. Crear un ambiente seguro y confidencial, utilizar un lenguaje claro y sencillo, mostrar empatía y respeto

No resulta fácil, como hemos señalado, en el estado actual de la cultura, distinguir claramente entre esos dos tipos de discurso de un tercer nivel: los *textos que representan lo popular en la cultura de masas y la cultura digital*, puesto que éstas se integran a todos los aspectos de la vida cotidiana y producen constantemente discursos identitarios (de reconocimiento, valoración o exclusión). Por ello, el análisis de los discursos mediáticos debe considerar las condiciones materiales de producción, las representaciones que proponen, las tensiones que subyacen a esas representaciones, pero también los usos, apropiaciones, resignificaciones que los sujetos hacen de ellos.

El trazado de esta topografía discursiva, es decir, del estado del discurso social en un tiempo y espacio determinado (Angenot 2010), implica entrelazar las temáticas, representaciones, valoraciones y relaciones de poder que se expresan a través de estos diferentes discursos. Esto incluye reconocer los "fetiches" y "tabúes" que estructuran lo decible y lo indecible, así como las categorías y jerarquías que determinan qué voces y perspectivas son legitimadas y cuáles son silenciadas, con qué parámetros.

Si, en términos de decolonialidad analítica, podríamos generalizar que los componentes de la hegemonía discursiva colonial son las temáticas y categorías modernas eurocéntricas, la clasificación social basada en la raza, las representaciones reduccionistas del sujeto colonizado (pasivo, víctima, incapaz o peligroso), entonces es dable esperar que estas aparezcan en el plano de lo decible (incluso fetichizado) como discurso. Como hemos dicho a modo de ejemplo, aquellos sobre la división internacional del trabajo, la división social del trabajo con sesgo de raza, clase y género, los modos de saber y expresiones artísticas y culturales legítimas, etc.

Entender estos niveles discursivos en términos de colonialidad del poder significa comprenderlos como expresiones de ciertas persistencias, en la sociedad contemporánea, de las categorías y jerarquías coloniales¹⁷, de los estereotipos, las simplificaciones y las generalizaciones asociados con esas categorías. En ese caso, se reconocerá en dichos discursos el "nosotros" (identificado con una axiología positiva) y el "otro" o "ellos" (excluido hacia una periferia de lo discursivamente aceptable). La cultura masiva y digital es soporte para la propagación de discursos sobre lo popular que se construyen sobre las tensiones provenientes de la invención del otro colonial: feo, bárbaro, salvaje, primitivo, atrasado, incivilizado, inculto, rudimentario, monstruo, in-humano, etc. También es terreno fértil para la visibilidad de procesos de estereotipación: criminalización, deshumanización, animalización, exotización, romantización, de ese "otro", incluidos aquellos estereotipos donde se expresa la pigmentocracia o el blancocentrismo. En el trabajo etnográfico, se debe atender al rol de estas representaciones y categorías en la construcción de las subjetividades e identidades.

Sin embargo, el analista debe prestar atención tanto a su permanencia y su naturalización como a sus adaptaciones y transformaciones a lo largo del tiempo. Citando a Raiter y Zullo (2012), "palpar el cambio allí donde casi es imperceptible y, al mismo tiempo, evidenciar continuidades allí donde todo parece haber cambiado" (p. 10). En ese camino de revisión, es importante destacar, pero no forzar, los fenómenos subalternos de negociaciones, resistencias o desafíos; es decir, cómo

17 Por ejemplo, las dicotomías evolucionistas: doxa-ciencia, primitivo-civilizado, irracional-racional, tradicional-moderno, desarrollados-subdesarrollados, etc. U otras divisiones binarias como local-global, culto-popular (sobre todo, en un contexto de plebeyización de la cultura), para entender sus dinámicas complejas.

las comunidades han interactuado con estas imposiciones discursivas, ya sea adaptándolas, apropiándose o creando sus propias narrativas. Esto conlleva una rigurosa vigilancia epistemológica que nos permita reconocer fetiches y lugares comunes también del discurso decolonial, como “inclusión”, “empoderamiento” o, incluso, “resistencia”. Esta última, señala Alabarces (2020), cuando hace existir la cultura popular como siempre dependiente, y no por sí misma, o cuando dice más de los deseos del investigador que de la cultura investigada.

En lo que refiere al modo de aproximación a dicho objeto, está claro que el pensamiento decolonial demanda ejercer la inter y transdisciplinariedad, poniendo todas las operaciones metodológicas en contacto, diálogo y debate. Sobre todo, si se piensa la multimedialidad de la cultura de masas y su intersección con la cultura popular, y las tres dimensiones de análisis: *textual* (multimedial, representacional y afectiva), *experiencial* y *material*. La etnografía, en el sentido descripto, aparece como el modo lógico de aproximación decolonial a un sujeto cuya voz y saberes se quiere escuchar y hacer partícipes. Pero también, porque funciona como recurso de vigilancia epistemológica sobre las propias categorías de la decolonialidad: es posible que, en muchos casos, los propios actores de la cultura no experimenten las dicotomías en los términos en que nosotros mismos las planteamos. Ni que consideren a sus prácticas como resistencia, porque para ello debieran haber reconocido primero la opresión. Deconstruir las categorías de la decolonialidad también es asunto del análisis decolonial del discurso.

Conclusión

Hemos presentado una integración teórico-metodológica para el análisis de la cultura popular masiva y digital desde una perspectiva decolonial del análisis del discurso. Más que ser una novedad, es un reconocimiento al desarrollo que se viene dando dentro y fuera de la disciplina desde hace más de cuarenta años. Nuestra propuesta se sustenta, por un lado, en cómo analizar el sentido común colonial que persiste en la producción y circulación de discursos dentro de la cultura de masas y, paralelamente, en cómo pensar metodológicamente también una práctica investigativa decolonial.

En el primer sentido, subrayamos la importancia de reconocer y visibilizar las tensiones colonial/decolonial y dominante/subalterno que se manifiestan en los productos de la industria cultural mediática y digital actual. Al mismo tiempo, ponemos de relieve la necesidad de una aproximación crítica que también explore cómo los sujetos subalternos negocian, resisten y reconfiguran sus identidades dentro de estos marcos discursivos.

En el segundo sentido, el metodológico, la incorporación de herramientas analíticas (como la multimodalidad, la afectividad sociodiscursiva, la etnografía participativa y afectiva, la transdisciplinariedad) responde a la urgencia de abordar los discursos contemporáneos en su complejidad, eludiendo reduccionismos textocentristas.

Por último, planteamos las dos preguntas que recorren la *dimensión material* del análisis de la cultura popular: por un lado, cómo ser decolonial en instituciones todavía en gran medida coloniales, y por otro, acerca de la utilidad del conocimiento producido.

En este marco, un in-disciplinamiento va más allá de la inter o transdisciplinariedad: la decolonialidad del saber interpela al investigador a trascender los límites de la academia y a sumergirse en la praxis popular. Exige ir más allá de las aulas y los libros, escuchar atentamente las voces subalternas, comprometerse con la transformación social.

Referencias Bibliográficas

- ACHUGAR, M y OTEÍZA, T. 2014. "Recontextualización del pasado reciente: prácticas sociales multiseimióticas. Introducción", *Discurso & Sociedad*, Vol. 8(1), 1-11,
- ANGENOT, M. 2010. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOLÍVAR, A (Comp.) 2007. *Análisis del discurso. ¿Por qué y para qué?* Caracas: Los libros de El Nacional y Universidad Central de Venezuela, CALCAÑO ORTIZ, E. 2016. "Conceptos básicos sobre colonialidad". *Acento*. Santo Domingo, 23 de noviembre de 2016: <https://acento.com.do/opinion/conceptos-basicos-colonialidad-8403810.html>
- CALIXTO ROJAS, A. 2022. "Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social" en AAVV: *Etnografías afectivas y autoetnografía: Tejiendo Nuestras Historias desde el Sur*, Oaxaca, México, 57-69.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2019. *El tonto y los canallas (notas para un republicanismo transmoderno)*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2004. "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'" en Dube, Saurabh, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (coords.): *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México.
- DE MELO RESENDE, V. 2017. "Una perspectiva latinoamericana y decolonial para los estudios críticos del discurso". Traducción de la Conferencia presentada en 2017 en el Congreso Internacional de la ALED en Chile y posteriormente en la Universidad de Jena, Alemania, en 2018: https://www.academia.edu/35750049/Una_perspectiva_latinoamericana_y_decolonial_para_los_estudios_cr%C3%ADticos_del_discurso
- DÍAZ, C y MONTES, M. 2020. "Músicas populares, cognición, afectos e interpelación. Un abordaje socio-semiótico". *El Oído Pensante* 8(2), 38-64: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/oidopensante/article/view/8058>
- DÍAZ, C y MONTES. 2023. "La dimensión afectiva de las músicas populares: Una propuesta para su análisis". *Revista del Instituto Superior de Música*, núm. 24, julio-diciembre: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/645/6454726001/6454726001.pdf>
- DUSSEL, E. 2000. "Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 246.
- DUSSEL, E. 1984. "Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)" en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (UNAM, México), 17 (1985), pp. 77-127.
- ECHEVERRÍA, B. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- FORD, A; RIVERA, J y ROMANO, E. 1984. *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.

- GROSFUGUEL, R. 2016. "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico". *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* (RICD), 1(4).
- HARDING, S. 1996. *Ciencia y Feminismo*. España: Morata.
- HEISS, S., & HERZOG, B. 2021. "Invisibilización de la colonialidad: El control de los seres, saberes y del poder". *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 10(1), 52-80.
- KALIMAN, R. 1998. "Sobre la definición de lo interesante en los estudios culturales latinoamericanos". *Kipus: Revista Andina de Letras* (Quito), 29-42.
- KALIMAN, R. 2013. *Sociología de las identidades. Conceptos para el estudio de la reproducción y la transformación cultural*. Villa María: Eduvim.
- LAGUNA VÁZQUES, M. 2019. "Etnografía decolonial y diversidades epistémicas", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año: 29, N° 105, Universidad del Zulia, Venezuela.
- LIPSCHUTZ, A. 1975. *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo XXI.
- MALDONADO-TORRES, N. 2007. "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto" en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (ed.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, pp. 127-168.
- MAKARAN, G y GAUSSENS, P (coords.) 2020. *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍN BARBERO, J. 1987. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona-México: Gustavo Gili.
- MONTES, M. y ANDREIS, A. 2022. "Los chicos sueñan y sienten: Afectividad y modelos de masculinidad en el cuarteto de Chébere"; *De Signos y Sentidos*; 23; noviembre de 202 <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/DeSignosySentidos/article/view/12132/16457>
- NARVAJA DE ARNOUX, E. 2021. "El análisis del discurso en Latinoamérica: Objetos, perspectivas y debates". *Revista Signos*, 54(107), 711-735: <https://www.scielo.cl/pdf/signos/v54n107/0718-0934-signos-54-107-711.pdf>
- OTEÍZA, T. 2021. "Procesos de memorialización y testimonios históricos visuales: una mirada desde los estudios multimodales críticos del discurso" en *MESA PLENARIA Problemas y métodos en el análisis del discurso latinoamericano*, 26 oct 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=os5ITx8oXug>
- PACHÓN SOTO, D. 2023. "¿Qué hacer con el legado moderno? Las críticas a las teorías decoloniales" en *Superar el complejo de hijo de puta. Para una introducción al pensamiento decolonial*. Bogotá: Desde abajo.
- PARDO, N. 2021. "El pudor del etnógrafo. Una visión crítica y descolonial de la etnografía" en *MESA PLENARIA Problemas y métodos en el análisis del discurso latinoamericano*, 26 oct 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=os5ITx8oXug>

PARDO, N, y FORERO, N. C. 2016. *Introducción a los estudios del discurso multimodal*. Universidad Nacional de Colombia.

POLO BLANCO, J y GÓMEZ BETANCUR, M. 2019. “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”, *Revista de Estudios Sociales*, N° 69, julio 2019: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/45864>

QUIJANO, A. 1991. “Colonialidad y modernidad / racionalidad” en *Perú Indígena*. Lima, Vol. 13, N° 29.

QUIJANO, A. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 246.

RAMA, Á. 1984. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama.

RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

SAINTOUT, F. 2014. “Las culturas populares en la televisión”. *Página/12*, jueves 04 de diciembre de 2014: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/2-34150-2014-12-04.html>

LUCAS ANDRÉS PERASSI. Magister en Ciencias del Lenguaje, Licenciado en Comunicación Social y Profesor en Letras. Se desempeña como Profesor Adjunto de Análisis del Discurso y de Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de Jujuy. Docente de posgrado en las Maestría en Problemáticas Contemporáneas de la Comunicación y en Maestría en Estudios Literarios de Frontera. Investiga y ha dictado cursos sobre folklore musical, revistas culturales, el lenguaje en la era digital y ciberpragmática, siempre desde una perspectiva sociodiscursiva y crítica. Actualmente, investiga sobre discurso, representaciones e imaginarios sociales en la música popular.

Correo electrónico: lperassi@fhyics.unju.edu.ar

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

Ensino de gêneros discursivos: um olhar para migrações teóricas, condições de leitura e circulação das ideias científicas

Teaching discursive genres: a look at theoretical migrations, reading conditions and circulation of scientific ideas

NATHAN BASTOS DE SOUZA

<https://orcid.org/0000-0003-1560-2867>

Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA)

Brasil

Recebido: 9 de outubro de 2024 | Aceito: 12 de março de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.26-42

RESUMO

O objetivo do estudo é perscrutar a migração teórica do conceito de gêneros do discurso, elaborado por Mikhail Bakhtin, às questões relacionadas ao ensino de Língua Portuguesa no Brasil. Para tanto, na primeira seção teórica, desenvolvemos a discussão do conceito de “migrações teóricas” da pesquisadora argentina Pampa Arán em cotejo com as reflexões de François Cusset sobre a French Theory. A segunda seção teórica conta com a discussão das propostas de descolonização da história como uma intervenção intelectual capaz de confrontar os diferentes modos de dominação moderna. Os resultados encontrados apontam para a migração conceitual para os espaços educativos, por meio dos documentos oficiais, e um conjunto de implicações importantes desse processo.

PALAVRAS CHAVE: *Migrações teóricas. Descolonização da história. Estudos Bakhtinianos no Brasil.*

RESUMEN

El objetivo del estudio es examinar la migración teórica del concepto de géneros discursivos, elaborado por Mijaíl Bajtín, a las cuestiones relacionadas a la enseñanza de Lengua Portuguesa en Brasil. Para ello, en la primera sección teórica, desarrollamos la discusión del concepto de migraciones teóricas de la investigadora argentina Pampa Arán en cotejo con las reflexiones de François Cusset sobre la French Theory. La segunda sección teórica cuenta con la discusión de las propuestas de decolonización de la historia como una intervención intelectual capaz de confrontar los diferentes modos de dominación moderna. Los resultados encontrados apuntan para la migración conceptual para los espacios educativos, por medio de los documentos oficiales, y un conjunto de implicaciones importantes de ese proceso.

PALABRAS CLAVE: *Migraciones teóricas. Decolonización de la historia. Estudios Bajtinianos en Brasil.*

ABSTRACT

This study aims to examine the theoretical migration of the concept of discourse genres, developed by Mikhail Bakhtin, to issues related to Portuguese teaching in Brazil. To this end, in the first theoretical section, we discuss the concept of “theoretical migrations” by Argentine researcher Pampa Arán compared with François Cusset’s reflections on French Theory. The second theoretical section discusses proposals for decolonizing history as an intellectual intervention capable of confronting the different modes of modern domination. The results indicate a conceptual migration to educational spaces, through official documents, and a set of important implications of this process.

KEYWORDS: *Theoretical migrations. Decolonization of history. Bakhtinian studies in Brazil.*

Introdução

O problema relacionado à circulação das ideias científicas tem sido foco de nossos trabalhos mais recentes relacionados à maneira como os estudos bakhtinianos circula(ra)m na América Latina. Desde há algum tempo temos nos interessado pela temática, problematizando as condições de leitura, as apropriações e, mais recentemente, as migrações teóricas. Neste artigo damos o tom dessa discussão a partir de um recorte que privilegia o seguinte objetivo: perscrutar a migração teórica do conceito de gêneros do discurso, elaborado por Mikhail Bakhtin, às questões relacionadas ao ensino de Língua Portuguesa no Brasil. Nesse ínterim, elaboramos duas seções teóricas que se complementam e uma análise da situação atual do ensino de gêneros a partir de fragmentos dos documentos oficiais em vigência e de um livro didático.

1. Migrações teóricas

O conceito de migração teórica com que trabalhamos neste artigo advém da reflexão da semioticista argentina Pampa Arán, cuja proposta se alinha a preocupações de natureza epistemológica. Nesse sentido, a definição dada pela autora é:

O termo migração é utilizado aqui não apenas no sentido literal como também em analogia com alguns conceitos deleuzianos que permitem observar a apropriação de Bakhtin na tensão de um duplo movimento, do pensamento que se torna nômade e, portanto, passível de migração e transumância, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua apropriação para fixar um novo território de domínio. [...] (Arán 2024: 19).

Usa-se o termo *migração* no sentido literal quando efetivamente Bakhtin é um migrante do leste europeu – a despeito de sua vontade, suas ideias circularam mais depois de sua morte – chegando a territórios impensados, por meio de seus textos. E também é um migrante que chega a territórios alheios, não sem que haja apropriações, nesse trajeto.

As migrações dizem respeito a um movimento dinâmico da teoria que, ao deslocar-se, se metamorfoseia ao sabor do clima intelectual com o qual trava diálogo em suas novas paragens. Essa conclusão não se aplica exclusivamente à teoria bakhtiniana, já que se trata de uma constatação de importância epistemológica.

Para agora retenhamos o seguinte: como movimento dinâmico, a migração teórica também deve nos alertar para os mecanismos de apropriação que “[...] em novas máquinas de representação tendem a projetar o sentido em um novo território, isto é, em uma nova zona de significados situados em relação com outras micropolíticas do campo dos discursos sociais” (Arán 2024: 20).

Nos trabalhos realizados por Arán (2024) encontramos estudos de migrações que se dão em trabalhos de diferentes autores, os quais se apropriam dos textos bakhtinianos para deles avançarem com base em suas categorias analíticas. É o caso do trabalho pioneiro da semioticista franco-búlgara Júlia Kristeva, que propôs o projeto teórico audacioso da *Semanálise* à luz dos postulados bakhtinianos contidos em duas monografias de Bakhtin: o *Rabelais* (Bakhtin 2013) e o *Dostoiévski* (Bakhtin 2010). O clima intelectual daquele momento histórico específico, na Paris pré-1968, é uma questão a ser considerada.

De acordo com Arán (2024: 20), o projeto semiótico kristeviano encontrou em Bakhtin uma questão importante, qual seja, uma teorização dinâmica realizada em uma sociedade revolucionária. Kristeva teria identificado certa simetria histórica entre as condições que operavam em seu discurso com aquelas nas quais havia vivido Bakhtin na URSS do começo do Século XX, segundo Arán (2024).

Do ponto de vista epistemológico, para que o projeto kristeviano obtivesse sucesso – para o bem e o para o mal, porque não lhe faltam críticas para acusá-la de tergiversar conceitos, cometer leituras incorretas – foi fundamental a leitura do *Rabelais* e do *Dostoiévski* de Bakhtin, autor que figura como uma das “condições de produção” (Verón 1993) do discurso teórico de Kristeva, sempre segundo Arán (2024).

A *Semantíse*, contudo, como disciplina semiótica não se reduziu a reproduzir Bakhtin, não é uma cópia carbono. Tampouco se reserva a criticar o que não há nos escritos do filósofo russo. Isso importa para a ideia de uma migração teórica: os grandes leitores do filósofo russo conseguiram partir de Bakhtin e avançar para outros problemas, cotejar seu tempo e as questões teóricas, encontrar outras situações que precisavam de compreensão. Quem sabe esse seja o ponto mais forte da relação entre a proposta da autora argentina e uma perspectiva epistemológica decolonial.

Segundo Arán (2024) outras autoras como M-Pierrette Malczynski e Iris Zavala – em outras latitudes epistemológicas - souberam dialogar com o filósofo russo e extrair de seu arcabouço teórico elementos capazes de sustentar projetos teóricos de natureza autoral à luz do dialogismo. A migração teórica deve nos alertar para os mecanismos de apropriação, que projetam o sentido dos textos em novos territórios. Segundo a autora, a palavra “apropriação” tem dupla valência:

[...] por um lado, um conhecimento crítico do pensamento alheio que não é identificação e, por outro, uma intersecção com um pensamento próprio que supõe reelaboração e transformação. Não é um transplante que redundaria em reproduzir o mesmo em outro lugar, é uma hipótese (porque isso é sempre uma teoria) de um novo espaço de significação com outros objetivos, em outro contexto. Por esses motivos atrever-me-ia a dizer que nos casos que despertam meu interesse trato de entender o traslado geográfico também como fenômeno político (Arán e Souza 2023: 9; Arán e Souza 2024: 169).

As migrações, então, são simultaneamente “um conhecimento crítico do pensamento alheio” e “uma intersecção com um pensamento próprio”. Esse par pode ser ilustração do próprio princípio de interação que rege a concepção dialógica de linguagem, na qual cada um dos parceiros do diálogo traz algo a compartilhar. Essa maneira de compreender a interação avança em relação ao desinteresse pelo sujeito reinante nas abordagens chamadas de “estruturalistas” por Bakhtin (2011).

Ainda nessa direção, um estudo sobre a “recepção” parece já inadequado, uma vez que aquilo (ou aquele?) que recebe não necessariamente precisaria ser um sujeito humano. Para que haja “recepção” é preciso haver “recipiente”. Uma discussão como essa não pode acontecer assim, é necessário um interlocutor.

Nessa perspectiva, a abordagem bakhtiniana da relação entre os sujeitos é base sob a qual Arán (2024) propôs as migrações do pensamento como um fenômeno epistemológico de interesse especulativo intrínseco. Se fosse diferente, distante de uma lógica interativa, a intersecção não seria completada em aspectos de reelaboração e transformação: o outro, como “recipiente”, não seria

capaz de interferir, interpretar, questionar, problematizar. O outro que é vislumbrado em termos de “recepção” não seria suficiente para uma ideia sofisticada como a das migrações teóricas que exige um leitor avançado de textos teóricos, com capacidades específicas:

- (1) Primeiro, capaz de ser crítico sobre o pensamento alheio, o que descartaria os meros “repetidores” ou “receptores”;
- (2) Segundo, com condições intelectuais para desenvolver pensamentos próprios com os quais intersectar o pensamento alheio, para poder discutir, questionar, colocar-lhe outras questões;
- (3) Terceiro, no batimento entre “conhecimento crítico do pensamento alheio” e “intersecção com um pensamento próprio” haver a possibilidade de resposta que visa à “reelaboração” e à “transformação”.

Destarte, a partir da leitura de Arán (2024), Kristeva satisfaria essas exigências de (1) compreender criticamente Bakhtin, (2) intersectar um pensamento próprio e, assim, (3) reelaborar e transformar essa teoria. O mesmo raciocínio se aplicaria às reflexões de base bakhtiniana de M-Pierre Malcuzyński e Iris Zavala. Enfim, essas autoras não “transplantaram” Bakhtin para outros países, o que fizeram é estabelecer um “novo espaço de significação com outros objetivos, em outro contexto”. Na próxima seção faremos uma aproximação desse contexto com a descolonização do saber.

2. Descolonizar a história intelectual

Uma migração teórica não redundaria em “colonização do pensamento”, que seria impositiva e enquadraria o todo da visão de mundo do colonizado, garantindo monopólio das ideias e da abordagem dos objetos do colonizador. Parece-nos válido afirmar que uma proposta como a das migrações teóricas elaborada no Sul global, na Argentina, a respeito de um autor que viveu boa parte de sua vida às sombras, como “intelectual marginalizado, compulsoriamente aposentado e antigo exilado político, ensinando nas províncias” (Emerson 2003: 64) possa ser caracterizada como uma proposta de *descolonizar a história*. Em outros termos, não precisamos nos apropriar de Bakhtin apenas para “aplicar” essa abordagem teórica estrangeira. Podemos elaborar nossa própria maneira de compreender seu legado.

Entendemos a *descolonização da história*, com Santos (2023: 15), como uma intervenção intelectual capaz de confrontar os diferentes modos de dominação moderna que configuraram a própria escrita da história (das ciências, também). Nessa medida, pensar nas maneiras como os autores estrangeiros – e não apenas um – chegaram e se relacionaram com outros pensamentos pode ser uma maneira de *descolonizar a história intelectual* de nosso continente.

A título de exemplo, exclusivamente, podemos pensar na abordagem que se faz no Brasil dos escritos bakhtinianos em aproximação com o campo da análise do discurso (doravante, AD), que foi fundada na França no final dos anos 1960 com base epistemológica que reunia sob a mesma rubrica leituras e releituras de Marx, Freud e Saussure. Usa-se com frequência, aqui, o termo “análise dialógica do discurso” para designar um campo de trabalho no qual o pensamento bakhtiniano poderia ser convocado.

Assim, adiciona-se ao sintagma “análise do discurso”, já consolidado por meio da circulação das ideias de Michel Pêcheux e da escola francesa de AD, o adjetivo “dialógica”, capaz de caracterizar uma maneira particular de analisar discursos. Essa proposta também poderia ser caracterizada como uma migração teórica e ilustraria as condições epistemológicas da universidade brasileira, em que essa corrente de AD é muito forte e ampla (o mesmo se aplica, no amplo campo do discurso, com outras abordagens derivadas de autores como Foucault, Charaudeau, Maingueneau, Fairclough, etc.).

Fechado esse exemplo, aproximamos às migrações teóricas os problemas apresentados por F. Cusset (2008) ao mesmo problema epistemológico. O autor faz um estudo sobre as influências de *Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*, como diz o subtítulo de seu livro¹.

O termo inglês “French theory” é a proposta do título original de Cusset (2008) – que não significa “filosofia francesa”, mas “teoria francesa” – para dar conta da maneira como os autores franceses, especialmente do pós-estruturalismo, foram agrupados sob uma rubrica geral, apesar das diferenças, e participaram do vertiginoso processo de (re)elaboração de distintas vertentes teóricas nas universidades norte-americanas.

Cusset (2008) afirma que, como categoria, o termo permite a exploração da genealogia dessas ideias e seus efeitos duradouros, observando-o não como um “erro de interpretação”, mas preferindo a “fecundidade das confusões e as surpresas da leitura diagonal” (Cusset 2008: 16). Nesse diapasão, faz sentido pensar em como o aparelho colonial funciona e determina as condições de leitura de teorias estrangeiras. Pardo (2020: 48) argumenta que grande parte da América Latina padece não só da “colonização do conhecimento”, mas de uma “colonização estrutural”. Ainda conforme a autora, “A reflexão sobre a decolonialidade, no que se refere ao conhecimento, alenta o pensamento crítico sobre as próprias pesquisas e, em consequência, a criação e aplicação crítica de teorias e métodos” (Pardo 2020: 48).

A preocupação da autora argentina, que se coaduna à reflexão em curso, é perscrutar uma ideia central sobre o conhecimento, de natureza colonial, que entenderia que “teorias e métodos de análise” estrangeiros deveriam ser “aplicados” às realidades diversas daqueles em que emergiram. A colonialidade faz supor que é impossível questionar métodos advindos do mundo colonial. Mignolo (2006: 675), a respeito disso, afirma que a colonialidade descredita o que não está em seu padrão de racionalidade, nega-se a reconhecer o que não estiver afeito a seus princípios epistemológicos e suas metodologias.

Nesse sentido, de volta a Cusset (2008), sobre as “leituras em diagonal”, ou seja, aquelas não esperadas, ou canônicas, o autor opta por não procurar a “verdade” na leitura norte-americana dos textos franceses e apontar desvios, mas validar as refrações e interrogar seu funcionamento. Basicamente, isso seria não imprimir às leituras outras o padrão de interpretabilidade que se espera no mundo colonial. Isso pode ser interpretado como uma visão crítica, na medida em que se quer compreender os mecanismos da apropriação que permitiram a criação de uma comunidade de sentido em torno de textos tão diversos. Importante notar que apesar de se tratar das maneiras como um conjunto de teorias advindos do mundo colonial, da França, passou a circular entre os

1 O título principal é *Filosofia francesa* na tradução brasileira. Título que parece inadequado conforme o argumento do livro

norte-americanos, uma potência global dos dias de hoje, o autor se pergunta a respeito do estado da arte no momento. As preocupações ali, claro, não tem nenhuma pretensão decolonial, servem-nos para cotejar com a reflexão de Arán (2024).

A decisão de Cusset (2005) ao tomar as “leituras em diagonal” como refrações possíveis dos textos é importante para observar o padrão ali constante. O autor argumenta que há

[...] virtudes da descontextualização, ou [...] ‘desnacionalização’ dos textos. Embora, ao se afastarem do seu contexto de origem percam um pouco da força política que motivou sua irrupção, essas ‘teorias viajantes’ [...] também podem adquirir uma força nova na chegada. Essa força está ligada aos desbloqueios que autorizam as teorias recompostas, ao enigma de defasagens institucionais fecundas entre o campo de origem e de acolhimento, que raramente são análogos [...] (Cusset 2008: 20-21).

Argumentamos com base no autor que para os textos circularem em outro país, via tradução ou em suas versões originais, em seu trajeto, por um lado, perdem características intrínsecas ao seu lugar de emergência, por outro, ganham novas cores da geografia na qual são lidos. Esse balanço tende para o positivo, na medida em que as diferenças existentes entre os *campos de origem* e de *acolhimento*, também sugerem a ampliação do domínio de ação do texto, da criação de uma nova comunidade semântica.

Nesse trajeto a *French Theory* enfrentou dissimetrias criativas: os textos foram lidos mais nos departamentos de literatura; a “revolução” que apregoavam aqueles textos foi entendida como “revolução da minoria”; ou ainda que as casas editoriais que acolheram as obras fundamentais fossem pequenas, alternativas ou universitárias, a despeito das publicações nas grandes editoras parisienses. Tudo isso desenha um contexto em que as migrações teóricas dos textos dos filósofos franceses aconteceram nos Estados Unidos. Veremos que essas defasagens também aconteceram no Brasil no que diz respeito à migração teórica dos gêneros do discurso, de Bakhtin, para os discursos oficiais sobre o ensino de língua portuguesa.

Como invenção de um discurso teórico, a *French Theory* foi forjada para unificar nos Estados Unidos o que era uma grande quantidade de autores cujas obras às vezes dialogavam, mas nem sempre. Lançou-se mão de procedimentos editoriais – apresentando coletâneas com textos de diversos autores, a abundância de paratextos superdidatizados – e lexicais – para estabelecer uma linguagem comum. Esses procedimentos visaram à formação de um conjunto coeso e se realizaram por meio de duas tarefas capitais: primeira, o *desenraizamento* e, segunda, a *agregação*.

Nessa esteira, “para se apropriar dos textos estrangeiros, é preciso deslocar os temas e os predicados, separá-los de sua memória, do contexto que eles veiculam” (Cusset 2008: 87). Essa seria a primeira tarefa. Já no tocante à segunda, o que se percebe é a obrigatoriedade de reunir essa aparente massa caótica de textos. Isso ensina o nascimento de “uma nova sociedade de discurso, segunda etapa da invenção em questão, [na qual seria] necessário desenvolver os elementos para uma comunidade de linguagem inédita” (Cusset 2008: 87).

Agora, relacionando Cusset (2008) e Arán (2024), podemos argumentar que, feitas as duas operações, *desenraizamento* e *agregação*, a migração teórica poderia acontecer porque primeiro se apagaram os rastros de memória de outra comunidade semântica (*no campo de origem*) com a qual os textos dialogavam e, em seguida, elaborou-se uma nova comunidade (*no campo de acolhimento*).

E o trabalho de Cusset (2008) é elucidativo sobre isso: a *French Theory* não existe na França, seria fruto de um empenho da inteligência (editorial e acadêmica) específica dos Estados Unidos: não havia unidade que reunisse os autores franceses entre si em seu país.

Desse modo, tornando os conceitos habitáveis - isto é, agora agregados a uma comunidade de sentido nova, uma vez *desenraizados* do *contexto de origem* – pode-se levar as ideias a *migrar* para compreender outras realidades/questões, outros problemas. Se retomarmos as palavras de Arán, isso não é um transplante, mas a abertura de “um novo espaço de significação para outro contexto” (Arán e Souza 2023: 9). Na seguinte seção observaremos as condições de leitura e de circulação das ideias relacionadas ao ensino de gêneros discursivos.

3. Ensino, condições de leitura e circulação das ideias científicas

Nessa seção trataremos da migração do conceito de “gêneros do discurso” no Brasil, deslocando-se do ensaio homônimo de M. Bakhtin para o cenário da discussão sobre o ensino de língua materna. O ensaio “Os gêneros do discurso” a que fazemos referência foi publicado em “Estética da criação verbal”, em 1979, na Rússia. A coletânea circulou no Brasil primeiro em tradução indireta durante a década de 1990, sendo traduzida diretamente do russo em 2003 por Paulo Bezerra. Hoje já está disponível uma terceira tradução, nesse caso em que o ensaio e outros textos da coletânea original figuram em um livro à parte, que recebeu o título desse ensaio principal.

A história dessa migração teórica do conceito de gêneros do discurso para o ensino de língua portuguesa como língua materna começa ainda no final da década de 1990, com um conjunto de documentos oficiais que passaram a “parametrizar” os currículos nacionais. Esses materiais propunham caracterizar cada área, seus objetivos gerais, assim como conteúdos, critérios avaliativos e orientações didáticas. Desse conjunto destacamos o documento orientador *Parâmetros curriculares nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental/ Língua Portuguesa* (Brasil 1998) a partir do qual teceremos algumas considerações. Especificamente em sua primeira parte, encontramos informações sobre a abordagem teórica orientadora, os problemas fundamentais relacionados ao ensino de língua materna e a proposta de reorientação curricular.

O documento assume uma concepção de linguagem como processo de interlocução, bastante semelhante às abordagens interacionais em circulação nos ambientes acadêmicos naquela época. Retoma, de alguma maneira, o “discurso de mudança” em relação ao chamado ensino tradicional de língua nas escolas. Essa abordagem a partir de uma concepção de linguagem (supostamente nova) seria um caminho, mas como praticar, com quais objetos? Para responder isso o documento se orienta, sem citação textual, ao conceito bakhtiniano de gêneros discursivos.

A concepção de linguagem é declarada no segundo item da parte 1, título que desdobra um “objeto de ensino”, os gêneros do discurso. Será, portanto, em “Discurso e suas condições de produção, gênero e texto” que o documento oficial se apropria do conceito do texto de Bakhtin e extrai dele, sem citação textual, sua compreensão de gênero do discurso e de linguagem. Nas referências bibliográficas ao final são listadas apenas duas obras, *Estética da criação verbal* e *Marxismo e filosofia da linguagem*, do Círculo de Bakhtin, nenhuma citada direta ou indiretamente no corpo do documento.

Essa forma de trabalhar com os textos teóricos não deve fazer entender que não havia uma grande equipe de especialistas na área sendo consultados. Pelo contrário, os números são repre-

sentativos: trinta e sete autores listados na elaboração, quarenta e dois na consultoria, dezoito em assessoria; desse todo, nomes importantes no cenário da Linguística Aplicada brasileira. A trajetória dessa migração teórica pode ser vista nas transformações que estão sendo operadas, conforme o quadro comparativo entre o texto da fonte (Bakhtin 1979 [1997])² e aquilo que consta no documento do PCN (Brasil 1998):

QUADRO 1

Comparativo citação de Bakhtin e PCN (1998). Fonte: elaboração do autor a partir das citações referidas acima. Todos os destaques foram inseridos, assim como os números para fins didáticos de análise.

[...] *O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas* (1), não só por seu *conteúdo (temático)* (2) e por seu *estilo* (2) verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua — recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais —, mas também, e sobretudo, por sua *construção composicional* (2). [...] Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada *esfera de utilização da língua* (3) elabora seus *tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros do discurso* (4). *A riqueza e a variedade dos gêneros do discurso são infinitas* (5), pois a variedade virtual da atividade humana é inesgotável, e cada esfera dessa atividade comporta um repertório de gêneros do discurso que vai diferenciando-se e ampliando-se à medida que a própria esfera se desenvolve e fica mais complexa.

(Bakhtin 1979 [1997]: 279)

Todo texto se organiza dentro de determinado gênero em função das intenções comunicativas, como parte das condições de produção dos discursos (1), as quais geram usos sociais que os determinam. *Os gêneros são, portanto, determinados historicamente, constituindo formas relativamente estáveis de enunciados* (4), disponíveis na cultura. São caracterizados por três elementos:

- *Conteúdo temático* (2): o que é ou pode tornar-se dizível por meio do gênero;
- *Construção composicional* (2): estrutura particular dos textos pertencentes ao gênero;
- *Estilo* (2): configurações específicas das unidades de linguagem derivadas, sobretudo, da posição enunciativa do locutor; conjuntos particulares de seqüências que compõem o texto etc.

A noção de gênero refere-se, assim, a *famílias de textos* (3) que compartilham características comuns, embora heterogêneas, como visão geral da ação à qual o texto se articula, tipo de suporte comunicativo, extensão, grau de literariedade, por exemplo, *existindo em número quase ilimitado* (5).

(Brasil 1998: 21-22).

Para um bom leitor não seria necessário fazer as marcações no quadro. É uma paráfrase clara, sem menção à fonte. Tomamos como base, para esta análise, o texto de Bakhtin (1979 [1997]) e numeramos, na coluna à esquerda, ocorrências semanticamente semelhantes ou mesmo idênticas àquelas encontradas na coluna à esquerda. A numeração obedecendo à ordem que aparece na coluna à esquerda é ligeiramente invertida quando observamos o texto do documento oficial.

2 O documento cita a primeira edição do ensaio publicada na coletânea *Estética da criação verbal*, em 1992. Manuseamos a edição de 1997, que é a idêntica com reimpressão cinco anos após aquela.

No entanto, trata-se de uma paráfrase da definição que Bakhtin (1979 [1997]) apresenta para a noção de gênero discursivo no primeiro parágrafo de seu famoso ensaio. Notadamente a forma como o discurso pedagógico do PCN manipula a filosofia bakhtiniana coloca-o mais “acessível” para o público leitor, o professor da educação básica.

A própria reorganização das informações no parágrafo e sua disposição no papel com destaque para os três elementos constituintes do gênero (em um quadro com fundo cinza, destacado do texto), tais quais aparecem em Bakhtin (1979 [1997]), parece conjecturar que o leitor precisa de uma linguagem mais didática. Evita-se uma expressão mais abstrata como “esfera de utilização da língua” em favor de “família de textos”. Em outros termos, a ideia de esfera (seja de utilização da língua, ou da comunicação discursiva)³ parece ter sido substituída para que se obtivesse um tom mais concreto, portanto menos abstrato-filosófico, como no ensaio bakhtiniano.

Essa prioridade pela definição em um estilo mais concreto de exposição fica evidente quando substitui-se a ideia de “enunciado” – da sequência discursiva (1) na coluna relativa ao texto de Bakhtin (1979 [1997]) – por “texto” na coluna do PCN. Nessa mesma direção, ainda mantendo-nos na sequência discursiva (1), no PCN a organização do gênero se dá por “intenções comunicativas” e “parte das condições de produção dos discursos” (Brasil 1998: 21-22) enquanto em Bakhtin (1979 [1997]: 279) se lê “condições específicas e finalidades de cada uma dessas esferas”.

Essa análise que fizemos não esgota o tema, mas é suficiente para retornar a um problema que consideramos um acontecimento inaugural em nossa agenda, seja isso avaliado positiva ou negativamente: o PCN estabelece um corte entre um antes e um depois nos estudos bakhtinianos no Brasil. Conhecendo os argumentos que muitos autores já levantaram a respeito (Fiorin 2006 [2011], por exemplo) basta dizer que a apropriação que esse documento oficial fez do conceito de gênero traz os estudos bakhtinianos para uma pauta que não é naturalmente sua, o ensino de língua.

Fiorin (2006 [2011]: 33) afirma que tomar o gênero como um conjunto de propriedades formais a que um texto deve obedecer foi a maneira como esse documento orientou, erroneamente, a ensinar por meio de gêneros a língua portuguesa. O gênero se tornou um produto e seu ensino normativo. O resultado foi colocar-se longe de tudo que parecia ser uma proposta revolucionária, alternativa ao ensino de gramática tradicional, a que o documento se opõe. Deixa-se de lado o ensino tradicional para opor-lhe um ensino de gêneros normatizados.

Nesse sentido, Geraldi (2010) ao refletir sobre os deslocamentos no ensino de língua materna no Brasil afirmou que as mudanças ocasionadas pelo movimento de substituição dos “objetos” pelas “práticas” foram se descaracterizando quando o discurso oficial toma como sua a tarefa de “ensinar gêneros”. Assim, enquanto no ensino considerado tradicional o uso do texto foi, por muitos anos, apenas pretexto para ensinar gramática, na proposta inspirada, segundo o autor, na linguística de enunciação e nos estudos do discurso, o deslocamento visaria mais a aprendizagem que seu ensino. “Em consequência, o ensino passa a ser organizado por práticas languageiras, em geral denominadas de ‘Práticas de produção de textos’, ‘Práticas de leitura de textos’ e ‘Práticas de análise linguística’” (Geraldi 2010: 76).

3 Ver o estudo de Grillo (2006) a respeito desses dois tipos de variação terminológica: dentro da mesma obra e dentro do escopo teórico do Círculo de Bakhtin.

Esse deslocamento de uma escola voltada para o ensino dá lugar à escola como lugar de aprendizagem. O autor afirma que isso “corroeu as seguranças” de certa sistemática de ensino, visto que “para haver o que ensinar há que ter o que ensinar definido, fixado e distribuído em diferentes graus [...]” (Geraldi 2010: 77). Essa crítica do autor antecede a promulgação da BNCC, que faria justamente isso, com excesso de segmentação dos objetos de ensino e reconfigurando as práticas de linguagem.

A BNCC (2017) ao apresentar as competências específicas da LP nos anos finais do ensino fundamental expõe e desenvolve concepções e conceitos já apresentados em outros documentos oficiais. Tomados como, alguns deles, “já [...] conhecidos no ambiente escolar – [...] práticas de linguagem, discurso e gêneros discursivos/gêneros textuais, esferas/campos de circulação dos discursos” (Brasil 2017: 67). Em termos de migração teórica tecemos algumas reflexões aqui.

Se quando o primeiro desses documentos orientadores, o PCNEF, estabelece sua compreensão de gênero discursivo com uma paráfrase sem menção textual a Mikhail Bakhtin, aqui temos outros efeitos: os conceitos já são conhecidos “no ambiente escolar”. O conceito de gêneros estaria consolidado: é o que faz supor essa prerrogativa da BNCC para não conceituar. Como os documentos oficiais orientaram muitas mudanças no ensino, resolvemos tomar um exemplo de um livro didático recente para ilustrar essa migração e seus efeitos.

Para tanto, tomamos a primeira unidade do livro didático “Araribá Conecta Português”, de Andressa Munique Paiva, da editora Moderna⁴, para o 6º do Ensino Fundamental. Como se sabe, os livros didáticos, normalmente, apresentam um apêndice com informações a respeito da concepção de linguagem que assumem, no livro didático do professor.

Nas seção “Orientações gerais”, que precede o material didático disponível apenas para o aluno, há um item cujo título é “Gêneros textuais”, que analisamos aqui. Paiva (2022: XIII), à luz da BNCC que estrutura todo o livro didático, argumenta que os “gêneros” são centrais nas práticas de linguagem devido à sua natureza e seu funcionamento. Em seguida, aparece sua definição: “por gênero [entende-se] um modo de fazer socialmente reconhecível”, relacionável a “um campo de atuação”. A autora conclui esse raciocínio e parte para uma conceituação assim:

Por exemplo, uma notícia atende às demandas de informação factual próprias do campo jornalístico-midiático; já o artigo de opinião, no mesmo campo, responde às necessidades de análise e avaliação dos fatos, no contexto de debates públicos.

Nas reflexões hoje clássicas que Bakhtin (2016: 11-12) fez a respeito disso, um gênero caracteriza-se pela articulação única que estabelece entre:

- um **tema** ou **conteúdo temático** – ou seja, o tipo de fato ou de assunto para o qual ele se volta, como a reivindicação de um direito legalmente reconhecido em um requerimento;
- uma **forma composicional** – que corresponde ao plano geral do texto típico do gênero, como a sequência “A – Descrição da obra; B – Análise; C – Avaliação; D – Conclusão”, em uma resenha bibliográfica;

4 O livro, conforme consta na capa, é “Material de divulgação: versão submetida à avaliação” do PNLD 2024. Disponível em: <https://encr.pw/aj3h8>. Acesso em 30 de agosto 2024.

- um **estilo** – que se manifesta no tom característico do gênero, como a ironia e o sarcasmo em uma sátira literária ou o humor em uma charge (negrito no original) (Paiva 2022: XIII).

A forma como a divisão das informações aparece no texto é pouco produtiva no sentido da clareza das fontes. No primeiro parágrafo, a autora comenta exemplos da relação entre campos e gêneros conforme a BNCC. Depois, apesar do novo parágrafo, o comentário de que em “reflexões hoje clássicas que Bakhtin (2016: 11-12) fez a respeito disso” pode sugerir que aquele autor estivesse preocupado com ensino de língua ou que estivesse respaldando a concepção da BNCC então comentada.

Essa interpretação incorreta pode ser indiciada pela data mencionada, 2016, porque não se recupera o histórico desse ensaio escrito entre 1952-1953, cujas preocupações em nada se relacionam com ensinar língua, menos ainda no Brasil. Parece-nos que o pouco distanciamento em relação à menção teórica feita é derivado de seu caráter supostamente clássico e seus usos relacionados ao ensino de língua materna no Brasil. Queiramos ou não, isso também é reflexo da migração teórica de um conceito que nada diz respeito ao campo de atuação em que passa a ser convocado depois do PCN.

Ao tratar das três partes do conceito, Paiva (2022: XIII) exemplifica como acontecem em algum gênero. A autora menciona a “relativa estabilidade”, afastando a ideia de que seriam “padrões fixos” e argumentando serem formas cuja descrição pode ser aplicada apenas parcialmente a outras materializações do mesmo gênero. Continua com o seguinte trecho:

Desde que começou a circular no meio educacional brasileiro, a noção de **gênero** veio assumindo sentidos e designações diferentes. Na medida em que todo texto pode ser relacionado a algum gênero, ao mesmo tempo que é sempre por meio de algum texto que um gênero se manifesta, utilizaremos a terminologia **gênero textual** quando nos referirmos a essa noção. Com isso, procuramos sublinhar esse compromisso entre os modos de dizer que caracterizam o gênero como uso da língua ou discurso, com a sua necessária manifestação na forma como os seus textos se organizam (negrito no original) (Paiva 2022: XIII).

A própria BNCC usa indistintamente “gênero textual”, “gênero discursivo”, “gênero textual/discursivo”, em ocasiões na mesma página ou parágrafo essas expressões como sinônimas umas das outras. A autora contribui para essa confusão. Do ponto de vista teórico, precisamos considerar as tradições teóricas: “gênero textual”, da linguística textual, de base alemã, introduzido e amparado teoricamente no Brasil por estudiosos como Marcuschi e Koch; “gênero do discurso” é de base eslava, formulado por Bakhtin. A articulação dos dois conceitos é uma forma de mesclar abordagens epistemológicas que discrepam em termos essenciais quanto ao objeto gênero. A BNCC, em vários momentos, prefere, como a autora do livro didático, apenas “gênero”.

Parece até mesmo contraditório apresentar uma definição adjetivada de “clássica” e, em seguida, lançar mão de outra que não figura conceituada e não é sinônima. Bakhtin (2016) não nega a materialização do gênero no formato “texto”, isso não significa que gênero discursivo é o mesmo que gênero textual. O argumento a favor da terminologia adotado por Paiva (2022) é inadequado porque a clássica reflexão bakhtiniana daria conta do esperado.

A respeito do tratamento do conceito de gênero no livro, algumas páginas depois, a autora afirma: “Na sequência, [a unidade] O gênero em foco traz a explicitação e a sistematização, para

os estudantes, dos gêneros textuais abordados [...], do ponto de vista do conteúdo temático, da forma composicional e do estilo” (Paiva 2022: XX). Aqui fica claro: “gênero textual” serve para dar nome ao objeto de ensino, mas as categorias de explicitação e sistematização são “conteúdo temático, forma composicional e estilo”, derivadas da conceitualização bakhtiniana. A autora complementa o raciocínio,

Dado o papel estratégico do gênero na Coleção, esta é uma subseção de subsídios importantes tanto para organizar certos aspectos da leitura quanto para subsidiar a construção do texto na proposta de produção textual ao final da Unidade. Além disso, aspectos enunciativos e discursivos envolvidos nas habilidades de análise linguística/semiótica que, na BNCC-LP, abordam a língua na perspectiva do uso, também são contemplados. O uso da metalinguagem correspondente, no entanto, é reduzido ao mínimo necessário, tendo em vista o caráter predominantemente instrumental da seção (Paiva 2022: XX).

O gênero, nessa coleção, tem papel estratégico; na subseção “O gênero em foco” pretende tanto “organizar aspectos da leitura” quanto “subsidiar a construção do texto”. Supostamente, essa subseção daria conta de aspectos de análise linguística ou análise semiótica, conforme o caso, de acordo com a nomenclatura da BNCC. O caráter *instrumental* causa estranhamento, porque a abordagem da BNCC, a que o livro se alinha, seria “enunciativo-discursiva”.

As práticas de análise linguística/semiótica, conforme a definição da BNCC, são “procedimentos e estratégias de [...] análise e avaliação consciente, durante os processos de leitura e de produção de textos [...]” (Brasil 2017: 80). Ou seja, as materialidades dos textos são as bases a partir das quais essa prática de linguagem acontece. Um caráter predominantemente instrumental invalidaria um princípio interlocutivo, subjacente às práticas languageiras elencadas pela BNCC como eixos. Ademais, ensinar gêneros em uma perspectiva instrumental se pautava em uma concepção de linguagem sem a menor relação conceitual com a teoria de gênero eleita.

Esse é um exemplo de como um conceito pensado para tratar do gênero do discurso pode servir, uma vez transformado em mercadoria à luz de uma concepção de ensino pautada em objetos ao invés de práticas, para dar nome a tarefas realmente distantes do espectro de atuação em que foram elaboradas. A sorte da definição de gênero discursivo é um exemplo claro de uma migração teórica, que faz com que conceitos dispostos em textos estrangeiros, uma vez lidos, ganhem forças locais e estabeleçam, assim, campos de atuação nem sempre esperados para aqueles conceitos. Aqui estaria claro o mecanismo de apropriação que acontece, gerador de uma migração teórica: desenraizado de seu campo, agregado em outra condição, o conceito é habitável por perspectivas muito distintas.

Sobre os deslocamentos no ensino de língua materna a que se refere Geraldi (2010), compreendemos que o movimento que levou a desfocar os objetos e enfocar as práticas, cuja pretensão nunca esteve relacionada ao neoliberalismo, também sofreu pressão dessa ideologia quando os documentos parametrizadores começaram a ser elaborados. O movimento que levava *dos objetos às práticas* foi retrocedendo, conforme Geraldi (2010), *das práticas aos objetos* sob a égide da pressão neoliberal, com avaliações nacionais e os documentos, como o PCN. A BNCC, promulgada muito após, seria um reforço a isso: transformou o conceito de gênero em um objeto de ensino, agora sob uma perspectiva que os articulava às práticas de linguagem.

Na esteira do autor, discutimos as consequências dessa “migração teórica” em que o conceito bakhtiniano de gêneros do discurso se transforma junto ao discurso oficial sobre o ensino de língua materna. Nesse diapasão, conforme o autor,

[...] desbastado de toda sua originalidade, o estudo bakhtiniano [...] se prestou a um deslocamento no ensino que vai das tentativas de centração na aprendizagem, através das práticas, para objetos definidos previamente, seriáveis, unificados e exigíveis em avaliações nacionais. Agora se ensina um gênero no qual o aluno pode se exercitar (Geraldi 2010: 79-80).

Uma vez centralizado na aprendizagem o ensino estaria organizado pelas práticas, mas esse movimento de mudança substituiu algo que estava já, desde muito tempo, enraizado no capital escolar, os objetos. Como descentrar os objetos retiraria a segurança de haver “o que ensinar”, o “espírito normativo reencontra[ria] sua tranquilidade” (Geraldi 2010: 80) ao ingressar no discurso oficial a fórmula “ensinar gêneros”. Assim, se restabeleceria um padrão dos *objetos de ensino às práticas*, mas amplificado após o incremento via discurso oficial: para além do sistema linguístico incluíram-se, também, “as enunciações como fórmulas de composição, pré-definidos os temas e os estilos” (Geraldi 2010: 80).

Os resultados seriam o encarceramento das práticas de linguagem – formuladas para dar conta de uma lógica de escola da aprendizagem, não atreladas a uma perspectiva de ensino de gênero normatizada –, a repetição do já estabelecido e a redução do conceito de gêneros do discurso, com a eliminação da ideia de gênese e com as esferas de atividades didaticamente transpostas tornando-se apenas *práticas sociais de referência* (Geraldi 2010).

Geraldi (2010) lamenta que com o ingresso das práticas languageiras no discurso oficial sobre o ensino de português sua perspectiva foi se descaracterizando. Isso teve seu começo com o PCN e o ápice seria alcançado com a proposta da BNCC, alicerçada em uma perspectiva de linguagem em constante reelaboração por quase vinte anos⁵.

Nesse diapasão, adotando uma concepção sociointeracionista a BNCC estabeleceu uma lista infinita de alternativas de produção e ensino de gêneros, dividindo quais devem ser ensinados em cada etapa escolar, como ensinar, carimbando essas propostas com um código. Era o que Geraldi (2010) pressagiava em seu texto: agora é possível transformar uma prática em um objeto, que é mercantilizável, pode ser vendido.

Conclusões

Seja como for que avaliemos o acontecimento do PCN, em 1998, trata-se de um momento que pode ser caracterizado como um ponto de inflexão capaz de circunscrever esforços anteriores e posteriores. Essa dinâmica estudada por nós a partir do caso da migração teórica dos “gêneros do

5 Os documentos oficiais que foram promulgados depois do PCN (1998) revisão e reelaboram uma mesma concepção de linguagem, de base dialógica, que estava naquele primeiro documento direcionador dos conteúdos da década de 1990.

discurso” às instâncias do oficial comprova os argumentos de Arán (2024). Temos uma abordagem crítica do pensamento bakhtiniano, tomando-lhe aquilo que é pertinente e descartando o restante; essa abordagem intersecta com esse pensamento outras propostas de compreensão do tema, por exemplo, quando “gêneros do discurso” aparece imiscuído a “gêneros textuais”, o que pode denotar uma fase de disputa ainda.

Por fim, a abordagem crítica e a intersecção com um pensamento próprio seriam condições para haver “reelaboração” e “transformação”. E nesse aspecto parece-nos que esbarramos nas limitações neoliberais, como argumenta Geraldi (2010). Estamos diante de um quadro de reflexão sobre o ensino da língua materna que tomou como sua uma questão teórica advinda de outro lugar, com outras perspectivas de atuação, *domesticou-a* para dar conta de uma realidade macroestrutural, qual seja, servir como ponto de inflexão em relação ao ensino da língua oficial em um país sob forte influência da política neoliberal.

Impor uma política de ensino de língua portuguesa como essa faz com que os objetos tomados como foco de ensino a partir de uma visão de governo – unificada, sem atenção à diversidade brasileira – sirvam a fins de homogeneização. A imagem gerada por esse tipo de discurso é de que todos têm acesso igual, mas a realidade é outra. Até mesmo a suposição de que todos os alunos e professores das escolas públicas brasileiras têm acesso ao mundo digital, com a inserção da análise multissemiótica como um eixo na BNCC, torna patente repensar nossa realidade como um país subalternizado, afeito às modas de alhures e infenso à realidade do mundo colonial que ainda pesa sobre nós em termos de condições de leitura e de circulação das ideias científicas.

Referências bibliográficas

- ARÁN, P. 2016. *La herencia de Bajtín. Reflexiones y migraciones*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- ARÁN, P. 2024. *A herança de Bakhtin. Reflexões e migrações*. Seleção de textos. Tradução Nathan Bastos de Souza Campinas: Mercado de Letras.
- ARÁN, P. SOUZA, N.B. “Era clandestino estudar ese tipo de teorías...” Bakhtin, seu pensamento e as migrações. In. ARÁN, P. 2024. *A herança de Bakhtin. Reflexões e migrações*. Seleção de textos. Tradução Nathan Bastos de Souza Campinas: Mercado de Letras, pp. 157-181.
- ARÁN, P. SOUZA, N.B. 2023. “Era clandestino estudiar ese tipo de teorías...”, Bajtín, su pensamiento y las migraciones”. *Acta Scientiarum*. Language and Culture, v. 45, e67699, DOI: 10.4025/actascilangcult.v45i1.67699.
- BAKHTIN, M. M. 1997. *Estética da criação verbal*. Tradução de M.E. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- BAKHTIN, M. M. 2010. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de P. Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BAKHTIN, M. M. 2011. *Estética da criação verbal*. Tradução do russo de P. Bezerra. São Paulo: Martins Fontes.
- BAKHTIN, M. M. 2013. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Y. F. Vieira. São Paulo: Hucitec.

- BAKHTIN, M. M. 2016. *Os gêneros do discurso*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- BRASIL. 1998. *Parâmetros curriculares nacionais. Língua Portuguesa*. 3º e 4º ciclos - ensino fundamental. Secretaria de Educação Fundamental. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF.
- BRASIL. 2017. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular. Língua Portuguesa*. Brasília.
- CUSSET, F. 2008. *Filosofia francesa. A influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*. Tradução Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed.
- EMERSON, C. 2003. *Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL.
- FIORIN, J.L. 2011. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto.
- GERALDI, J.W. Deslocamentos no ensino. De objetos a práticas; de práticas a objetos. In: GERALDI, J. *A aula como acontecimento*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- GRILLO, S. 2006. Esfera e campo. In: BRAIT, B. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, pp.133-161.
- MIGNOLO, W. 2006. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B.S. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, pp. 667-707.
- PAIVA, A. 2022. *Araribá conecta português*: 6º Ano: manual do professor / organizadora Editora Moderna; obra coletiva concebida, desenvolvida e produzida pela Editora Moderna. Editora responsável Andressa Munique Paiva. São Paulo: Moderna.
- PARDO, M. L. 2019. Decolonização do conhecimento nos estudos do discurso. In: RESENDE, V. M. *Decolonizar os estudos críticos do discurso*. Campinas: Pontes, pp. 47-63.
- SANTOS, B.S. 2022. *Tesis sobre la descolonización de la historia*. Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais - CES.
- VERÓN, E. 1993. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- VOLÓCHINOV, V. N. 2017. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução, notas e glossário de S. Grillo e E.V. Américo. São Paulo: Editora 34.

NATHAN BASTOS DE SOUZA. Professor Adjunto I do Curso de Letras - Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa e do Programa de Pós-graduação em Ensino (PPGMAE), da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus Bagé. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos (PPGL/UFSCar), em que obteve também seu título de mestre. Graduado em Licenciatura em Letras - Línguas Portuguesa, Espanhola e respectivas literaturas pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Realizou estágio pós-doutoral financiado pela CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Catalão (PPGEL - UFCAT). É sócio do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo (GEL) desde 2021. É líder do Grupo de Estudos Dialógicos do Sul (DIASUL) e membro pesquisador do Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso (GEGe/UFSCar) e do Grupo de Estudos Discursivos (GEDIS/UFCAT).

Correo electrónico: nathan.diagramacao@gmail.com

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

El concepto de exclusión social en América latina: Un análisis crítico del discurso presidencial de José Mujica

The concept of social exclusion in Latin America: a critical discourse analysis of Jose Mujica's Presidential speeches

FRANCISCO IVÁN SOTOMAYOR LÓPEZ

<https://orcid.org/0000-0001-8295-1130>

Universidad de Valparaíso

Chile

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.43-63

RESUMEN

Utilizando el análisis crítico del discurso (ACD) de Norman Fairclough y elementos de las teorías de performatividad gubernamental, se examinan las dimensiones textuales, discursivas y sociales del discurso sobre exclusión social del expresidente uruguayo José Mujica entre los años 2011 y 2014. Los resultados revelan un concepto polisémico, con una semiosis abarcativa. En el marco de los estudios sobre la exclusión social, este se ubica en el paradigma de la solidaridad y el discurso redistributivo. El concepto se representa como una consecuencia del triunfo del individualismo radical y el hiperconsumo, abriendo matices dentro de la tradición crítica latinoamericanista y proponiendo procesos de inclusión que no provendrán de un sujeto histórico popular específico, sino de un registro humanista basado en la libertad y el valor de la vida.

PALABRAS CLAVE: *Exclusión social. Discurso político. Decolonialidad. Uruguay. Objeto político-epistémico.*

RESUMO

Utilizando a Análise Crítica do Discurso (ACD) de Norman Fairclough e elementos das teorias de performatividade governamental, examinam-se as dimensões textuais, discursivas e sociais do discurso sobre exclusão social do ex-presidente uruguaio José Mujica entre os anos 2011 e 2014. Os resultados revelam um conceito polissêmico, com uma semiose abrangente. No âmbito dos estudos sobre exclusão social, este conceito se situa no paradigma da solidariedade e do discurso redistributivo. O conceito é representado como uma consequência do triunfo do individualismo radical e do hiperconsumo, abrindo matizes dentro da tradição crítica latino-americanista e propondo processos de inclusão que não virão de um sujeito histórico popular específico, mas de um registro humanista baseado na liberdade e no valor da vida.

PALAVRAS CHAVE: *Exclusão social. Discurso político. Decolonialidade. Uruguai. Objeto político-epistêmico.*

ABSTRACT

Using Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA) and elements of governmental performativity theories, this study examines the textual, discursive, and social dimensions of former Uruguayan President José Mujica's discourse on social exclusion between 2011 and 2014. The findings reveal a polysemic concept characterized by broad semiosis. Within the framework of social exclusion studies, the idea is situated in the paradigm of solidarity and redistributive discourse. It is represented as a consequence of the triumph of radical individualism and hyper-consumption, thereby introducing nuances within the Latin American critical tradition and proposing processes

of inclusion that do not stem from a specific popular historical subject, but rather from a humanist register grounded in freedom and the value of life.

KEYWORDS: *Social exclusion. Political discourse. Decoloniality. Uruguay. Political-epistemic object.*

Introducción

La exclusión social es un concepto de reciente abordaje en el ámbito académico, sin embargo, la idea central de “estar fuera” posee su origen en Aristóteles, pasando por Smith o Marx, llegando a nosotros como quienes son incapaces, por distintas razones, de poder participar en la vida en sociedad. El origen moderno del concepto de Max Weber para quien esta es una forma de “clausura social”, en que un grupo se asegura una posición privilegiada a expensas de otro grupo, mediante un proceso de subordinación progresivo (Abramovich y Courtis 1997). No obstante, su uso más técnico y político, se origina en Francia en la década de 1970, por parte de René Lenoir, quien lo utilizó para referirse a aquellos excluidos administrativamente por un Estado de bienestar en grave crisis (Patiño y Faria 2019)

La exclusión social es un concepto polisémico, inacabado y, por sobre todo, de enorme potencia de producción de verdad. La exclusión social, como objeto epistémico y de gobierno, ha ganado un importante terreno al interior del diseño de las políticas públicas, legislaciones e iniciativas de todo tipo en la región. Un ejemplo de esto – y de la potencia del ensamblaje en ciencias sociales – poder, es el surgimiento de “apellidos” de la exclusión, tales como la exclusión educativa, de género, idiomática, etc., y sus respectivas respuestas programáticas: inclusión educativa, ley de inclusión, inclusión económica, Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social, etc. Hoy, se puede ver cada vez más utilizada la expresión para diagnosticar, argumentar y justificar, distintos tipos de dispositivos de gubernamentalidad. La versatilidad del término ha permitido incluso su uso desde la sociedad civil, no siendo pocas las ONG e incluso movimientos sociales sin una orgánica mayormente definida que expresan sus metas y objetivos a través de la dicotomía inclusión/exclusión social.

En América Latina, la noción de exclusión social ha sido utilizada para dar cuenta de las características sociales y económicas de la región. De esta manera, la pobreza en primer lugar, sumada a la precariedad en las condiciones laborales y la violencia cronificada destacan como el objeto social “contenido” en la noción de exclusión en su clave latinoamericana (Pérez Sáinz y Mora Salas 2006). Posteriormente, su significado se amplió al tomar en cuenta otros fenómenos, como los conflictos migratorios, las discapacidades, las luchas por la identidad sexual, los conflictos raciales, las tensiones generacionales, y un largo etcétera, que han ido nutriendo un concepto con una marca vocación abarcativa (Burchardt et al. 2002)

En la región, la exclusión social suele estar en la mira de los programas de gobierno, los medios de comunicación masiva, y es parte de la atención pública como objeto de debate e intervención política. Se informa cotidianamente sobre las variaciones de los indicadores asociados a la exclusión, se diseñan programas, se nombran ministerios y se toman decisiones con el objetivo de “luchar contra la exclusión social” (Carrillo Flórez 2009). La lucha entre los múltiples “nosotros” y “ellos” generalmente ha estado acompañada de la discusión por los “excluidos” versus los “incluidos”. (Altimir 1997)

Este artículo parte de la idea de que, pese a (o justamente por) la intensidad del uso del concepto de exclusión social en la región, se han pasado por alto aspectos claves para comprender, en lo sustantivo, qué realmente se dice cuando se utiliza el binomio exclusión-inclusión, y cómo se relaciona, sobre todo, con el proceso de producción de sentido, desde un objeto epistémico, propio de una forma de comprender la realidad, a un objeto de gobierno, es decir, una imagen mental al servicio del control de las conductas (Patiño y Faria 2019), control que se encuentra atravesado por asimetrías de poder cristalizadas en el tiempo. En este sentido, el uso de determinadas categorías conceptuales – como lo

es la exclusión social – provenientes de las ciencias sociales, empleadas para afianzar el rol del Estado en sus distintas facetas, está indisolublemente unida al campo político, es decir, que responden a corrientes de pensamiento a la base, y que en el ejercicio de la discursividad esencial del acto enunciativo, se van ensamblando y reensamblando constantemente, adquiriendo nuevos sentidos y alejándose, en ocasiones, de los significados que originalmente tuvieron (Pérez Sáinz y Mora Salas 2006).

Desde la perspectiva de la gubernamentalidad (Foucault 1983) esta investigación se propuso hacer inteligible aquellas formas de representación conceptual, sustancial en la producción de lo que llamamos verdad, que desde esta tradición, reciben el nombre de “objetos epistémicos”, a saber, construcciones lógico-semánticas que habitan en algún punto a medio camino entre el poder y el lenguaje, al interior de esos actos enunciativos de enorme fuerza transformadora que denominamos “discursos políticos”. En este sentido, los discursos políticos son artefactos lingüísticos ideales para adentrarse en la compleja relación entre el discurso técnico de los sistemas modernos de razonamiento y acción política (el poder centralizado); la esfera del acto enunciativo, (el habla); y la esfera del ejercicio de una autoridad, basada en la discursividad científica, objetivizante y con vocación universalista (el saber) (Foucault 1983). El poder, el habla y el saber, pocas veces nos encontramos con un concepto que represente tan bien la superposición de estas esferas, como lo es el de exclusión social.

Ahora bien, existiendo tantos objetos epistémicos al servicio de la gubernamentalidad presente en los discursos políticos, en donde se interceptan el poder, el habla y el saber, ¿por qué estudiar la exclusión social en América Latina? Y ¿por qué enfocado en el ex presidente de Uruguay, José Mujica?

La exclusión social en América latina debe comprender desde una perspectiva histórica, cobrando relevancia lo que autores como De la Cadena (2004), o Rivera Cusicanqui, (2010), denomina el “trauma colonial”, refiriéndose a las consecuencias de carácter económicas y sobre todo psicológicas en la población apreciable en distintas dimensiones de la vida cotidiana. Para Estivill (2003) este hito fundacional se traduce en que las nociones de ciudadanía o de derechos políticos no se encuentren garantizadas o incluso reconocidos por las elites. El pasado colonial funciona como una herida, una experiencia dolorosa que ha generado secuelas como esclavitud, migración forzada o violencia política. Como refiere Rivera Cusicanqui (2010), las “razas vencidas” debieron aprender a vivir en esta condición de derrota permanente. Para Cimadamore et al. (2006), existe una relación propia de América Latina entre pobreza, crisis permanente y pertenencia étnico-racial, dando cuenta de una población campesina, migrante, indígena y afrodescendiente excluida; criminalizada, estigmatizada y segmentada territorialmente, lo que se suma a su falta de participación y ejercicio del poder.

Más allá de su utilización en el ámbito de las políticas públicas y el discurso técnico, la exclusión social en América Latina no puede ser entendida sin considerar las estructuras de poder que la subyacen, en las formas de dominación que surgieron durante la colonización y que con éxito se han mantenido y adaptado a lo largo del tiempo (Quijano 2000). Un análisis crítico del discurso, desde claves decoloniales, tiene como mandato cuestionar la aparente neutralidad del término y develar su rol en la perpetuación de desigualdades históricas.

En este contexto, estudiar el discurso de la exclusión de presidentes de América latina, y en particular de Mujica, se constituye en un ejercicio necesario, puesto que representan una forma de articulación del concepto desde distintas intersecciones, en este caso desde representaciones decoloniales, humanistas y latinoamericanistas, con vocación de mayoría y de poder. El ex presidente es parte de un grupo de presidentes que marcaron el surgimiento y declive de los denominados gobiernos progresistas, y que según Calderón (2012), respondían a demandas por inclusión social: “(...) luego del fin de

ciclo de las reformas estructurales y de una democracia principalmente electoralista, la región vivió, de diferente manera, un momento histórico de inflexión y cambio político” (2012: 2).

Discursivamente, Mujica ha sido el centro de varios estudios desde las denominadas epistemologías del sur, en gran parte por su capacidad de representar posiciones heterodoxas incluso para la izquierda tradicional latinoamericana, una integración de decolonialismo y democracia dentro de una institucionalidad inclusiva, que ciertamente destaca en la región y que fundamente este acercamiento académico (Albistur 2018).

1. Método

El estudio se posiciona en una perspectiva paradigmática interpretativa y crítica, con el enfoque de performatividad y el análisis crítico del discurso (ACD) como principales referentes teórico-metodológicos, y encuentra en los registros decoloniales el marco comprensivo para integrar ambos enfoques.

Para Ramos (2012), los estudios de la performatividad podrían considerarse parte inherente del paradigma interpretativo, especialmente desde la óptica del potencial constructivista con que se analizan los discursos. Por su parte, para Íñiguez (2012: 66): “el ACD se ha centrado en el estudio de aquellas acciones sociales que se ponen en práctica a través del discurso, como el abuso de poder, la subalternidad, el control social, la dominación, las desigualdades sociales o la marginación y exclusión sociales”. En este sentido, el ACD es especialmente relevante para analizar la exclusión social, no solo como una práctica textual, discursiva y social observable, sino también como un objeto epistémico que contribuye a la construcción de jerarquías de poder que, en muchos casos, son herederas de la colonialidad (Quijano 2000), adquiriendo un domicilio situado en la región y su historia.

FIGURA 1

Diseño de propuesta teórico – metodológica. Fuente: Elaboración propia (2020)



El estudio tiene como objetivo general analizar el concepto de exclusión social presente en el discurso del ex presidente Mujica. A su vez, se propone como objetivos específicos: 1) describir las prácticas textuales, discursivas y sociales asociadas al concepto de exclusión social presentes en los discursos presidenciales, desde el modelo tridimensional de Fairclough (2003), 2) interpretar las representaciones del concepto de exclusión social en los discursos presidenciales y las referencias paradigmáticas provenientes de la literatura especializada; y finalmente, 3) comprender los supuestos ideológicos detrás del concepto de exclusión social, identificando cómo estos discursos pueden perpetuar o desafiar las estructuras de poder colonial.

El estudio se sostiene sobre dos supuestos fundamentales: a) el concepto de exclusión social no es neutro, ni científica ni ideológicamente; y b) los supuestos ideológicos que subyacen al concepto, incluidas las perspectivas decoloniales, no son necesariamente consistentes entre sí, ni responden coherentemente a una corriente de pensamiento político única, lo que refleja la complejidad y ambigüedad inherente a los discursos políticos en la región (Verón 1980).

La muestra se apoya en la tipología política de Calderón (2012), quien en su obra “La protesta social en América Latina” ordena a los países latinoamericanos mediante una tipología basada en las características políticas predominantes en los últimos años, relacionando lógicas de conflictividad, culturas políticas y procesos de exclusión social. Uruguay sería un caso paradigmático de “Reformismo práctico”, caracterizado por la conservación y recreación ordenada del sistema de partidos, el orden laico, la construcción de alianzas, y la búsqueda por parte del Estado de una gestión institucional que combine crecimiento económico con políticas de inclusión. Esta elección metodológica permite situar el análisis dentro de un marco que reconoce las particularidades históricas y contextuales de cada país, evitando generalizaciones simplistas.

En relación con la selección y alcance del corpus, se aplicaron tres criterios de inclusión:

1. Temático, tomando en cuenta la bibliografía especializada para identificar discursos en los que se abordara, de manera explícita o transversal, la cuestión de la exclusión social;
2. Temporal, acotando el periodo a los años 2011–2014; y
3. Contextual, con énfasis en intervenciones tanto formales (p. ej., comparecencias internacionales, comparecencias ante organismos multilaterales) como informales (p. ej., espacios radiales).

Como resultado de esta filtración, se seleccionaron 21 discursos del expresidente José Mujica, que en conjunto suman 122 páginas y 57.865 palabras. En la tabla N° 1 se detallan los discursos analizados.

En la fase de análisis y codificación, se empleó el modelo tridimensional de Fairclough (2003), comprendiendo las prácticas textuales, discursivas y sociales. Para la dimensión textual, se abordaron tres categorías principales:

1. Figuras semánticas, como la polisemia, las sinédoques y las metáforas extendidas, que permiten identificar la variedad de significados y los recursos retóricos empleados;
2. Estructuras discursivas, que se refieren a la forma en que se organiza el discurso (por ejemplo, la descripción de hechos o la denuncia de situaciones) y la manera en que estos patrones de organización reflejan posiciones ideológicas (Stecher 2010);

TABLA 1

Detalle Discursos Analizados

TIPO DE DISCURSO	DOCUMENTO / TÍTULO	FECHA Y LUGAR
Cumbre / Reunión Internacional	Cumbre de Jefas y Jefes de Estado de UNASUR	04-12-2014, Guayaquil
	II Cumbre CELAC	29-01-2014, (sede de la Cumbre CELAC 2014, La Habana)
	Discurso - José Mujica - Naciones Unidas	24-09-2013, Nueva York
Sesión Parlamentaria / Reunión Legislativa	Diálogo “De cara al futuro” - Senado chileno	12-04-2014, Santiago
Universidad / Entorno Académico	Discurso - José Mujica - Universidad de Guadalajara	06-12-2014, Guadalajara
Radio (emisiones en diversas fechas por M24 u otras radios)	Discurso radial: 18-03-2013, 18-06-2013, 19-08-2014, 19-07-2012, 01-09-2013, 04-10-2013, 05-09-2014, 07-03-2014, 08-08-2014, 17-10-2013, 21-03-2013, 22-02-2013, 22-12-2011, 25-10-2013, 27-05-2013, 30-01-2014.	Varias emisiones radiales, entre 2011 y 2015, principalmente transmitidas desde Montevideo

3. Semiosis, entendida como el proceso de producción y circulación de sentido que atraviesa todo intercambio lingüístico (Burgueño 2006).

En la dimensión discursiva, también se contemplaron tres categorías de análisis:

1. Géneros discursivos, que permiten delimitar el tipo de discurso (por ejemplo, si es una intervención histórica, pedagógica o cotidiana) y comprender el propósito comunicativo específico;
2. Tipos de intertextualidades y metáforas, cuyo objetivo es revelar cómo las referencias a otros textos, hechos o narraciones (coloniales, filosóficas, etc.) y la construcción de imágenes metafóricas inciden en la construcción de la exclusión social;
3. Semiosis, en tanto producción de significados, se rastreó igualmente para evidenciar de qué modo los interlocutores negocian y redefinen sus argumentos en el plano discursivo (Fairclough 2003).

Por último, en la dimensión social, se analizaron:

1. Contexto inmediato, vinculado a la situación comunicativa concreta (por ejemplo, el momento en que Mujica pronuncia un discurso público o su interacción con la audiencia);
2. Contexto institucional, que comprende las normas, reglas y agendas políticas de la instancia formal que enmarca cada discurso (un escenario internacional, un programa radial, etc.);

3. Contexto social, referido a las condiciones históricas y culturales que atraviesan la relación entre emisor y receptor, y que influyen en la manera de representar la exclusión social. Asimismo, se consideró la semiosis como un factor transversal, pues la creación de sentidos se ve condicionada por la interacción de todos estos niveles contextuales.

De forma transversal, se emplearon los software de análisis cualitativo Atlas.ti y Gelphi para llevar a cabo una codificación semiabierta (Mayorga 2002), permitiendo sistematizar y relacionar el contenido proveniente de cada una de estas dimensiones.

2. Resultados

Los resultados se organizan en prácticas textuales, discursivas y sociales (Fairclough 2003).

TABLA 2

Cuadro semántico: prácticas textuales, José Mujica

ASOCIA- CIONES	EXPRESIONES	FRECUE- CIAS	FIGURAS SEMÁNTICAS	ESTRUCTURAS DISCURSIVAS	SEMIOSIS
Representación Popular, Ideológica y Filosófica de la Exclusión Social	país/mundo/vida/ tener/historia/política/humanidad/ hombre/patria/ humana/tierra/ mercado/pueblo(s)/ realidad/libertad/ civilización/futuro/ sistema/ciencia/ enseñanza/planeta/ responsabilidad/conocimiento/batalla/ inteligencia/pasado/ viejo/libre/felicidad/ exclusión/consumir(ismo)//cambios/generaciones	2330	Polisemia, Sinécdoque, Metáforas extendidas Desdoblamiento en la destinación.	Discurso popular-nacionalista, con enfoque en la colectividad y apropiación de la exclusión como un fenómeno vivencial.	Estrategia de creación de lazos de confianza y dimensión empática mediante el uso de lenguaje simbólico, fortaleciendo la interacción social entre emisor y receptor.
Isotopías de la exclusión social.	Uruguay/sociedad/ menos/trabajo/cultura/recursos/posible/estado/millones/ lucha/economía/ gobierno/problema/ dólares/riqueza/ social/inversión/ desarrollo/esfuerzo/ económica/progreso/solidaridad/ crecimiento/crisis/ contradicciones/ pobreza	1308	Isotopías Metonimia, Imperialidad discursiva	Discurso de denuncia y resistencia, con un enfoque en la pobreza como una forma de exclusión social derivada de estructuras económicas y políticas.	Universalización de la exclusión como un riesgo para todos, enfatizando la transitoriedad de la exclusión no solo en condiciones estructurales, sino también en una resignificación personal de pautas de vida y consumo.

La segunda dimensión señalada por Fairclough (2003), las prácticas discursivas, estas se representan en el siguiente cuadro resumen:

TABLA 3

Cuadro semántico: prácticas discursivas, José Mujica

ASOCIACIONES	CITAS REPRESENTATIVAS	GÉNEROS DISCURSIVOS	TIPOS DE INTERTEXTUALIDADES Y METÁFORAS	SEMIOSIS
Exclusión Social como herencia colonial.	"Habíamos sido hijos privilegiados, bastardos del imperio inglés"	Discurso de memoria histórica	Intertextualidad con narrativas coloniales y poscoloniales. Metáforas de legitimación histórica y social.	Narrativa conecta la exclusión social con las herencias coloniales y la dependencia histórica de América Latina respecto a los poderes hegemónicos, destacando la necesidad de una conciencia crítica antihegemónica.
Metáforas de la Exclusión Social	"Un diario vivir que excluye, que pone distancia con el hombre de la calle."	Discurso cotidiano, pedagógico y filosófico	Metáforas espaciales y de guerra. Referencias filosóficas y populares.	Construcción de la exclusión que enfatiza la separación y marginalización: metáfora espacial para describir las distancias sociales y económicas enraizadas en un pasado colonial y mantenidas en el presente globalizado.

Fuente: Elaboración propia (2020)

La tercera dimensión señalada por Fairclough (2003), las prácticas sociales, estas se representan en el siguiente cuadro resumen:

TABLA 4

Cuadro semántico: prácticas sociales, José Mujica

ASOCIACIONES	CITAS REPRESENTATIVAS	CONTEXTO INMEDIATO	CONTEXTO INSTITUCIONAL	CONTEXTO SOCIAL	SEMIOSIS
Referentes Ideológicos en el Discurso Inclusión / Exclusión	"Lo peor: civilización contra la libertad que supone tener tiempo para vivir las relaciones humanas, lo único trascendente, el amor, la amistad, aventura, solidaridad, familia (...) El hombrequito promedio de nuestras	Crítica a la falta de libertad individual consecuencia del capitalismo, señalando la contradicción entre el progreso material y relaciones	Crítica heterodoxa al colectivismo, marca matices con la izquierda latinoamericana.	La sociedad atrapada entre la necesidad de progreso material y la pérdida de libertades personales y comunitarias.	Crítica a la civilización capitalista mediante metáforas de contraste el desarrollo material con la libertad individual y la vida en comunidad.

humanas signi-
ficativas.

FIGURA 2

RALED 25(1) | 53

3. Discusión de resultados

La discusión se encuentra organizada en prácticas textuales, discursivas y sociales Fairclough (2003), cada asociación responde a una denominación amplia, basada en la articulación entre las bases teóricas del estudio, el proceso de codificación, categorización y análisis del corpus documental.

3.1. Prácticas textuales

3.1.1 Representación Popular, Ideológica y Filosófica de la Exclusión Social

La textualidad utilizada en el discurso de Mujica está atravesada por una interpretación personal y vivencial de la exclusión social. La connotación biográfica, mediante la articulación de herramientas lingüísticas, es una característica que comparte, en general, con otros mandatarios como esfuerzo de legitimación (Koller y Davidson 2008), operando como una estrategia para la creación de lazos de confianza y potenciando la dimensión empática del receptor (Verón 1980).

La expresión “exclusión” se utiliza en registros lingüísticos informales, lo que permite vincular el relato a sujetos sociales representados, tanto populares urbanos-periféricos como rurales. La representación campestre tiene gran potencia simbólica para la sociedad uruguaya, de donde el expresidente extrae repertorios metafóricos y figurativos.

Se reconocen expresiones verbales que dan cuenta de una formación ideológica bien definida, siendo la exclusión social un fenómeno asociado a términos como “lucha”, “guerra”, “combate” y “vencer”.

La exclusión social posee causalidad, emparentada polisémicamente con las categorías de “consumismo”, “hipercapitalismo” o “interés privado”. Mediante esta textualidad, Mujica reconstruye un adversario simbólico amplio que va más allá de identidades acotadas (Verón, 1980) y que puede ser compartido no solo por las sensibilidades ideológicas de izquierda, evitando lecturas lineales de intenciones directas.

La exclusión social se comprende desde categorías abstractas, utilizando referencias como el individualismo, los sistemas económicos o metarrelatos como la sociedad de consumo, que serán criticados desde un plano sobre todo moral. Esta forma de enunciación emerge como una alternativa al repertorio lógico confrontacional y polarizante. Esta polifuncionalidad del discurso, Verón (1980) la denominó “desdoblamiento en la destinación”, descrita como una construcción lingüística dirigida a múltiples destinatarios que pueden o no tener expectativas diferenciadas del discurso, es decir, refuerzo para sus pro destinatarios, persuasión para sus para destinatarios, y polémica para sus contra destinatarios, siempre desde una textualidad filosófica que cumple la función de sustentar una cosmovisión, un marco o paradigma para interpretar el mundo (Wodak y Meyer 2015).

3.1.2 Isotopías de la Exclusión Social

La isotopía en el discurso se establece mediante el uso de un vocabulario referencial que genera un tejido de significados, definiendo términos centrales y complementarios que dan contexto y amplían la significación primaria (Wodak 2015). En este análisis, las isotopías de la exclusión/inclusión social resaltan el uso del concepto de pobreza, vinculado a términos como consumo, globalización y solidaridad. Estos conceptos emergen en dos niveles: a nivel nacional, la pobreza se representa como un esfuerzo metaforizado en términos de “lucha” o “enfrentamiento”; mientras

que a nivel internacional, se configura como un imperativo ético y una deuda histórica ineludible, relacionada con el ingreso y el acceso al empleo, especialmente en América Latina, donde se percibe como parte de una herencia histórica.

El concepto de pobreza en el discurso de Mujica es complejo; por un lado, se aborda desde una textualidad economicista, donde se representa en su dimensión material y se refuerza con términos como “misericia” o “indigencia”. Este enfoque se centra especialmente en la población infantil y en las personas mayores, configurando una narrativa de la “pobreza de sujetos no productivos”. Siguiendo los trabajos de Townsend (2002) y Veit-Wilson (1998), quienes dividen las nociones de exclusión social entre “débiles” (con énfasis en responsabilidades individuales) y “fuertes” (con énfasis en responsabilidades estructurales), el análisis de las prácticas textuales de Mujica sugiere una ubicación intermedia entre ambas acepciones. Como se aprecia en las isotopías, la textualidad de Mujica oscila entre interpretaciones “fuertes” de la exclusión, que señalan responsabilidades sistémicas de la pobreza, y un enfoque que no abandona completamente el componente individual, reflejado en su crítica al consumo y al culto a los bienes materiales.

Es interesante cómo también emerge una perspectiva material e histórica de la exclusión, que retoma las tensiones inherentes a la discusión de la cuestión social de los años sesenta y setenta en América Latina (Calderón et al. 2012). El expresidente recupera elementos clave de este período, destacando el uso del internacionalismo como una alternativa para la solución de problemas sociales, así como el énfasis en las relaciones de reciprocidad y formas de sobrevivencia organizadas desde lo colectivo. Además, se observa la superposición de marcos explicativos que, aunque se mueven desde lo económico, nunca renuncian al sustrato normativo-ético.

Desde la perspectiva de la performatividad (Ramos 2012), tales recursos textuales no solo describen la realidad de la pobreza o la exclusión, sino que contribuyen a “encuadrarla” como un fenómeno que requiere respuesta y moviliza la sensibilidad moral. En esa línea, cada enunciado de Mujica actúa sobre el auditorio y refuerza la idea de una transformación social posible. El desempeño discursivo, entendido como un acto que produce efectos y no solo un reflejo de la realidad, consolida el rol del líder capaz de guiar la reflexión colectiva hacia la necesidad de combatir la exclusión.

3.2. Práctica discursiva

3.2.1 Exclusión Social como Herencia Colonial

Se identifica el uso de distintos elementos intertextuales. En primer lugar, la representación testimonial se retrata en hechos a partir del uso de narraciones en primera persona, en pasado imperfecto y con un “nosotros” inclusivo (Fabbri y Marcarino 2002). La intertextualidad permite hacer propio el discurso de los otros; en este caso, Mujica representa en su propia trayectoria vital el componente vivencial del sujeto social excluido, ya sea por asociación o por contraste, favoreciendo la dimensión emotiva del relato al compararla con la historia de Uruguay. Estas narrativas se proyectan como una constatación de la conciencia del otro precarizado, basándose en la premisa de que se está hablando a distintos destinatarios (Verón 1980).

En segundo lugar, se aprecia el uso de topoi argumentativos causales, complementados con presuposiciones. Ambas figuras permiten al enunciador establecer un relato que se asume como compartido, apelando a cierta memoria histórica del colectivo al cual va destinado el mensaje (Weiss y Wodak 2003). Mujica usa estrategias contrastivas y nominativas (adjetivos, diminutivos

con una marcada carga afectiva) y, en ocasiones, un tono hiperbólico, apelando al componente ético detrás de la exclusión social. Para argumentar el imperativo de superar la exclusión social, utiliza al menos tres tipos de topoi: de humanidad, de justicia y de historia. Destaca en este último la capacidad de asociar momentos de su vida con el devenir social y político tanto de Uruguay como de América Latina; mediante una oralidad popular, proyecta una representación encarnada de hitos de la región, en los que discursivamente se ubica como un observador privilegiado.

A diferencia de otros presidentes del período denominado progresista, cuando recurre al pasado, no utiliza un tono refundacional. Se proyecta como un conocedor de los modelos de desarrollo implementados en la región durante el siglo XX. Desde ahí, declara sus virtudes y debilidades; mediante una retórica vivencial, asume una posición de espectador privilegiado del devenir histórico de la región y emite contrapuntos argumentales en relación con las posiciones esencialistas. En este punto, hace relucir el pragmatismo que autores como Barceló (2006) y Reyes Guindo (2018) han destacado.

Se advierte una intertextualidad que contiene citas de filosofía occidental y criollismos rioplatenses. La relación entre la discursividad histórica en Mujica y los trabajos de Gaulejac y Taiboada-Leonetti (1994) es clave para entender el enfoque sobre la exclusión social. Ambos referentes coinciden en que la exclusión es un proceso histórico influenciado por las relaciones políticas, sociales y económicas, con un enfoque crítico en las transformaciones globales en los medios de producción y sus impactos en el empleo. Además, destacan la importancia de las redes de soporte estatales o comunitarias y coinciden en la idea de la situacionalidad de la exclusión, que se evidencia al contrastar las condiciones de pobreza en las crisis recientes y sus efectos a largo plazo.

Las estrategias discursivas empleadas por Mujica para representar la exclusión social le permiten construir un diagnóstico del fenómeno, identificando causas, características y efectos. Siguiendo a Fairclough (2003), Mujica utiliza mecanismos de control mental a través de un relato sofisticado, anclado en símbolos significativos para la sociedad uruguaya, logrando así posicionar la exclusión social de manera específica en el imaginario colectivo.

3.2.2 Metáforas de la Exclusión Social

Mujica maneja recursos discursivos auxiliares de interpretación y, sobre todo, de comunicación de ideas propias. Utiliza recursos como las metáforas para comunicar ideas complejas, reflejando tanto el componente pedagógico como el subjetivo de su relato. Según Lakoff y Johnson (2003), las metáforas no solo impregnan el lenguaje cotidiano, sino que también facilitan la comprensión de ideas complejas a través de preceptos básicos y culturalmente arraigados.

Las primeras metáforas representan una forma de comprender la exclusión social como un espacio social limitado. En esta acepción, la relación entre “lo incluido y lo excluido” se conceptualiza como un centro privilegiado que “concentra” riqueza y una periferia precarizada que “va quedando fuera”, remarcando la idea de la distancia social entre distintos grupos. También utiliza las nociones de “arriba y abajo” para representar la diferenciación de los grupos sociales. Expresiones como “levantar” y “los sumergidos” dan cuenta de la dimensión espacial vertical. Para Domínguez (2008), esta metáfora está totalmente enraizada en la cultura occidental, sobre todo en la caracterización económica de la pobreza.

Para Estivill (2003), la exclusión tiende a ser metaforizada de forma dicotómica por la evidente necesidad de trazar una frontera. De ahí que las concepciones más radicales utilicen esta figura

retórica para exacerbar las dicotomías. Para el mismo autor, esto tiende, en general, a una pérdida de la riqueza analítica del concepto, pero entrega referencias claras dentro del discurso político. Por otro lado, están autores como Karsz (2005), quien defiende la condición relativa de la exclusión, es decir, que la frontera que establece la condición de excluido o incluido se encuentra influenciada por el contexto, generando la paradoja de que para que haya centro debe haber periferia.

En este caso, el enunciador matiza el discurso de la polarización con otras figuras metafóricas interesantes. Entre ellas se encuentra “la contradictoria colmena”, utilizada para representar la integración social. Dentro de esta idea, los grupos de mayores ingresos se constituyen en “los más fuertes” y, por tanto, deben responder a esa responsabilidad. Esto demuestra un esfuerzo por resignificar la asimetría de poder. Mediante un giro de sentido similar al observado en el “nosotros exclusivo”, Mujica pone en primer lugar la crítica en el “yo” o en el “nosotros” para, posteriormente, lanzar la crítica. De esta forma, dota a sus metáforas de un contexto comprensivo que evita la denominación del otro. Según Morales (2014), este tipo de estrategias permiten un ascendente moral.

El segundo tipo de metáforas son las del dominio de guerra. Koller y Davidson (2008) refieren que la exclusión social tiende a asociarse con verbos como ‘abordar’, ‘atacar’, ‘combatir’, ‘luchar’ y/o ‘eliminar’, facilitando el relato colectivizante detrás de una causa común y la creación de adversarios, y permitiendo articular y, sobre todo, validar la acción. Mujica utiliza términos como “escapar de la exclusión” o “lucha”, apelando tanto a la lógica espacial (territorio) como a la de guerra (oposición).

Bajo la óptica performativa, cada uno de estos recursos discursivos “actúa” sobre la audiencia, reproduciendo y reconfigurando identidades colectivas (Ramos 2012). El uso de una retórica de lucha —con metáforas bélicas o espaciales— no solo explica la exclusión, sino que convoca al receptor a sumarse a un proyecto de transformación, generando una suerte de comunidad discursiva que se ve interpelada a modificar sus patrones de conducta o consumo. De esta manera, la performatividad se traduce en la capacidad del discurso de generar acción, al delinear adversarios y aliados en torno al fenómeno de la exclusión social. Mujica oculta una interpelación profunda que trasciende el relato político tradicional. La exclusión social no se apropia de un sector político específico, sino que utiliza las metáforas como un recurso constante para empatizar con diversos relatos ideológicos dentro del espectro político uruguayo, manteniendo así el consenso.

3.3. Práctica social:

3.3.1 Referentes Ideológicos en el Discurso Inclusión -Exclusión

Ideológicamente, la crítica al capitalismo que se desprende del análisis proviene de un especial énfasis en la libertad individual como uno de los bienes más afectados por la exclusión social. Su crítica se centra en diferenciar la libertad individual de la libertad de mercado, siendo esta última el principal objeto de sus críticas en su argumento por una sociedad más inclusiva. Cercano al discurso redistribucionista (Levitas 2005), su enfoque en el concepto de libertad lo distingue de otros relatos latinoamericanos que priorizan la emancipación colectiva y el enfrentamiento entre dominadores y dominados, articulando interpretaciones contemporáneas al relato decolonial hegemónico. La crítica de Mujica al neoliberalismo se enfoca más en la distribución del poder y los efectos socioambientales a largo plazo que en los aspectos materiales del consumismo (Buisán 2015). Si bien reconoce la capacidad del capitalismo para generar riqueza y reducir la pobreza, su crítica se centra en las consecuencias de este modelo para la vida personal y familiar, así como para

el ecosistema, especialmente en aquellos grupos históricamente precarizados. La exclusión social implica una falta de libertad y una crítica a la sociedad de consumo y al mercado como regulador de las relaciones sociales, haciendo énfasis en la uso del tiempo vital con bien fundamental a preservar.

El ex presidente introduce una noción matizada de “liberación de los pueblos”, saliendo de la marcada dicotomía dominadores y dominados tan propia de la escuela crítica y avanza hacia una crítica sostenida en la absoluta hegemonía instrumental de las relaciones humanas. Fairclough y Wodak (2000) argumentan que las ideologías son más efectivas cuando se naturalizan como “sentido común”, el logro de Mujica radica en haber condensado términos que representan a las mayorías excluidas, vinculando la exclusión con una crítica amplia – filo liberal y con un fuerte componente de responsabilidad individual, mediante un relato que se mueve entre humanismo ilustrado y un decolonialismo existencial.

Rivera-Vélez (2017) señala que el gobierno de Mujica se adaptó con cierta ductilidad a los valores emergentes de la sociedad uruguaya, estableciendo —no sin tensiones— una agenda de derechos en articulación con organizaciones de la sociedad civil, la cual incluyó medidas como el matrimonio igualitario, la despenalización del aborto y la legalización de la marihuana. En este relato, la inclusión social se asocia de manera directa con la expansión de libertades individuales, situación que, en clave performativa (Ramos 2012), no solo describe la exclusión como una injusticia estructural, sino que además “hace” inclusión al promover cambios en mentalidades y en el orden político. Así, al nombrar la exclusión y relacionarla con el hiperconsumo, el discurso de Mujica reorienta la atención pública hacia las secuelas de un modelo de vida basado en la acumulación, invitando al receptor a “actuar” con mayor responsabilidad y solidaridad. Desde esta perspectiva, la performatividad se concreta en la formación de identidades inclusivas asentadas en un humanismo centrado en la preservación del tiempo vital y la convivencia, de modo que no se limita a denunciar la exclusión sino que la “pone en escena” como un desafío colectivo que interpela a la ciudadanía a comprometerse con su superación, reforzando así el carácter constitutivo y activo del lenguaje y otorgando un rol destacado al orador —y a su audiencia— en la construcción del cambio social.

Conclusiones

El concepto de exclusión social y su representación en los discursos, especialmente en los presidenciales, ha recibido escasa atención en América Latina. Sin embargo, a pesar de esta limitada atención, la categoría ha ampliado progresivamente su influencia, evolucionando de un objeto epistémico a uno político o de gobierno. El análisis crítico del discurso (ACD) aplicado en este estudio busca identificar, analizar y valorar cómo este concepto moldea y define la realidad social, y qué definiciones ideológicas sustenta, como se observa en el discurso del expresidente uruguayo.

En José Mujica, las prácticas discursivas destacan, sobre todo, por su carácter subjetivo, manifestado en el uso de su biografía como forma de posicionar la trayectoria de Uruguay y de América Latina. Asumiendo una posición cuasi pedagógica y de espectador privilegiado, la exclusión es comprendida como un fenómeno complejo, evitando esencialismos ideológicos o de otros tipos. Para su abordaje, utiliza topois de origen heterogéneo, los que integra con intertextualidades de carácter literario, histórico, filosófico y popular, así como metáforas que, en el caso de la exclusión/inclusión, tienden a ser de dominio espacial (dentro/fuera) o de guerra (lucha, batalla). Mujica

tenderá a desarrollar un repertorio más abstracto, que va a tensionar las fronteras paradigmáticas propuestas por la literatura. Se reconocen tres sentidos en el discurso de la exclusión: el popular, el ideológico y el filosófico. "Lo común" surge como forma de resistencia frente a la individualidad exacerbada, origen de la exclusión social en su representación.

La exclusión aparece como consecuencia y causa al mismo tiempo del triunfo de la exacerbación del yo frente al nosotros, un subproducto de una solidaridad colectiva en decadencia, tanto a nivel familiar, comunitario y nacional, manifestado en la incapacidad para construir cohesión e identidad cultural, lo que afianza el individualismo radical y el hiperconsumo. Este discurso moralizante se inscribe en el paradigma de la solidaridad (Silver, 1994) y en el tipo redistributivo (Levitas, 2005), acercándose a la socialdemocracia tradicional. Desde este enfoque, la pobreza relativa y la desigualdad son los principales impedimentos para la inclusión.

A diferencia de otros discursos políticos cercanos ideológicamente en la región, los procesos sociopolíticos que avanzarán en materia de inclusión social no provendrán de un sujeto histórico popular o ancestral, sino de un registro humanista basado en la idea de libertad, en los derechos humanos y en el valor de la vida. En este sentido, se reconocen matices interesantes de explorar; por ejemplo, la diferenciación que establece entre la libertad individual y la libertad de mercado merece atención como resignificación de las categorías en la región. Este último será el blanco definitivo de sus críticas, y desde el cual se posicionan gran parte de sus argumentos en favor de una sociedad más inclusiva. Desde una perspectiva humanista, las transformaciones apuntan a una microfísica del cambio, que se proyecta en lo colectivo.

Al centro de esta interpretación, el discurso de la exclusión social solo funciona bajo una representación basal: el espacio social es limitado y posee un interior y un exterior; el habitar a un lado u otro de este cierre afecta de múltiples formas las condiciones de vida. Lo que ofrece el relato político, mediante un amplísimo crisol de recursos discursivos, es la idea del movimiento fuera-dentro. Un proyecto político es, bajo esta interpretación, una propuesta de viaje colectivo hacia el centro, ya sea el actual (interpretación institucionalista) o uno nuevo (interpretación rupturista).

Finalmente, el discurso asociado a la exclusión en José Mujica posee, en su base, una crítica fuerte al capitalismo global. Esta crítica se basa en el estímulo cultural al hiperconsumo, el cual supone endeudamiento, explotación o autoexplotación y, en consecuencia, una restricción de las libertades de las personas. Esto lo distancia de la interpretación emancipatoria colectivista-clasista característica de la izquierda latinoamericana. Su discurso conforma un binomio simbólico en donde el ejercicio de la libertad será la frontera entre la inclusión y la exclusión social.

Referencias bibliográficas

- ABROMOVICH, V., y COURTIS, C. (1997). *Hacia la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales*. Ed. Del Puerto/CELS.
- ALBISTUR, G. (2018). Tiempo para la vida. El concepto de libertad en José Mujica. *Izquierdas*, 23-38. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492018000100023>
- ALTIMIR, O. (1997). Desigualdad, empleo y pobreza en América Latina: Efectos del ajuste y del cambio en el estilo de desarrollo. *Desarrollo Económico, Instituto de Desarrollo Económico y Social*, 37(146), 3-30. <https://doi.org/10.2307/3467200>

- BARCELÓ, J. (2006). Discurso vivido: Apuntes sobre la comunicación política de José Mujica. memoria de Grado. Montevideo: Universidad Católica de Uruguay. pp. 4–9.
- BOTTICELLI, S. (2016). "La gubernamentalidad del Estado en Foucault: Un problema moderno". Praxis Filosófica, Universidad del Valle de Colombia, nº42, pp. 83–106.
- BRUGUÉ, Q., GOMÀ, R., & SUBIRATS, J. (2002). *Governance, democracia y políticas públicas: Una discusión conceptual*. Ariel.
- BUISÁN, A. (2010). El discurso latinoamericanista y la ética de lo "elemental humano" en los discursos de José "Pepe" Mujica. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- BUISÁN, A. (2015). "José Mujica y la memoria discursiva del artiguismo: Reformulación de las Instrucciones del año XIII y actualización de su ideario". En E. Narvaja de Arnoux y V. Zaccari (coords.) *Discurso y política en Sudamérica*, Buenos Aires: Biblos. pp. 97–132.
- BURCHARDT, T., LE GRAND, J., y PIACHAUD, D. (2002). Degrees of exclusion: Developing a dynamic, multidimensional measure. En J. Hills, J. Le Grand, & D. Piachaud (Eds.), *Understanding Social Exclusion* (pp. 30-43). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199251940.001.0001>
- BURGUEÑO NEGRETE, C. (2006). Relaciones de intertextualidad en discursos políticos presidenciales. *Literatura y Lingüística*, 17, 221-241. <https://doi.org/10.4067/S0716-58112006000100014>
- BUSQUETS, J. y BETANCUR, N. (2016). "Una mirada de conjunto a las políticas públicas del decenio progresista". En N. Betancur y J. M. Busquets El decenio progresista, las políticas públicas de Vásquez a Mujica. pp. 373- 393. Uruguay: Editorial Fin de Siglo.
- CALDERÓN GUTIÉRREZ, F. (2012). *La protesta social en América Latina*. Cuaderno de Prospectiva Política, 1. Siglo XXI Editores.
- CARRILLO FLÓREZ, F. (2009). *La lucha contra la exclusión social en América Latina: Una mirada desde Europa*. Plural. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=397027>
- CASTEL, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Paidós.
- CIMADAMORE, A. D., EVERSOLE, R., y MCNEISH, J.-A. (Eds.). (2006). *Pueblos indígenas y pobreza: Enfoques multidisciplinares*. CLACSO.
- CORTÉS, F. (2006). Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social. *Papeles de Población*, 12, 71-84.
- DANZA, A., y TULBOVITZ, E. (2015). *Una oveja negra al poder: Pepe Mujica, la política de la gente*. Uruguay: Editorial Debate.
- DE GAULEJAC, V., y TABOADA-LEONETTI, I. (1994). *La exclusión social: El estado de la cuestión*. L'Harmattan.
- DE LA CADENA, M. (2004). *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco* (Vol. 19). Instituto de Estudios Peruanos.

- DÍEZ, M. (2004). *La exclusión social como dispositivo de gobierno en América Latina: Análisis crítico y consecuencias sociales*.
- DOMÍNGUEZ, M. (2008). *La metáfora vertical en el discurso sobre la pobreza: Una visión desde la semántica cognitiva*. Editorial Siglo XXI.
- DREIDEMIE, P. (2008). Performatividad discursiva y espacio(s) social(es) liminar(es): Una propuesta de aproximación a las prácticas comunicativas de migrantes indígenas quechua-bolivianos en Buenos Aires (Argentina). *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 29(1), 157–185.
- ESTIVILL, J. (2003). *La exclusión social*. Instituto Nacional de Empleo.
- FAIRCLOUGH, N. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 179–203).
- FAIRCLOUGH, N., y WODAK, R. (2000). Critical Discourse Analysis. En T. A. van Dijk (Ed.), *A Handbook of Discourse Analysis* (Vol. 2, pp. 357–378). Blackwell.
- FABBRI, P., y MARCARINO, C. (2002). El análisis del discurso político: La dimensión retórica en los discursos del poder. En L. Althusser, *Apuntes sobre el análisis del discurso* (pp. 85–102). Ediciones Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1983). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Ediciones.
- FREIDENBERG, F., & ALCÁNTARA, M. (2001). *Partidos políticos de América Latina: Países andinos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- GÓMEZ, H. (2015). Análisis crítico del discurso al campo del currículum de la formación inicial docente en Chile. *Estudios Pedagógicos (Valdivia)*, 41(1), 311–322.
- GREIMAS, A. J., & COURTÉS, J. (1982). *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*. Indiana University Press.
- ÍÑIGUEZ RUEDA, L. (2012). *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.
- KARSZ, S. (2005). *Comprendre l'exclusion: Les nouvelles formes d'inégalité sociale*. Dunod.
- KOLLER, V., y DAVIDSON, P. (2008). Social exclusion as conceptual and grammatical metaphor: A cross-genre study of British policy-making. *Discourse & Society*, 19(3), 307–331. <https://doi.org/10.1177/0957926508088963>
- LAKOFF, G., & JOHNSON, M. (2003). *Metaphors We Live By* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- LEVITAS, R. (2005). *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.
- MAYORGA, C. (2002). *Metodología de la investigación*. Panamericana Editorial.
- MIDAGLIA, C., & TEJERA, R. (2016). Uruguay del Pepe Mujica: Los cambios procesados en el campo de la asistencia social. En *El decenio progresista. Las políticas públicas, de Vázquez a Mujica*. Montevideo: ICP-Fin de Siglo.

- MOREIRA, C., y LAJTMAN, T. (2015). Uruguay: Os movimentos sociais durante o governo de José Mujica (2010-2015). *Plural*, 22(1), 66-82. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2015.102214>
- MORALES, M. V. (2014). Discurso, performatividad y emergencia del sujeto: Un abordaje desde el post-estructuralismo. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 14(1), 333-354. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.884>
- NUN, J. (2001). *Marginalidad y exclusión social*. Fondo de Cultura Económica.
- PATIÑO, R. A., & FARIA, L. (2019). Práticas de exclusão social: Reflexões teórico-epistemológicas em torno de um campo de estudos. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 10(2), 426-444. <https://doi.org/10.21501/22161201.2892>
- PÉREZ SÁINZ, J. P., y MORA SALAS, M. (2006). Exclusión social, desigualdades y excedente laboral: Reflexiones analíticas sobre América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(3), 431-465. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032006000300002
- PERNAS, W. (2014). *Comandante Facundo: El revolucionario Pepe Mujica*. Ed. Aguilar.
- QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7342>
- RABUFFETTI, M. (2015). *José Mujica: La revolución tranquila*. Ed. Aguilar.
- RAMOS, C. (2012). *El ensamblaje de ciencia social y sociedad: Conocimiento científico, gobierno de las conductas y producción de lo social*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- RAYA, P., & HERNÁNDEZ, L. (2014). *Inclusion Social as Discourse: The Role of Social Movements in Latin America*.
- REYES GUINDO, J. (2018). *Pragmatismo y política: Reflexiones sobre el discurso de los líderes progresistas en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- RIVERA-VÉLEZ, L. (2017). La agenda de derechos en Uruguay: Del movimiento social a las políticas públicas en el gobierno de José Mujica. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70657>
- SÁEZ, J., PINAZO, S., y SÁNCHEZ, M. (2008). La construcción de los conceptos y su uso en las políticas sociales orientadas a la vejez: La noción de exclusión y vulnerabilidad en el marco del envejecimiento. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 75, 75-94.
- STECHER, A. (2010). El análisis crítico del discurso como herramienta de investigación psicosocial del mundo del trabajo: Discusiones desde América Latina. *Universitas Psychologica*, 9(1), 93-107. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy9-1.acdi>
- SUBIRATS, J., GOMÀ, R., & BRUGUÉ, Q. (2004). *Análisis de las políticas públicas: Conceptos, teorías y métodos*. Ariel.

- TEZANOS, J. F. (2002). *Sociedad de la información y exclusión social*. Sistema.
- TOWNSEND, P. (2002). Poverty, social exclusion and social polarisation: The need to construct an international welfare state. In G. J. D. Hewitt (Ed.), *Social Security and Public Policy* (pp. 201–235). Palgrave Macmillan.
- VERÓN, E. (1980). *Discurso, poder, poder del discurso*. Anais do Primer Coloquio de Semiótica, 1-8.
- VERÓN, E. (1987). *La semiosis social: Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Editorial Gedisa.
- WEISS, G., & WODAK, R. (2003). *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. Palgrave Macmillan.
- WODAK, R., & MEYER, M. (2015). *Methods of critical discourse studies*. SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9780857028020.d4>
- ZIBECHI, R. (2000). *La mirada horizontal: Movimientos sociales y emancipación*. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/86

FRANCISCO IVÁN SOTOMAYOR LÓPEZ. Trabajador Social, Licenciado en Trabajo Social por la Universidad de Valparaíso, Chile. Es Magister en Psicología Social con mención en Intervención Psicosocial y Evaluación de Proyectos Sociales por la Universidad Alberto Hurtado, Chile y Doctor en Estudios Sociales Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Docente e investigador de la Escuela de Trabajo Social y Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Cultura Política, Memoria y Derechos Humanos (CEI-CPMDH) de la Universidad de Valparaíso, Chile.

Correo electrónico: francisco.sotomayor@uv.cl



LGBTQIA+fobia e futebol: uma análise discursiva e descolonial de comentários violentos no Instagram

LGBTQIA+phobia and football: a discursive and decolonial analysis of violent comments on Instagram

DOUGLAS DE OLIVEIRA DOMINGOS

<https://orcid.org/0000-0002-2897-1883>

Universidade Federal da Paraíba
Brasil

FÁBIO ALEXANDRE SILVA BEZERRA

<https://orcid.org/0000-0003-3401-9933>

Universidade Federal da Paraíba
Brasil

Recebido: 9 de outubro de 2024 | Aceito: 12 de março de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.64-84

RESUMO

Em junho de 2024, o Fluminense Futebol Clube publicou no *Instagram*, entre outras fotos, a imagem de uma bandeira com o brasão do time sobreposto às cores do movimento LGBTQIA+. Comentários preconceituosos e violentos de alguns/mas torcedores/as foram postados logo em seguida, escancarando uma tentativa de invalidar o debate sobre a diversidade e anulá-lo do domínio do futebol. Nesse contexto, o objetivo principal deste artigo é analisar discursivamente as relações de saber, poder e resistência que atravessam e constituem os sujeitos LGBTQIA+ simpatizantes desse esporte, por meio da materialidade dos comentários supracitados. Para a efetivação de tal análise, discutimos sobre os processos de objetivação concretizados nesses enunciados, investigamos os saberes que permitem sua irrupção e refletimos acerca das possibilidades de ruptura de práticas discriminatórias, excludentes e violentas. Pautamo-nos principalmente nos Estudos Discursivos Foucaultianos em interação transdisciplinar com as pesquisas decoloniais empreendidas no campo da Linguística Aplicada Transviada.

PALAVRAS CHAVE: *Descolonialidade. Estudos Discursivos Foucaultianos. Futebol. LGBTQIA+fobia. Linguística Aplicada Transviada. Relações de saber-poder.*

RESUMEN

En junio de 2024, Fluminense Futebol Clube publicó, en Instagram, entre otras fotos, una que mostraba una bandera con el escudo del equipo superpuesto a los colores del movimiento LGBTQIA+. Poco después se publicaron comentarios prejuiciosos y violentos de algunos/nas aficionados/as, revelando un intento de invalidar el debate sobre la diversidad y sacarlo del ámbito del fútbol. En este contexto, el objetivo principal de este artículo es analizar discursivamente las relaciones de saber, poder y resistencia que permean y constituyen sujetos LGBTQIA+ que sustentan este deporte, a través de la materialidad de los comentarios mencionados. Para realizar tal análisis, discutimos los procesos de cosificación implementados en estas declaraciones, investigamos los saberes que permiten su irrupción y reflexionamos sobre las posibilidades de romper con prácticas discriminatorias, excluyentes y violentas. Nos basamos principalmente en Estudios Discursivos Foucaultianos en interacción transdisciplinaria con investigaciones decoloniales realizadas en el campo de la Lingüística Aplicada Transviada.

PALABRAS CLAVE: *Descolonialidad. Estudios Discursivos Foucaultianos. Fútbol. LGBTQIA+fobia. Lingüística Aplicada Transvertida. Relaciones de saber-poder.*

ABSTRACT

In June 2024, Fluminense Futebol Clube published, on Instagram, among other photos, an image featuring a flag with the team's coat of arms superimposed on the colors of the LGBTQIA+ movement. Prejudiced and violent comments from some fans were posted shortly thereafter, revealing

an attempt to invalidate the debate on diversity and to exclude it from the domain of football. Within this context, the main objective of this article is to discursively analyze the relations of knowledge, power, and resistance that permeate and constitute LGBTQIA+ subjects who support this sport, through the materiality of the comments above. To conduct this analysis, we examine the processes of objectification enacted in these statements, investigate the knowledge that enables their emergence, and reflect on the possibilities for disrupting discriminatory, exclusionary, and violent practices. Our approach is primarily grounded in Foucauldian Discursive Studies, in trans-disciplinary dialogue with decolonial research in the field of Queer Applied Linguistics.

KEYWORDS: *Decoloniality. Foucauldian Discursive Studies. Soccer. LGBTQIA+phobia. Queer Applied Linguistics. Knowledge-power relations.*

Introdução

Não gostamos de futebol. Mal sabemos o nome dos/as jogadores/as da atual seleção brasileira de futebol. Costumamos pensar que é uma perda de tempo assistir a 22 pessoas correndo atrás de uma bola para acertá-la em uma das redes em lados opostos do campo. Mas nem sempre ousamos expressar essa opinião em todos os ambientes, quer seja pela insegurança de não termos argumentos suficientes para sustentá-la ou por receio do julgamento que costuma acompanhar esse posicionamento. Até aqui, nós dois, Douglas e Fábio, pudemos nos expressar na primeira pessoa do plural, visto que compartilhamos essas primeiras impressões. Nos parágrafos seguintes, contudo, recorreremos à primeira pessoa do singular para falar de nossas experiências particulares.

Quando eu, Douglas, homem cisheterossexual, estou entre homens, que, seja na academia de musculação ou em festas de família, empolgam-se ao discutir os últimos lances do Brasileirão ou de qualquer um desses campeonatos, às vezes evito confessar que não gosto de futebol. Isso tem sido bem menos frequente. Ultimamente sou confiante em relação a esse posicionamento. Mais novo, não era. Tinha a impressão, não isolada nem meramente pessoal, de que isso me tornava “menos homem”.

Hoje em dia, percebo que ser “menos homem”, a depender do sentido da expressão, não consiste em algo ruim. Pelo contrário, pode ser muito bom, principalmente se significa ter comportamentos menos machistas, heteronormativos e violentos. Nesse sentido, alguns estudos recentes têm assinalado os discursos e as tensões que são produzidas sobre as instáveis relações entre masculinidade e futebol no contexto brasileiro (Bandeira 2010; Kessler 2012; Rios; Coelho 2020; Bresque 2021; Spaggiari 2023), que apontam particularmente para a compreensão, à qual também nos afiliamos, de que as masculinidades (sim, no plural) são construções sócio-culturais e históricas, ultrapassando um suposto modelo social hegemônico.

Esses estudos, em geral, indicam o fato de que a cultura que impera no “país do futebol” ainda é a de uma masculinidade tóxica, responsável por marginalizar os homens que não se curvam à hegemonia cisheteronormativa. Essa mesma masculinidade promove as seguintes visões: homens que não gostam de futebol são gays; gays não estão autorizados a gostar de futebol. O termo LGBTQIA+ não passa de “lactração” e “mimimi” segundo essa concepção, como se não houvesse diferença entre homossexual, bissexual e transexual, por exemplo. “É tudo viado!”, dizem os machistas declarados e os não declarados. Evidencia-se, assim, que a “publicidade normativa, isto é, o controle moral que se instala sobre os corpos anunciados como dissidentes, é fruto de processos sistemáticos que produzem os limites para o reconhecimento” (Teixeira 2024: 29-30).

Apesar de entender, depois de muitos anos, que, mesmo como homem cisheterossexual, eu não deveria considerar um xingamento ser visto como homem cishomossexual, incomoda-me a confusão, ora proposital, ora ignorante, entre orientação sexual e predileções, personalidades ou gestos. Pior ainda: ao associar um gosto pessoal como homossexual, confunde-se também orientação com gênero. Ocorre como se determinado gosto pessoal fosse “coisa de homem” ou “coisa de mulher”, o que gera novamente uma segregação e uma associação equivocada entre o homossexual e o feminino.

Não muito diferente de Douglas, eu, Fábio, também tive uma relação tensa com o futebol, quer seja na escola (nas famigeradas aulas de educação física¹) ou em outros contextos de sociabili-

1 Para vislumbrar a complexidade das relações de gênero e sexualidade nesse contexto escolar, sugerimos a

dade (particularmente nas brincadeiras de rua nos bairros onde morei), precisamente pelo receio de ser tachado de “bixa” ou “viadinho” ao expressar meu absoluto desinteresse por este esporte, muito antes de ter uma compreensão mais clara sobre minha sexualidade. No entanto, como homem cishomossexual, essa tensão foi paulatinamente se intensificando à medida que realmente entendia que aquilo do que poderiam me tachar era, de fato, verdade. Foi apenas com o passar dos muitos anos, a partir das relações de amizades potencializadoras da minha autenticidade, que fui construindo um orgulho de ser quem sou – e, como consequência, já não me importavam quaisquer julgamentos ou desconfiças pelo fato de eu não gostar de futebol... na verdade, posso dizer que passei a deixar isso bem explícito (risos).

Apenas muito recentemente, jogadores/as e ex-jogadores/as de futebol assumidamente LGBTQIA+, a exemplo do brasileiro Richarlyson e da brasileira Marta, do australiano Josh Cavallo e do inglês Jake Daniels, têm fomentado a discussão acerca do machismo e da LGBTQIA+fobia nos vestiários, no campo, nas arquibancadas e nas rodas de conversa sobre o esporte. Por meio da internet, alguns/mas torcedores/as se destacam na desconstrução de estereótipos. Há grupos organizados nas redes sociais que incluem a comunidade LGBTQIA+ e tentam erguer espaços de segurança e respeito para as pessoas manifestarem sua paixão pelo futebol sem receio da violência física, verbal e psicológica. Ademais, influenciadores/as digitais como o vascaíno Fernando Santos (@nandogald) declaram abertamente que homens gays podem gostar verdadeiramente de acompanhar a trajetória do time de coração e os dribles dos jogadores sem admirar apenas seus corpos malhados.

Alguns clubes também passaram a se posicionar diante de tal questão, principalmente devido às reivindicações da sociedade, que avança a passos lentos, mas firmes, em direção ao respeito às diferenças socio-identitárias. Exemplo disso foi a ação do Fluminense, no dia 27 de junho de 2024, da qual eu, Douglas, tive notícia pela primeira vez assistindo aos *stories* no perfil do *Instagram* da minha irmã, Adrielle Domingos, torcedora do Tricolor. O clube homenageou o Mês do Orgulho LGBTQIA+ com uma bandeira, no campo do Maracanã, contendo o brasão do time sobre um fundo de listras coloridas, em referência ao símbolo do grupo homenageado (Fig. 1). Embora tenha sido um gesto mínimo de respeito, essa publicação suscitou uma série de comentários LGBTQIA+fóbicos acerca da “falta de necessidade” e da “tentativa de lacração” da atitude do Fluminense.

Considerando que “discursos de ódio suscitam polêmica e elevado volume de engajamento nas redes sociais com uma infinidade de comentários, compartilhamentos, retuítes, *likes*, etc., de tal forma que, muito rapidamente, o conteúdo pode se tornar viral” (Trindade 2022: 109-110), o objetivo central deste artigo é *analisar as relações de saber, poder e resistência que atravessam e constituem os sujeitos LGBTQIA+ simpatizantes do futebol, por meio de comentários na supracitada publicação do Fluminense Futebol Clube*. Para que essa análise seja efetiva, produtiva e coerente, é necessário discutir os processos de objetivação materializados nos enunciados selecionados, investigar os saberes que respaldam tanto os discursos machistas e cisheteronormativos quanto os de resistência da comunidade LGBTQIA+ e refletir acerca das possibilidades de ruptura de práticas discriminatórias, excludentes e violentas. A análise operada neste texto se pauta principalmente nos Estudos

FIGURA 1

Foto publicada pelo Fluminense.

Fonte: perfil do Fluminense F. C. no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C8u29c-PvoT/?img_index=1. Acesso em: 18 jul. 2024.



Discursivos Foucaultianos em interação transdisciplinar com as pesquisas empreendidas no campo da Linguística Aplicada Transviada (Bezerra 2023).

Chegamos ao fim desta seção destacando que, apesar de não gostarmos de futebol, respeitamos seu valor cultural, sua capacidade de reunir pessoas que, com ânimo e empolgação, compartilham momentos emocionantes, divertidos e memoráveis. Estamos em oposição a uma maioria, não generalizada, de simpatizantes e torcedores/as que desrespeitam a diversidade de orientação sexual e de gênero da população, insistindo em praticar atos de violência física e simbólica contra esses grupos minorizados. Este artigo é, portanto, uma tentativa de expulsão de atitudes discriminatórias do campo social, uma torcida obstinada pela inclusão segura e genuína de todos os sujeitos e um sinal não arbitrário de que novas partidas se iniciam com o fortalecimento do respeito à liberdade de ir, vir e ser de qualquer pessoa humana.

1. Campo teórico-metodológico: lances entre a Linguística Aplicada e os Estudos Discursivos Foucaultianos

Convém, neste momento, explicitar os fundamentos teórico-metodológicos que estabelecem o campo de nossas reflexões. Enfatizamos, primeiramente, a perspectiva de Linguística Aplicada (LA) adotada neste artigo a partir de um breve apanhado histórico do desenvolvimento deste campo do saber em face de algumas viradas epistemológicas.

No início, na década de 1940, a LA enfatizava principalmente a análise do ensino de línguas naturais, sobretudo as estrangeiras, com vistas a viabilizá-lo durante a Segunda Guerra Mundial, sendo sua preocupação central pesquisar as estratégias utilizadas nesse ensino e as possibilidades de aprimorá-las. Foi a partir dos anos 1980 que as atenções também se voltaram para situações linguísticas que extrapolavam o ensino de língua na sala de aula e nas quais a linguagem em funcionamento pode ser observada e interpretada sob diversos prismas. Nesse sentido, os diálogos e os sujeitos, inseridos em variados suportes de comunicação, passaram a figurar como centrais nesse campo de pesquisas.

Nos anos 2000, localizamos uma relevante mudança na LA: influenciada pelos estudos culturais, feministas, étnico-raciais, pós-coloniais e transviados, as pesquisas passaram a se estabelecer com base em profícuos diálogos entre teorias linguísticas, filosóficas, sociológicas, antropológicas, em perspectiva transdisciplinar que busca romper barreiras rígidas entre as disciplinas dos diversos campos do saber. Propôs-se, assim, a transcender o olhar, a lançar luz sobre grupos minorizados, marginalizados, excluídos e perseguidos, no intuito de lidar com o sofrimento humano e oferecer alternativas para o combate a injustiças das mais diferentes ordens, sempre, quer verbal, quer não verbalmente, materializadas em enunciados, constituídas por meio da linguagem, destacando a estreita relação entre discurso e poder. Nesse sentido, segundo Moita Lopes (2006: 86),

A problemática que se apresenta como desafio para a contemporaneidade, como apontam Milton Santos (2000), Kinhide Mushakoji (1999), Boaventura de Souza Santos (2004), Slavoj Žižek (2004) e outros é: como podemos criar inteligibilidades sobre a vida contemporânea ao produzir conhecimento e, ao mesmo tempo, colaborar para que se abram alternativas sociais com base nas e com as vozes dos que estão à margem: os pobres, os favelados, os negros, os indígenas, homens e mulheres homoeróticos, mulheres e homens em situação de dificuldades sociais e outros, ainda que eu os entenda como amálgamas identitários e não de forma essencializada.

É nessa perspectiva de LA que situamos nossa pesquisa como *lôcus* de enunciação discursiva e reflexiva, em face de seu caráter indisciplinar e transgressor. Mais particularmente, nossas análises se inserem no âmbito da Linguística Aplicada Transviada proposta por Bezerra (2023), atrelando os princípios descoloniais, interseccionais e transdisciplinares da LA Indisciplinar aos estudos de gênero e sexualidade no contexto brasileiro. O próprio termo “transviada” é uma resignificação dessa expressão, utilizada costumeiramente e pejorativamente no século XX para se referir a identidades dissidentes. Nesse sentido, para o autor,

a linguagem em uso tem em si o potencial de produzir práticas discursivas e sociais de inclusão ou de exclusão das dissidências da lógica cisheteronormativa [...]. Práticas languageiras que têm assumido destaque na mídia e no atual contexto de pesquisas acadêmicas, os *discursos de ódio* causam preocupação crescente devido a seu potencial destrutivo, particularmente na era digital, com a proliferação de redes sociais (Bezerra 2023: 76, grifos do autor).

Esse pensamento se coaduna não só com a análise realizada na próxima seção, mas também com outros conceitos mobilizados nesse processo de interpretação crítica dos enunciados selecionados, a saber: *colonialidade do poder* (Quijano 2005a), *interseccionalidade* (Akotirene 2019) e *necropolítica* (Mbembe 2018). Gostaríamos de explicitar que esses conceitos, assim como apontamentos advin-

dos de reflexões dos estudos transviados centrados nos marcadores sociais de gênero, sexualidade, raça e classe social, que nos possibilitaram evidenciar as estratégias empenhadas para a segregação da comunidade LGBTQIA+ do futebol e suas condições de emergência, são apresentados conceitualmente justamente quando se mostram necessários nas análises empreendidas nas seções que seguem, a fim de permitir um trânsito mais fluido e uma relação mais organicamente constituída entre teoria e dados de análise, como alternativa também mais indisciplinar, transviada e criativa aos moldes do fazer científico hegemônico.

Nesta seção, contudo, ainda vale ressaltar que a LA que abordamos está em estreito diálogo com os Estudos Discursivos Foucaultianos (EDF), os quais se debruçam sobre enunciados efetivamente produzidos por sujeitos sociais para, em síntese, investigar os discursos que permitem seu aparecimento no curso da História e as relações de saber-poder que atravessam tais discursos e constroem subjetividades em processos de objetivação e subjetivação. Ao mesmo tempo em que expõem essas relações, os EDF propõem refletir acerca das práticas de resistência dos sujeitos, observando como eles são capazes de provocar fissuras nas estruturas hegemônicas (Foucault 2017).

Assim como vários teóricos da LA Indisciplinar (Moita Lopes 2006), Michel Foucault, filósofo de entremeios que se dedicou, entre outras temáticas, à linguagem enquanto fenômeno sociodiscursivo, interessava-se pelos “sujeitos infames”, aqueles que, embora participem dos acontecimentos microfísicos do cotidiano nos quais os poderes institucionais e sociais incidem de maneira mais concreta e implacável, são constantemente cobertos pelo véu da invisibilidade. São vidas singulares que saem do anonimato precisamente quando se chocam com esses poderes. Para Foucault (2003: 207), é preciso que “um feixe de luz, ao menos por um instante, viesse iluminá-las. Luz que vem de outro lugar. O que as arranca da noite em que elas teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder”.

Sob esse viés, os/as torcedores/as LGBTQIA+ de futebol continuariam esquecidos/as se não fosse o choque com a cisheteronormatividade, que se manifesta em violências físicas e simbólicas. Nesse contato prejudicial, eles/as emergem e se tornam pauta da academia, da política, do campo jurídico, de instituições como os clubes de futebol e do jornalismo, sendo, neste último contexto, possível a constatação de como seu conteúdo frequentemente “consegue reforçar elementos da heteronormatividade e da heterossexualidade compulsória” (Santana 2018: 19). Infelizmente, a crueldade e o sofrimento são os pontos de partida para se lançar luz nessas realidades. Apesar disso, surgem práticas de resistência, as quais promovem avanços para os grupos minorizados, com amparo de algumas ações institucionais. Um dos tantos sujeitos responsáveis por essas práticas é o torcedor vascaíno Fernando Santos, que também será foco da investigação desenvolvida a seguir.

Compreendendo os comentários na publicação do Fluminense Futebol Clube como enunciados e, conseqüentemente, como unidades de materialização dos discursos, lançamo-nos às análises discursivas, denunciando discursos discriminatórios, com vistas a contribuir com uma sociedade mais equânime, inclusiva e justa. Metodologicamente, para selecionar nosso *corpus* em meio aos mais de 2.800 comentários do *post*, priorizamos aqueles que, de um lado, mobilizam discursos de minimização do preconceito, de associação da diversidade a ideologias de esquerda e de ironia com o movimento LGBTQIA+. Por outro lado, recortamos os enunciados que, referindo-se globalmente aos comentários violentos, resistem aos preconceitos reverberados por eles. Apoiamo-nos no método descritivo-interpretativo da LA e dos Estudos Discursivos Foucaultianos para enfatizar os enunciados e os discursos que os constituem nas análises que se seguem.

2. Jogadas analíticas: colonialidade e cisheteronormatividade em enunciados LGBTQIA+fóbicos

A fim de tornar mais didática a trajetória para alcançar os objetivos explicitados na introdução deste artigo, algumas questões são pertinentes. *Que processos transformam um ser humano em sujeito social e, dessa maneira, inserem-no em uma rede discursiva e histórica? Quais saberes produzidos ao longo dos séculos legitimam práticas de exclusão e violência contra a comunidade LGBTQIA+? E quais respaldam comportamentos de resistência dessa comunidade aos poderes cisheteronormativos? Como romper de modo eficiente com crueldades e preconceitos arraigados na sociedade?*

Iniciaremos esta análise discursiva mobilizando o conceito foucaultiano de *processos de objetivação*. Segundo Michel Foucault (1995), há três modos de objetivar os sujeitos, isto é, de tornar suas identidades menos livres e mais moldáveis aos discursos que os permeiam: o *saber*, o *poder* e a *subjetividade*. O saber consiste na produção de conhecimentos sobre os sujeitos principalmente nos âmbitos institucionais. Tais conhecimentos são, em dada época, encarados como verdade inquestionável e manipulados conforme as vontades e necessidades dos agentes de poder da sociedade. O poder se refere à materialização dos saberes em práticas que, de fato, incidem nos sujeitos, atingindo diretamente seus corpos físicos através do controle dos seus gestos e comportamentos, da restrição de espaços e da constante vigilância dos seus passos. Já a subjetividade diz respeito ao domínio dos sentimentos, dos pensamentos e das opiniões que constituem internamente os sujeitos, à construção de identidades forjadas por estratégias de saber-poder.

Esses modos de objetivação se concretizam em processos microfísicos, que acontecem no cotidiano das vivências e experiências humanas em dada sociedade. Eles são postos em funcionamento em dispositivos de saber-poder, cada um deles definido como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (Foucault 2017: 364). O filósofo francês criou essa definição no percurso de um projeto que se propôs a analisar a história da sexualidade no Ocidente, investigando as práticas discursivas que levaram à marginalização de identidades de gênero e de orientações sexuais dissidentes.

Para seguirmos, pensemos em dois dispositivos, que, nos enunciados abaixo, atrelam-se: o da *sexualidade* e o do *futebol*. Enfatizamos, por ora, os comentários insatisfeitos com a publicação, feita pelo Fluminense Futebol Clube, da bandeira LGBTQIA+ ao fundo do brasão do time.

Nos enunciados reunidos na Figura 2, a veiculação de discursos de ódio é bastante perceptível, embora não haja xingamentos explícitos direcionados à comunidade LGBTQIA+. A partir da leitura deles, nossa interpretação conflui com a de Trindade (2022), para quem “discursos que manifestam ideologias racistas e preconceituosas, quando camuflados em piadas depreciativas, se tornaram naturalizados” (Trindade 2022: 115-116). Na primeira seleção de comentários, é possível identificar marcas de ironia e sarcasmo utilizadas na tentativa de revesti-los de humor, como se fossem uma “crítica descontraída” à atitude do Fluminense. Exemplo disso é a expressão “Orgulho LGBTQI” seguida por letras aleatórias, o que tem como objetivo implícito – e, ao mesmo tempo, óbvio – ridicularizar e descredibilizar o movimento responsável por agregar em sua sigla as múltiplas subjetividades de indivíduos cujas identidades de gênero ou orientações sexuais diferem dos padrões cisheteronormativos.

FIGURA 2

Primeira seleção de comentários LGBTQIA+fóbicos.

Fonte: perfil do Fluminense F. C. no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C8u29c-PvoT/?img_index=1. Acesso em: 18 jul. 2024.



Assim como a ciência fez, nos séculos XIX e XX, e algumas religiões até hoje o fazem, os sujeitos que postaram esses comentários se pautam na dicotomia *normalidade x anormalidade*. Essa prática se baseia, entre outros aspectos, no discurso científico, que, até 1990, encarava a homossexualidade como doença, e no discurso religioso cristão, o qual associa ao pecado as sexualidades e os gêneros em dissidência. Como destaca Spargo (2019: 20), historicamente, o indivíduo “homossexual foi transformado na figura patológica do perverso ou anormal, um caso de desenvolvimento interrompido, um caso que precisa de tratamento – em resumo, uma aberração da norma heterossexual”. Tal transformação se insere em um processo discursivo ao qual Foucault chama objetivação, que parte de saberes cristalizados na sociedade e deságua na sua repercussão em atos de exclusão e violência.

Os processos de objetivação que funcionam nos dispositivos da sexualidade e do futebol se atrelam ao aparato secular da *colonialidade do poder*, entendida pelo sociólogo e pensador peruano Aníbal Quijano (2005a) como uma instrumentalização do Norte Global, apoiada nos movimentos geopolíticos de exploração dos povos e das riquezas do Sul Global durante e após sua colonização, com fins a garantir a manutenção do seu domínio econômico, sociocultural e intelectual. As manifestações dessa colonialidade são perceptíveis nas tentativas de homogeneização da sociedade de acordo com padrões europeus e estadunidenses embasados em ideologias promotoras da superioridade de brancos, ricos, homens cisgênero, heterossexuais e de outros marcadores sociais de identidade que gozam de privilégios nas suas experiências de vida.

Todo um mundo privilegiado que se imaginava, se imagina ainda, autoproduzido e autoprotetido por seres da raça superior ‘par excellence’, por definição os únicos realmente dotados da capacidade de obter essas conquistas. Desse modo, daí em diante, a dependência histórico-estrutural da América Latina não seria mais somente uma marca da materialidade das relações sociais, mas sim, sobretudo, de suas novas relações subjetivas e intersubjetivas com a nova entidade/identidade chamada Europa Ocidental e a de seus descendentes e portadores onde quer que fossem e estivesse (Quijano 2005b: 21).

Nesse sentido, os comentários analisados nesta seção reproduzem discursos coloniais de dominação e marginalização que anulam as existências plurais da população LGBTQIA+. Um deles, por exemplo, baseia-se no saber religioso para criticar a homossexualidade. Tal saber se atrela intrinsecamente à colonialidade e foi instrumentalizado por muito tempo para exercer o controle e a exploração da população das colônias. Outro comentário se opõe ao pensamento de esquerda, o qual costuma lutar por justiça social e não tem espaço em uma perspectiva colonial, de distribuição desigual de renda e de desrespeito às diferenças, conjuntura bastante visível nos tempos em que pertencíamos politicamente a Portugal. O próprio sociólogo peruano nos aponta a necessidade de vislumbrar a descolonialidade, isto é, a crítica ferrenha aos padrões impostos e, não só ela, mas também a efetivação de práticas que embrulhem os tentáculos estrategistas e preconceituosos da colonialidade do poder.

Observe que, de acordo com os enunciados reunidos na Figura 2, futebol e comunidade LGBTQIA+ se encontram em lados opostos. Sob essa perspectiva, a interação entre ambos seria considerada anormal, a exemplo do comentário no qual um dos usuários, ao destacar que a torcida é que paga o ingresso, apresenta o posicionamento de que os grupos minorizados não fazem parte dela. Além desse usuário, os demais declaram que a atitude do Fluminense não passou de “lacrção”, como se não fosse necessário o clube se posicionar oficialmente diante das violências sofridas por torcedores/as LGBTQIA+. Mais do que isso, como se essas violências coloniais sequer existissem, ao contrário do que atesta o Coletivo de Torcidas Canarinho LGBTQ+, segundo o qual o Brasil registrou 74 ocorrências de LGBTQIA+fobia nos estádios em 2022 (César 2023).

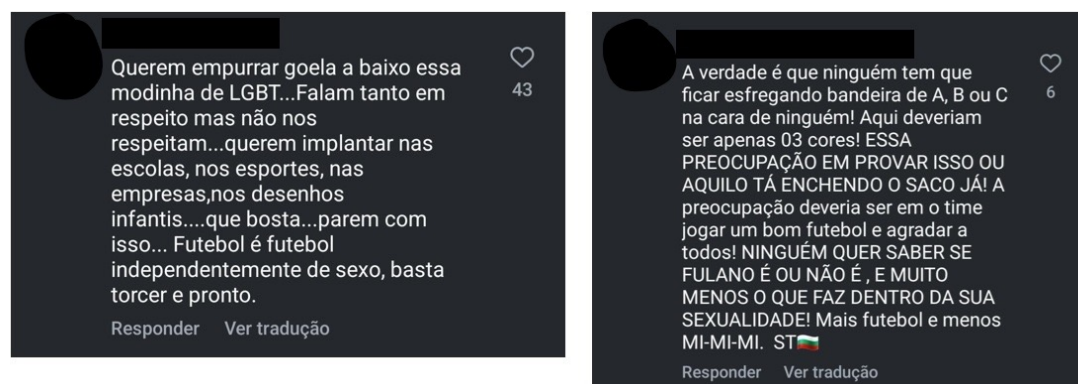
Tais pensamentos preconceituosos se amparam em discursos de masculinidade consolidados historicamente e formadores da sociedade nos âmbitos da família, da escola, da religião, da mídia e da política. O esporte, como espaço de entremeio que se encontra em tantos domínios discursivos, também sofre influência dos saberes sobre a masculinidade, conforme asseveram Pereira e Brito (2018). Os autores se debruçam sobre tais saberes na seara da educação física infantil e declaram que “a prática de exercícios físicos, no contexto do universo masculino, recorrentemente é vista como uma importante fonte de experiência da afirmação da masculinidade e percebida como uma barreira contra a feminilização” (Pereira e Brito 2018: 213).

Ademais, conforme os comentários selecionados, defender a comunidade é ajudar as causas sociopolíticas. Entretanto, eles desaprovam tal postura vinda de um time de futebol e ainda confundem o conceito de “causas sociopolíticas”, relacionando-o a uma ideologia de esquerda que não deveria ser assumida e exercida por todos/as. São visivelmente manipulados pela *antipolítica*, definida por Tiburi (2020: 145) como “a destruição orquestrada dessas potencialidades [de criar laços comuns em nome da convivência pacífica entre todos] em uma escala industrial”.

FIGURA 3

Segunda seleção de comentários LGBTQIA+fóbicos.

Fonte: perfil do Fluminense F. C. no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C8u29c-PvoT/?img_index=1. Acesso em: 18 jul. 2024.



Novamente invalidando a postura do Fluminense, na Figura 3, os/as usuários/as reforçam a necessidade da permanência do apagamento das existências LGBTQIA+ no futebol, uma vez que consideram irrelevante a orientação sexual ou a identidade de gênero nesse esporte. Contudo, a aparente indiferença e a tentativa de minimizar o debate revelam o ódio materializado nos enunciados e a objetivação dos sujeitos minorizados como pessoas não autorizadas a falar sobre suas singularidades e que devem silenciar diante dos preconceitos. Em outras palavras, para tais usuários, a convivência nos estádios pode até ser tolerável, mas sem demonstrações que exponham as identidades dissidentes. Tal comportamento excludente é evidentemente arraigado na colonialidade do poder. É, portanto, importante lembrar que “o ódio tem sido um grande capital movido pela cultura patriarcal, que sempre usou a misoginia como aspecto do psicopoder em todos os tempos” (Tiburi 2020: 67). Desse modo, não é de causar surpresa a rejeição, no imaginário social coletivo, à homossexualidade justamente por ser central a crítica a supostas características femininas atribuídas a esses homens *traidores do gênero*.

Apesar desses comentários violentos, os clubes de futebol se sentem cada vez mais impelidos a se posicionar em favor do respeito à diversidade. A legislação, que avança no combate à LGBTQIA+fobia, é um campo de saber responsável por instituir novas práticas, a exemplo das campanhas em defesa da comunidade tantas vezes marginalizada. Nesse sentido, o posicionamento oficial do Fluminense não nasce do acaso ou da benevolência da sua diretoria, mas da responsabilidade social e jurídica com a luta contra os atos machistas e LGBTQIA+fóbicos de parte dos/as seus/suas torcedores/as.

É preciso lembrar que o futebol se insere em uma *indústria cultural*, considerada por Adorno e Horkheimer (1985) como um sistema que visa à produção massiva de conteúdos de entretenimento em um contexto de homogeneização da população, de subordinação ao capitalismo e de dominação socioeconômica e político-cultural. Sob tal perspectiva, o futebol é discursivizado, tanto nos comentários acima quanto nos vários enunciados propagados na televisão, no rádio e na internet, como um esporte que une todos, independentemente das suas especificidades identitárias. Nessa homogeneização e naturalização das diferenças, reside a manutenção sutil das desigualdades, ou seja, ao disseminar os valores neoliberais, a mídia faz com que as diferenças sociais se tornem com-

ponentes que acabam por naturalizar desigualdades e tenta nos convencer de que a lógica capitalista é a única alternativa possível para o progresso (Bezerra 2023).

Os comentários selecionados também materializam o que Achille Mbembe (2018) chama de *necropolítica*, uma ressignificação do conceito foucaultiano de *biopolítica*. Para o autor camaronês, o Estado se vale de mecanismos que invisibilizam grupos minorizados e produz suas mortes, privando-os dos seus direitos fundamentais enquanto pessoas. Nesse sentido, descredibilizar as lutas da comunidade LGBTQIA+ e, conseqüentemente, permitir a recorrência de violências verbais e físicas nos estádios é uma estratégia de poder da necropolítica. Embora seja geralmente implementada pelo Estado, por meio de governos de extrema direita, esse sistema está enraizado nas instituições e na sociedade de maneira intrínseca em razão dos fortes traços de colonialidade das culturas hegemônicas. Assim, ainda que determinados governos não adotem explicitamente a necropolítica, ela se manifesta através da microfísica do poder nas relações cotidianas, como se pode notar nos comentários reunidos acima.

Como bem aponta Tiburi (2020: 66), “há populações inteiras levadas a seguir a ideologia autoritária por meio de processos de psicopoder que envolvem não só meios de comunicação tradicionais e redes sociais, mas também as Igrejas do mercado, que disseminam ideias preconceituosas e discursos de ódio”. No entanto, é sempre bom lembrar que onde há imposição do poder, há também resistência (Foucault, 2009), como é possível constatar a seguir.

3. Prorrogação interpretativa: práticas discursivas de resistência e promoção do respeito às diferenças

Mesmo diante dessas estratégias autoritárias de controle e disseminação de discursos excludentes, emergem fissuras e contranarrativas que desafiam as estruturas hegemônicas. Por exemplo, na mesma publicação do Fluminense, insurgiram também rupturas com o preconceito, as quais representam posturas descoloniais diante dos discursos hegemônicos de exclusão. De acordo com Foucault (2017), as relações de poder implicam necessariamente práticas discursivas de resistência; através destas, a sociedade avança na promoção do respeito aos direitos humanos. Sob esse viés transgressor, é fundamental ressaltar que a descolonialidade se apresenta como um campo de estudos, movimentos e comportamentos contra-hegemônicos que aponta para reflexões sobre o lugar dos povos e das identidades excluídas e subalternizadas na luta contra as ideologias dominantes. Dessa maneira, o pensar descolonial possibilita a emergência das vozes do Sul Global, inclusive no que concerne às epistemologias de África e da América Latina, a fim de produzir conhecimentos significativos sob a perspectiva das nações exploradas ao longo dos séculos de colonização.

Embora Mignolo e Walsh (2018), Santos e Meneses (2009) e outros/as autores/as se destaquem na discussão sobre o conceito de descolonialidade nas últimas décadas, atitudes e pensamentos descoloniais existem há mais de 500 anos. Eles se materializavam nas lutas de indivíduos colonizados, explorados e violentados contra as imposições políticas, culturais e econômicas das quais eram vítimas. Atualmente, as batalhas continuam sendo travadas nas tensões do cotidiano e os enunciados que constam da Figura 4 são alguns dos que as concretizam.

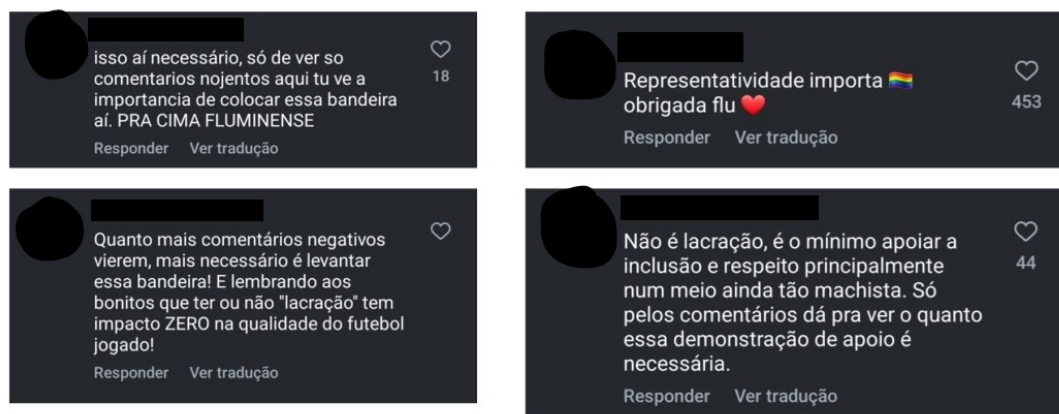
É perceptível que os comentários abaixo marcam um embate direto com aqueles que foram evidenciados nas figuras anteriores. Eles se referem a algumas expressões citadas, a exemplo da

palavra “lactação”, para argumentar combativamente, desconstruindo as ideias preconceituosas erguidas pelos outros usuários. Também justificam seu posicionamento de apoiar a iniciativa do Fluminense com base na homofobia presente em muitos dos comentários feitos abaixo da fotografia do Clube, que constituem manifestações de violência que atestam que o desrespeito às diferenças socio-identitárias existe em abundância. Ademais, pode-se concluir que a coragem desses usuários de resistir publicamente à cisheteronormatividade emerge em condições de possibilidade determinadas na contemporaneidade, principalmente no que diz respeito à institucionalização e à disseminação de políticas de inclusão.

FIGURA 4

Seleção de comentários contrários à LGBTQIA+fobia.

Fonte: perfil do Fluminense F. C. no Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C8u29c-PvoT/?img_index=1. Acesso em: 18 jul. 2024.



Além desses/as usuários/as, outro sujeito que resiste aos estigmas impostos à sua identidade é o influenciador digital Fernando Santos. No *Instagram* e no *TikTok*, Fernando é conhecido como Nando Gald. Gay, *drag queen* e torcedor do Vasco, ele corporifica subjetividades constantemente excluídas no que concerne à raça, à classe social e à orientação sexual, visto que abriga em si o peso e o orgulho de ser preto, pobre e homossexual. De acordo com Akotirene (2019: 27), é importante encarar tanto as violências quanto as resistências à luz da *interseccionalidade*, visto que esta

impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas.

Analisar as relações sociais sob um olhar interseccional significa lançar luz sobre um sistema de opressões que incide no corpo dos sujeitos abrangendo simultaneamente marcadores identitários de raça, gênero, classe social e sexualidade. Deve-se recordar que, embora a precursora do conceito, no âmbito acadêmico, tenha sido a jurista estadunidense e professora da teoria crítica de raça

Kimberlé Crenshaw em 2001, práticas interseccionais já direcionavam as pautas do movimento feminista negro no final do século XX. Conforme assevera Akotirene (2019: 14), “tal conceito é uma sensibilidade analítica, pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros”. Nesse contexto, inserem-se mulheres brasileiras importantes para a propagação da noção de interseccionalidade, antes do seu advento na academia: Lélia Gonzalez (1935-1994), Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977) já escreviam textos que denunciavam as violências sofridas por mulheres negras e pobres, ou seja, por subjetividades específicas que constantemente são alvo da colonialidade do poder.

FIGURA 5

Fotos publicadas por Fernando Santos no Instagram.

Fonte: Perfil no Instagram de @nandogald. Disponível em: <https://shorturl.at/vv68J>.

Acesso em: 18 jul. 2024.



Apesar de o marcador social de gênero não configurar como uma opressão a Fernando Santos, em razão de ainda vivermos em uma sociedade patriarcal e machista que privilegia homens cis-

gênero, a análise da sua prática de resistência é pertinente na medida em que destaca a interseccionalidade entre raça, classe e sexualidade. Nas fotos acima, ele aparece em poses que costuma utilizar nos conteúdos publicados em suas redes sociais. Na primeira imagem de cada par, o influenciador digital expõe um estereótipo bastante associado às comunidades periféricas brasileiras: o do marginal. A legenda de um dos *seus posts* evidencia essa escolha estratégica: “Pensou que era marginal neh safada? Arrasta p lado >>>>>>”. A segunda imagem do par quebra a expectativa da anterior, apresentando um gesto descontraído e “afeminado”. Dessa maneira, Nando Gald concretiza, nesse enunciado verbo-visual, as intersecções que se encontram nele, as quais, muitas vezes, são alvo de exclusão e violência por se caracterizarem como identidades perseguidas pelos tentáculos do colonialismo.

Todavia, Fernando se apropria da expressão “marginal”, tipicamente empregada para machucar e estigmatizar, no intuito de ressignificá-la, assumindo essa identidade com orgulho e resistência, pois “a mudança no modo de pensar sobre a língua e sobre como a usamos necessariamente altera o modo como sabemos o que sabemos” (hooks 2017: 231). Tal postura conflui com as reflexões de Bispo dos Santos (2023: 13) no texto *Semear palavras*:

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também. [...] A partir daí, seguimos na prática das denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de *guerra das denominações*: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las (grifo do autor).

Nesse sentido, uma atitude descolonial possível envolvendo explicitamente o uso da linguagem é a tomada para si, pelos grupos minorizados, de termos ofensivos e opressores, como “favelado”, “viado” e “bixa”, e a inversão dos seus efeitos de poder, a qual implica o empoderamento e a autoafirmação de subjetividades relegadas à marginalização pelos princípios coloniais. Conforme endossa Teixeira (2022: 216),

a hierarquização, bem como a marginalização provada a partir das administrações políticas do gênero, da raça e da sexualidade, por exemplo, são desarticulados, [sic] no instante em que os sujeitos enunciados como dissidentes recusam o silêncio imposto como uma condição inquebrável da sua existência.

Nando Gald já é uma representatividade LGBTQIA+ no futebol. Ele costuma ser convidado para jogos do Vasco, clube que também apoiou publicamente a luta da comunidade levando as cores da bandeira do movimento para as camisas dos jogadores em 2021. Casos como esse demonstram a resistência aos discursos cisheteronormativos, a luta pela promoção do respeito à diversidade de gênero e de orientação sexual em quaisquer ambientes, inclusive nos esportivos. Além disso, coletivos de torcidas LGBTQIA+ contribuem bastante com o combate à problemática abordada neste artigo. De acordo com anuário produzido pelo Coletivo de Torcidas Canarinho LGBTQ+, havia 21 grupos representativos da comunidade no futebol brasileiro em 2022. Um deles é a Torcida LGBTQ+ do Vasco. Segundo Beatriz Abreu, uma das líderes do coletivo,

Antes de 2021 era inimaginável ter alguém com o estereótipo do Nando em São Januário, se sentindo bem e sendo bem tratado pela torcida. É muito legal ver que abrimos portas. Ver ele se sentindo acolhido e seguro. [...] A mudança de pensamento e de comportamento da torcida passa pelo apoio do Vasco, que comprou a briga. A gente quer o diálogo, a educação, para a pessoa aprender e internalizar. Esse é o melhor caminho. O próprio manifesto assinado pelas torcidas em 2022, para parar com os gritos homofóbicos, foi ideia do Vasco. A gente não quer responder violência com mais violência, a gente quer responder com educação. (Ribeiro 2024)

Essa fala reforça que o apoio institucional é importante para a luta contra o preconceito, afinal grande parcela dos poderes que controlam a sociedade emana das instituições (Foucault 1999). A equiparação do crime de homofobia ao de racismo e o consequente agravamento da pena de pessoas homofóbicas também demonstram a competência e responsabilidade do Estado no combate à violência contra a comunidade LGBTQIA+. Assim, já que “o governo brasileiro vem envidando todos os esforços para assegurar a confiança internacional nos compromissos relativos à esfera macroeconômica”, “espera-se dele o mesmo empenho pelos compromissos sociais e de desenvolvimento humano acordados internacionalmente” (Carneiro 2011: 162).

Ademais, a reflexão de Beatriz Abreu relembra que “*as minorias sexuais e de gênero lutam, no Brasil e no mundo, apenas por igualdade de direitos já garantidos a heterossexuais cisgêneros, mas arbitrariamente negados às minorias sexuais e de gênero, e por aquilo indispensável ao respeito a seu direito à diferença*” (Vecchiatti 2019: 159, grifos do autor). Ela também sinaliza que há esperanças para um futuro mais justo e equânime por meio da educação, a qual necessita de uma sistematização com vistas à descolonialidade dos discursos através do compromisso político com o respeito aos direitos humanos. A prática educativa de desconstrução de discursos preconceituosos não deve se restringir à escola e à mídia, mas precisa integrar as experiências dos clubes de futebol, independentemente da sua abrangência, formando uma juventude consciente e atenta às questões sociais complexas.

Apito final, por ora

As reflexões desenvolvidas neste artigo se propuseram a analisar as relações de saber, poder e resistência que atravessam e constituem os sujeitos LGBTQIA+ simpatizantes do futebol. Por meio da interpretação discursiva dos comentários LGBTQIA+fóbicos na publicação do Fluminense, descrevemos os processos de objetivação que normalizam as identidades de gênero e as orientações sexuais e, consequentemente, excluem as que se caracterizam como dissidentes. Esses processos encontram respaldo em resquícios do saber científico propagado nos séculos anteriores e em construções do senso comum que invalidam as lutas da comunidade LGBTQIA+, associando-as a termos como “lacreção” e “mimimi”.

Além disso, a homogeneização das subjetividades, estratégia frequente da indústria cultural, pode ser identificada nos enunciados que apontam para a igualdade entre os seres humanos e descartam as singularidades das vivências LGBTQIA+. Tal estratégia favorece a continuidade de práticas discursivas derivadas de uma necropolítica, a qual tenta anular a existência de identidades dissidentes através de violências físicas, verbais e psicológicas.

Apresentamos também as possibilidades de resistência descolonial aos discursos cisheteronormativos, a exemplo da atuação do influenciador digital Nando Gald, da organização de torcidas LGBTQIA+ e dos poderes institucionais. Consideramos que, embora seja possível constatar avanços em relação ao respeito à diversidade sexual e de gênero no futebol, ainda há um longo caminho para percorrer a fim de que comentários de ódio como os analisados neste artigo não surjam com tamanha “espontaneidade”.

Discutir acerca dessa temática, à luz dos Estudos Discursivos Foucaultianos e da Linguística Aplicada Transviada, certamente contribui com a construção de uma sociedade mais justa e equânime para sujeitos que sofrem diariamente em razão de os seus marcadores identitários, analisados em uma perspectiva interseccional, serem perseguidos por uma sociedade cujas culturas hegemônicas incorporaram ideologias colonialistas.

Devemos acrescentar que nossa pesquisa não é descolonial somente em virtude da problemática investigada, mas também em razão dos conhecimentos epistemológicos mobilizados na fundamentação analítica, os quais correspondem às vozes do Sul, isto é, de teóricos/as e pensadores/as de África e da América Latina representantes de um processo contra-hegemônico no campo científico.

Nesse sentido, pesquisas transdisciplinares no campo da LA podem ser bastante produtivas para refletir sobre a diversidade de gênero e de orientação sexual nas aulas de Educação Física na educação básica, as experiências de jogadores/as e ex-jogadores/as de futebol que declararam publicamente sua homossexualidade, a inclusão e a exclusão de discursos de diversidade em regimentos de clubes brasileiros, entre tantas possibilidades.

Por fim, esperamos que este artigo incentive outras reflexões promotoras da descolonialização de subjetividades e de práticas discursivas de saber-poder. Afinal, a produção de novos conhecimentos é capaz de convencer a sociedade de que prorrogar a violência contra grupos minorizados não passa de um jogo cruel e covarde. Lembremos, contudo, de celebrar as pequenas vitórias, pois é “pelo trabalho crítico incansavelmente repetido, [que podemos] deslocar os limites que nos são impostos e ampliar as possibilidades de liberdade” (Eribon 2008: 408). Sendo assim, em busca de avanços democráticos e humanitários, particularmente aqueles que tocam mais diretamente a comunidade LGBTQIA+ em nosso país, não devemos perder de vista as conquistas já realizadas – apesar de ser igualmente importante estarmos alertas para os perigos que setores conservadores da sociedade representam na sociedade contemporânea.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. 1985. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

AKOTIRENE, Carla. 2019. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

BANDEIRA, Gustavo. 2010. Um currículo de masculinidades nos estádios de futebol. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 44: 342-410.

BEZERRA, Fábio. 2023. *Linguística Aplicada Transviada: gênero e sexualidade nos estudos da linguagem em perspectiva descolonial, interseccional e transdisciplinar*. Campinas: Pontes Editores.

- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2023. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA.
- BRESQUE, Gabriel. 2021. Uma nova perspectiva da virilidade a partir do esporte brasileiro. *Revista Perspectivas Sociais*, v. 7, n. 1: 49-61.
- CARNEIRO, Sueli. 2011. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- CÉSAR, Caio. 2023. [Disponível na internet em <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/preconceito-em-campo-8-em-cada-10-torcidas-lgbts-nao-frequentam-estadios-de-forma-organizada>]. Preconceito em campo: 8 em cada 10 torcidas LGBTQs não frequentam estádios de forma organizada. *Carta Capital*, Diversidade [Consulta: 18 de julho de 2024].
- ERIBON, Didier. 2008. *Reflexão sobre a questão gay*. Trad. de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. 1995. In: Dreyfus, H.; Rabinow, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- FOUCAULT, Michel. 2003. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. 2009. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 2017. *Microfísica do poder*. 6. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra.
- HOOKE, bell. 2017. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- KESSLER, Cláudia. 2012. Se é futebol, é masculino? *Sociologias Plurais*, n. 1: 240-254.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 edições.
- MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. 2018. *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press.
- MOITA LOPES, Luiz Paulo (org.). 2006. *Por uma linguística aplicada INdisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial.
- PEREIRA, Erik; BRITO, Leandro. 2018. Meninos de verdade: discursos de masculinidades na educação física infantil. In: CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo (org). *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*, pp. 212-230. Rio de Janeiro: Lamparina.
- QUIJANO, Anibal. 2005a. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.

QUIJANO, Anibal. 2005b. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55: 9-31.

RIBEIRO, Emanuelle. 2024. [Disponível na Internet em <https://ge.globo.com/futebol/times/vasco/noticia/2024/06/28/gay-drag-queen-e-torcedor-do-vasco-respeite-a-historia-de-nando-gald.ghtml>]. Gay, drag queen e torcedor do Vasco: respeite a história de Nando Gald. *G1*, Globo Esporte. [Consulta: 18 de julho de 2024].

RIOS, Fábio; COELHO, Maria Claudia. 2020. Emoção e masculinidade no universo do futebol no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 58.

SANTANA, Eder. 2018. *LGBT como pauta do jornalismo: política, direitos civis, celebridades e violência*. Salvador: Editora Devires.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. 2009. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina.

SPAGGIARI, Enrico. 2023. Produção de masculinidades e futebolistas: etnografias da paisagem varzeana de São Paulo (SP). *Revista Diversidade e Educação*, v. 11, n. 2: 107-132.

SPARGO, Tamsin. 2019. *Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares*. Trad. de Heci Regina Candiani. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

TEIXEIRA, Thiago. 2022. Além de preto, viado: uma análise sobre as masculinidades negras afe-minadas. In: SOUZA, David; SANTOS, Daniel; ZACARIAS, Vinícius (org). *Bixas pretas: dissidências, memórias e afetividades*, pp. 214-224. Salvador: Devires.

TEIXEIRA, Thiago. 2024. *Políticas de descontinuidade: ética e subversão*. Salvador: Editora Devires.

TIBURI, Marcia. 2020. *Como derrotar o turbotecnomachonazifascismo ou seja lá o nome que se queira dar ao mal que devemos superar*. Rio de Janeiro: Record.

TRINDADE, Luiz. 2022. *Discurso de ódio nas redes sociais*. São Paulo: Jandaíra.

VECCHIATTI, Paulo. 2019. Mobilização judicial pelos direitos da diversidade sexual e de gênero no Brasil. In: LELIS, Rafael; ALMEIDA, Marcos (org). *Diálogos LGBTI+ : avançando lutas e conjugando campos*, pp. 157-187. Salvador: Editora Devires.

DOUGLAS DE OLIVEIRA DOMINGOS. Professor de Língua Portuguesa na Secretaria de Estado da Educação da Paraíba (SEE-PB) e na Secretaria de Educação do Município de Cabedelo (SEDUC). Mestre em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING / CCHLA / UFPB), licenciado em Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Vale do Acaraú / UNAVIDA (2017) e graduado em Jornalismo pela Universidade Federal da Paraíba (2019). Atualmente é doutorando no PROLING e interessa-se por temas relativos à Análise do Discurso, especificamente aos Estudos Discursivos Foucaultianos.

Correo electrónico: douglasdeoliveira55@gmail.com

FÁBIO ALEXANDRE SILVA BEZERRA. Doutor em Língua Inglesa e Linguística Aplicada (UFSC). PhD em Linguística (*The University of Sydney*). Pós-doutorado em Sociologia (UFPB), onde é Professor Associado do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Linguística. Lidera o GEPLAM (UFPB/CNPq): [instagram.com/geplamufpb](https://www.instagram.com/geplamufpb). Investiga temáticas socio-identitárias em perspectivas transviada, interseccional e descolonial, articulando análises sistêmico-funcionais, sociossemióticas e críticas do discurso multimodal. Membro da Red Latinoamericana de Estudios sobre Multimodalidad (RedLem). Membro da ALAB e da ABRALIN, na qual integra a Comissão de Diversidade, Igualdade e Inclusão. Líder da Rede nacional GSI - Gêneros, Sexualidades e Intersecções, afiliada ao Projeto Nacional de Letramentos (USP).

Correo electrónico: fabes10@yahoo.com.br

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

Las representaciones discursivas sobre el Día del respeto a la diversidad cultural: nuevos modos de colonialidad

*Discursive Representations of the Day of
Respect for Cultural Diversity: Emerging
Forms of Coloniality*

MARÍA LAURA NUÑEZ

<https://orcid.org/0000-0002-2263-6582>
INVELEC-ININCO-INSIL-CONICET
Argentina

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.85-102

RESUMEN

En Argentina, el decreto 1584/2010 reemplaza los nombres *Día de la Raza* o *Día de la Hispanidad* por el *Día del respeto a la Diversidad Cultural* para la efeméride del 12 de octubre. Tal modificación pretende dotar a la efeméride de un nuevo significado acorde a la Constitución Nacional Argentina. El objetivo del presente artículo es describir e interpretar las representaciones discursivas (Molina, 2015; Pardo, 2009) que sobre la nueva denominación construyen los docentes del Nivel Medio en Tucumán (Argentina). Desde el Análisis Crítico del Discurso (Fairclough, 1998; Pardo, 2009; Vitale, 2022) vinculados con la perspectiva decolonial (Quijano, 1992; Resende, 2017; Rufer, 2020), se estudian las *redes léxicas* (Narvaja de Arnoux, 2008:49, 50) por las que se materializan en entrevistas realizadas durante el período de 2015-2018. Los hallazgos se vinculan a nuevas formas de colonialidad: si bien se valora retóricamente la diferencia, el paradigma eurocéntrico permanece en el plano fáctico.

PALABRAS CLAVE: *Representaciones discursivas. 12 de octubre. Red léxica. Discurso. Identidad.*

RESUMO

Na Argentina, o Decreto 1584/2010 substitui os nomes *Día de la Raza* (Dia da Raça) ou *Día de la Hispanidad* (Dia da Herança Hispânica) por *Día de Respeito à Diversidade Cultural* (Dia do Respeito à Diversidade Cultural) para a comemoração de 12 de outubro. Esta modificação visa dar ao aniversário um novo significado de acordo com a Constituição Nacional Argentina. O objetivo deste artigo é descrever e interpretar as representações discursivas (Molina, 2015; Pardo, 2009) que professores do ensino médio de Tucumán (Argentina) constroem sobre o Dia do Respeito à Diversidade Cultural. De Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 1998; Pardo, 2009; Vitale, 2022) vinculados à perspectiva decolonial (Quijano, 1992; Resende, 2017; Rufer, 2020), estudam-se as redes lexicais (Narvaja de Arnoux, 2008:49, 50) através das quais se materializam em entrevistas realizadas no período 2015-2018. As descobertas estão ligadas a novas formas de colonialidade: enquanto a diferença é retoricamente valorizada, o paradigma eurocêntrico permanece no nível factual.

PALAVRAS CHAVE: *representações discursivas. 12 de outubro. Rede lexical. Discurso. Identidade.*

ABSTRACT

In Argentina, Decree 1584/2010 replaces the names *Día de la Raza* (Day of the Race) or *Día de la Hispanidad* (Day of Hispanic Heritage) with *Día del respeto a la Diversidad Cultural* (Day of Respect for Cultural Diversity) for the commemoration of October 12. This modification aims to give the event a new meaning in accordance with the Argentine National Constitution. The objective of this article is to describe and interpret the discursive representations (Molina, 2015; Pardo, 2009) that secondary school teachers construct about *Día del Respeto a la Diversidad Cultural* (Day of Respect for Cultural Diversity) in Tucumán (Argentina). From Critical Dis-

course Analysis (Fairclough, 1998; Pardo, 2009; Vitale, 2022) linked to the decolonial perspective (Quijano, 1992; Resende, 2017; Rufer, 2020), we study the lexical networks (Narvaja de Arnoux, 2008:49, 50) that materialize in interviews conducted during the period 2015–2018. The findings are linked to new forms of coloniality: while difference is rhetorically valued, the Eurocentric paradigm remains at the factual level.

KEYWORDS: *Discursive representations. October 12. Lexical network. Discourse. Identity.*

Introducción

“No era paz, era silencio”, reza uno de los lemas sostenidos en los levantamientos chilenos a fines del 2019. Las voces ávidas de reparación histórica, que derriban estatuas de los colonizadores en Latinoamérica¹, reivindican ausencias (de Sousa Santos, 2018) y cuestionan, incluso, la lengua, se tensan con el avance de las políticas de la derecha. Junto con los recientes gobiernos de Trump² en Estados Unidos o de Bolsonaro en Brasil, la elección de Javier Milei como presidente en Argentina desde el 2023 es un claro ejemplo del crecimiento de las fuerzas corte liberal y de las tendencias conservadoras en la región. Los discursos promovidos por estos referentes se enmarcan en lo que ellos mismos consideran una batalla cultural, cuyo objetivo es derrotar los movimientos en favor de la diversidad, las historias otras y ciertas revisiones del pasado. Uno de los principales terrenos de disputas no solo por el discurso, sino también por las identidades, es el espacio de las memorias. En este sentido, la efeméride del 12 de octubre (12O) deviene un caso paradigmático para comprender las dinámicas de poder que atraviesan las construcciones discursivas memoriales, puesto que, en ella, convergen fuerzas de modificación y de conservación.

De hecho, en Argentina, durante los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández, se vehiculizaron ciertas políticas cuyo objetivo fue modificar los sentidos en torno a esta conmemoración, tales como el Plan contra la discriminación (2007) y el decreto 1584/2010 donde se legaliza el reemplazo del *Día de la Raza* por el *Día del Respeto a la Diversidad cultural* (DRDC). No obstante, ese cambio habilitó una multiplicidad de significados acerca de la conmemoración. Ante ello, emergió el interrogante de cuáles son esos significados, si mantenían vínculos con el origen histórico de la efeméride o si se elaboraban otros a partir de la nueva denominación.

Hay algunos trabajos argentinos que echan luz sobre esta explosión semántica, como las investigaciones de Nuñez (2022, 2022, 2024), enfocadas desde Psicología Social y desde el Análisis Crítico del Discurso (ACD), respectivamente, y la de Rivera (2024), desde la propuesta del Trabajo Social con aportes de la teoría decolonial. Sin embargo, no se ha profundizado en análisis que vinculen el estudio de las construcciones discursivas y las reflexiones sobre la (de)colonialidad.³

-
- 1 Este estudio no desconoce que algunas líneas de la crítica decolonial rechazan el nombre de “América Latina” —que vino a marcar fronteras con el modelo imperialista anglosajón—, puesto que respondería al proyecto colonizador, borraría lo indígena, lo agro y lo mestizo; y reivindica, sobre todo, el nombre de “Abya Yala”. Esta objeción no es nueva. Muchos intelectuales del siglo XIX y comienzos del XX han reparado en esta discusión (Lorenzo, 2023; Rodríguez, 2018). En este trabajo, se sostiene la denominación “América Latina” por tratarse de la denominación oficial y, a pesar de que existen razones para su discusión, no constituye un objetivo para esta ocasión.
 - 2 En el momento en que se está revisando el presente artículo, Trump ya ha comenzado un nuevo mandato como presidente de los Estados Unidos, luego de ser reelecto a fines de 2024.
 - 3 En Europa, Granzer (2017) se focaliza en el desarrollo de la efeméride en España y los sentidos construidos en la prensa, documentos y en redes sociales, donde encuentra la emergencia de un (neo)colonialismo y la pervivencia del eurocentrismo.

De este modo, el objetivo de la presente exposición es describir e interpretar las representaciones discursivas (RD) que sobre el *DRDC* construyen los docentes del Nivel Medio en Tucumán (Argentina).⁴ El estudio de estos constructos simbólicos de materialidad lingüística (Molina et al., 2014; Pardo, 2009) posibilita una evaluación acerca de si el cambio de denominación se acerca a la propuesta que explicita la normativa argentina aprobada en 2010 sobre reivindicar a los pueblos originarios y reflejar los acontecimientos históricos “dadores” de identidad nacional (Feriados Nacionales, 2010). La hipótesis de la que se parte es que los sentidos generados representan nuevas formas de colonialidad (Rivera Cusicanqui, 2010), se despegan de los hechos ocurridos en 1492 y se asocian a otras variables (configuraciones identitarias y multiplicidad ideológica).

En los próximos apartados, se detallan los conceptos teóricos con los que se mira el objeto de estudio, el marco metodológico de la investigación, se presentan los resultados, se discute con los referentes previos y se esbozan algunas conclusiones.

1. Descripción de la investigación: marco teórico

1.1.1. El Análisis Crítico del Discurso

Dado que el objeto de estudio, las representaciones discursivas sobre el *DRDC*, se constituye principalmente por una materialidad lingüística y, teniendo en cuenta que la efeméride se comprende como un dispositivo discursivo de poder (Nuñez 2022), este estudio ha recurrido a lineamientos teóricos del ACD. Este marco concibe al discurso como una práctica social, un modo de acción, una forma por la cual los sujetos actúan sobre el mundo y sobre los otros. Implica la relación dialéctica entre la estructura discursiva y la estructura social. Por un lado, el discurso está formado y restringido por la estructura social y, por el otro, es socialmente constitutivo (Vasilachis de Gialdino, 2003). No sólo representa al mundo, sino que también lo significa constituyendo su significado. Una dialéctica que, si bien tiene un enfoque en el discurso, impide la sobrevaloración de alguno de los elementos en relación (Vasilachis de Gialdino, 2003).

En este contexto, cabe destacar la complejidad que atraviesa a esta efeméride del 12O, debido a la cualidad polémica que la signa desde su surgimiento, en su sostenimiento a lo largo de los años, sus formas conmemorativas, sus lazos con la historia de la Conquista, e incluso, su integración en el calendario de efemérides ha despertado (y despierta) debates e incomodidades que son difíciles de resolver en términos homogéneos. Esta característica justifica el abordaje propuesto por un ámbito de investigación *interdisciplinar* (Haidar 2000) y *transdisciplinar* (van Dijk 1999) aplicado a la observación de los usos de los diferentes lenguajes empleados para la comunicación en contextos diversos. En tal sentido, se habilita recurrir a definiciones, elaboradas en distintos campos del conocimiento, como la Sociología y los Estudios Culturales, para examinar las *prácticas discursivas y sus representaciones*, y comprenderlas en el seno de las sociedades contemporáneas (Sal Paz 2017).

4 Este trabajo revisa y actualiza los resultados obtenidos en una investigación mayor, cuyo objeto de estudio son las representaciones sociales sobre el 12 de octubre en docentes tucumanos del nivel medio a la luz del Bicentenario (2015-2018).

1.1.2. Las representaciones discursivas

Teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, para este estudio, se ha tenido en cuenta, particularmente, la variable *discursiva* de las representaciones estudiada por el ACD (Molina 2015; Pardo 2009)⁵. Su “materialidad lingüística”, asequible en las comunicaciones, permite comprender el rol protagónico que el discurso tiene en el orden social e histórico, cuya *red léxica* (Narvaja de Arnoux 2008) entrelaza, a su vez, el sentido de los comportamientos sociales. Para estudiarla, Fairclough (1998) basa su Teoría social del discurso en la Lingüística sistémico funcional. Según sus postulados, la experiencia se inscribe en la cláusula, unidad básica de representación, a través de procesos (los grupos verbales representan la experiencia del mundo exterior o del mundo interior) participantes (los grupos nominales encarnan a quienes los llevan a cabo) y circunstancias (los grupos adverbiales, nominales y/o proposicionales).

En un nivel mayor, las cláusulas forman una unidad cimentada en dos condiciones textuales: a nivel microestructural, la cohesión, y, a nivel macro, la coherencia. De acuerdo con Marimón Llorca (2004: 269), la organización a nivel oracional y la textual comparten principios organizativos socioculturales y cognitivos. Tales condiciones se articulan con las condiciones contextuales en estrategias discursivas (mecanismos y procedimientos lingüísticos y extralingüísticos). Los sujetos, entonces, seleccionan determinados modos de organización en el marco de una serie de opciones asequibles y vinculadas al género discursivo. (Azubel y Sal Paz 2014: 29).

Tales complejos representacionales se insertan en un *orden de discurso* (Fairclough, 1998), referido a “la totalidad de las *prácticas discursivas* propias de una sociedad y las relaciones que se establecen entre ellas” (Fairclough 1998: 38). Desde Latinoamérica como lugar de enunciación (Rodríguez 2018), se comprende que este orden está atravesado por una colonialidad fundada en 1492 y que se sostiene de diferentes maneras hasta la actualidad.

Así, dentro de este orden, con fines analíticos, pueden distinguirse tres aspectos interrelacionados dialécticamente: las *comunidades* discursivas como “constructos sociocognitivo-culturales” en los que se agrupan los sujetos (Sal Paz y Maldonado 2013: 136) y se observa el ejercicio de la violencia a través desconocimiento del principio de igualdad esencial y/o la homogeneización en detrimento del reconocimiento de las heterogeneidades (Vasilachis de Gialdino 2003); las *formaciones discursivas* como sistemas regulatorios que generan *discursividades legítimas* (Narvaja de Arnoux & del Valle, 2010), donde se estudian los condicionantes de lo decible, lo pensable y lo visible y se identifican los modos en que las RD contribuyen a la reproducción y/o transformación del orden social; y las *memorias discursivas* como la dimensión histórica que permite comprender las génesis sociales del pensamiento (Requejo 2004) y legitimar ciertos discursos del presente (Montero 2017; Vitale 2007) a través, fundamentalmente, del uso de las polifonías (A. S. Montero 2009) y las interdiscursividades (Fairclough 1998).

5 De acuerdo con esta teoría, las representaciones pueden tener otras materialidades, como icónicas o las musicales.

1.1.3. La teoría decolonial

El ACD proporciona un valor añadido al estudio del objeto de estudio que aquí se explora: el término “crítico”. Junto con la multi, inter y transdisciplinariedad, esta característica permite incorporar la perspectiva decolonial puesto, que comparten el objetivo de develar y deconstruir los patrones de poder que perpetúan las desigualdades sociales. La diferencia radica en que, en el segundo caso, se trata de poner en jaque, específicamente, a lo que Quijano (2014) ha bautizado como “colonialidad” basada en la “idea de raza” y entendida como “una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros” (778).

En este campo, se hace imprescindible atender a la propuesta de Rivera Cusicanqui (2010) acerca de la emergencia de nuevas formas de colonialismo, tales como el multiculturalismo; o, la de Walsh (2010) acerca de la imposición de una interculturalidad funcional que comprende a la diversidad cultural como eje central de un Estado Nacional unívoco, cuyo trabajo apuntaría al reconocimiento e inclusión de grupos minoritarios dentro de una sociedad mayor. Bajo este razonamiento, no se cuestionan los mecanismos de desigualdad vigentes, ni la diferenciación entre distintas grupalidades. En el mismo sentido, Briones (2007) indica, en relación con la diversidad cultural, que es pertinente diferenciar “el dato de la realidad” (plano fáctico) y la “construcción sociohistórica” referida a una forma de entender la “heterogeneidad humana del mundo” (39) (lo que debería ser); y precisa que, en medio, es necesario tener en cuenta las inequidades entre los múltiples colectivos que constituyen la pluralidad cultural.

1.1.4. El 12 de octubre

La incorporación del 12 de octubre como efeméride histórica y patria en los calendarios nacionales oficiales de la región data solamente desde hace un siglo. Si bien se trató de una iniciativa española, Latinoamérica colaboró mancomunadamente en otorgarle el carácter de fiesta nacional. La perspectiva hispanista se profundizó en algunos países durante la segunda mitad del siglo XX con el advenimiento de gobiernos dictatoriales. No obstante, en la antesala del V Centenario, se inició un profundo cambio cristalizado en la modificación de la nomenclatura conmemorativa en la mayoría de las naciones latinoamericanas (Nuñez 2021). En Argentina, específicamente, el 4 de octubre de 1917 se convirtió en Fiesta Nacional por medio del decreto 7112 de Yrigoyen y, si bien no se consigna nombre alguno para la efeméride, pasó a denominarse *Día de la Raza* porque así se la había popularizado impulsada por la Asociación Patriótica de inmigrantes españoles (Nuñez [en prensa]). Luego, durante la última dictadura militar, se le sumó otro nombre, *Día de la Hispanidad*, a través de la Ley N°22655. La última modificación realizada en relación con este aspecto se efectivizó, como se dijo antes, durante el gobierno de Cristina Fernández mediante el Decreto Ley 1584/10 que oficializó la más reciente nomenclatura: *DRDC*.

En lo anterior, se observan algunos rasgos de la complejidad que se ha señalado sobre la fecha. Además, en cuanto se trata de una fecha que reabre la herida de la conquista (Mignolo 2007), activa representaciones en las que convergen el espacio latinoamericano, argentino y tucumano de memorias. En consecuencia, el estudio de las políticas públicas que se emprenden en torno a su conmemoración resulta particularmente interesantes para comprender algunos de los modos en el que el poder colonial persiste.

2. Marco metodológico

2.1.1. Métodos de análisis

Para describir las RD sobre el *DRDC*, la metodología que mejor se adapta es la cualitativa, ya que **SUBRAYA LA NATURALEZA SOCIALMENTE CONSTRUIDA DE LA REALIDAD**. En ese marco, el ACD posibilita un abordaje del discurso como modo de significar áreas de la experiencia (Fairclough, 2008) y hacer visibles los mecanismos de poder detrás de las RD y, particularmente, en vinculación con la perspectiva decolonial, permite evidenciar aquellos que sostienen el poder colonial en Latinoamérica. En triangulación (Mendizábal, 2006: 93) (Mendizábal 2006: 93), el enfoque cuantitativo aportado por el *Análisis de Contenido* (Sal Paz 2017) habilita, a través de la construcción de una matriz de datos, agrupar la información en taxonomías y reconocer las predominancias de las RD. Esto resulta operativo para el género discursivo del artículo que limita la exposición.

2.1.2. Conformación del corpus

Con los fines mencionados anteriormente, se analizan 32 entrevistas semiestructuradas a docentes, actores sociales clave tanto en la realización de las prácticas conmemorativas, como en la transmisión de conocimientos. El rango etario se distribuye entre los 25 y los 60 años aleatoriamente⁶, cuya educación se ubica en la coyuntura previa y/o en la transición del cambio de nombre de la fecha. La selección se concentró en el nivel secundario, ya que este nivel busca entre otros objetivos, de acuerdo con la Ley 26206, ofrecer una formación ética que posibilite la práctica del pluralismo, respete los derechos humanos, rechace la discriminación y preserve el patrimonio natural y cultural (Artículo 30, inciso “a” de Ley 26.206, 2006).

Las seis instituciones de la muestra —de gestión pública y privada (confesional y laica)—⁷ están **SITUADAS EN EL CENTRO URBANO TANTO DE LA PROVINCIA DE TUCUMÁN COMO DE SU CAPITAL, SAN MIGUEL DE TUCUMÁN, Y FORMAN PARTE DEL CIRCUITO II, SEGÚN LA CLASIFICACIÓN DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE LA PROVINCIA.**⁸ **SU ELECCIÓN PERMITE CONOCER LO QUE SUCEDE EN EL NÚCLEO HEGEMÓNICO DE LA POBLACIÓN EN TÉRMINOS GEOGRÁFICOS.** El periodo —2015-2018—, cinco años después de la modificación nominal, resulta un marco propicio para iniciar una reflexión acerca de su impacto en el sistema educativo. A ello, se le agrega la especial coyuntura del Bicentenario de la independencia (2016), porque constituye un momento favorable para la indagación de las RD y las resignificaciones que implicó el 12 de octubre desde su instauración en 1917.

6 Los docentes fueron designados, en algunos casos, por los directivos de las instituciones seleccionadas; en otros, su selección se efectuó por medio de la estrategia de “bola de nieve”: un contacto de referencia indicó a otros profesores que consideraron apropiados para ser entrevistados.

7 Las escuelas de gestión pública dependen del Estado, ya sea a nivel provincial, por medio del **MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE TUCUMÁN**; ya sea a nivel nacional, a través de la Universidad Nacional de Tucumán. Las escuelas de gestión privada dependen de organizaciones particulares (congregaciones religiosas o empresas) aunque, en algunos casos, como las escuelas confesionales seleccionadas reciben un subsidio del Estado provincial.

8 <https://estadistica.educaciontuc.gov.ar/sistema/sistemas/mapacircuitos/>, CONSULTADO EL 11/8/2023.

2.1.3. Estructura del análisis

La presente exposición recorta la mirada en una de las 15 preguntas que contiene el guion semiestructurado utilizado como instrumento de recolección de datos: “¿qué entiende por el *DRDC*?”. El análisis se dividió en tres instancias de acuerdo con el marco teórico propuesto: la descriptiva que observa, a nivel microestructural, la construcción de la experiencia lingüística en las primeras cláusulas de las respuestas, puesto que aquello que ocupa la posición inicial de un enunciado propicia un énfasis focal (Maingueneau 1980); la interpretativa que corresponde al nivel representacional en el que se estudian las diferentes funciones de las RD postuladas por Abric (2001); y la crítica que se encarga de comprender algunas dinámicas del orden del discurso.

3. Resultados

EN ESTE APARTADO, SE EXPONEN INTEGRALMENTE LAS TRES INSTANCIAS ANALÍTICAS PREVIAMENTE SEÑALADAS (DESCRIPTIVA, INTERPRETATIVA Y CRÍTICA). ANTE LA PREGUNTA “¿QUÉ ENTIENDE POR EL *DRDC*?”, LAS RESPUESTAS DE LOS DOCENTES SE CONSTRUYEN ARGUMENTATIVAMENTE. EN LA ARQUITECTURA TEXTUAL, LAS REDES LÉXICAS, LAS RECURRENCIAS TEMÁTICAS Y LAS ESTRATEGIAS UTILIZADAS (CARACTERIZACIONES, CONCESIONES, LÍTOTES, ENTRE OTRAS) PERMITEN RECONOCER CUATRO RD SOBRE EL *DRDC*: 1) COMO UN *nuevo nombre del 12 de octubre* (37%); 2) COMO UNA *OPORTUNIDAD DE REVISIÓN HISTÓRICA* (28%); 3) como *CONFORMACIÓN SOCIAL* (22%); Y 4) COMO EL *RECONOCIMIENTO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS* (13%).

3.1. Nuevo nombre del 12 de octubre

Los *procesos* refieren a la denominación, los avatares de su modificación, los sucesos asociados a la invasión española, su clasificación o calificación, y de la comprensión (o no) del nuevo nombre. Los ejemplos ilustran cada una de estas categorías respectivamente:

- (1) Hoy se llama día de la diversidad cultural (I3D6)
- (2) yo celebro que se le haya cambiado el nombre porque no era el día de la raza... (I1D5)
- (3) Había una cultura... una cultura que se avasalló (I1D6)
- (4) es el día en que nos disfrazamos de indígenas. (I6D6)
- (5) Los mismos docentes no entendíamos, **tampoco**, de dónde venía el cambio de denominación. (I2D3)

La elección de cada una de estas opciones construye una red léxica que se decanta por la materialización de la denominación oficial de 2010 con sus variantes: “Día de la diversidad cultural”, “El día por el respeto”, o, incluso, “Día del respeto a las culturas nativas o a las culturas de américa latina”. Del mismo modo, emergen referencias a concepciones sobre la efeméride, como ocurre en el mencionado ejemplo (I6D6) o a los modos en que se vivió la modificación (I1D5) y (I2D3), pero también a los

sucesos ocurridos durante la invasión española (3). En cuanto a las circunstancias registradas en esta categoría, son más recurrentes aquellas que indican *lugar*, ya sea simbólico o físico, como la cultura o las instituciones educativas, donde usualmente se realizan las prácticas conmemorativas.

La estrategia discursiva que más se utiliza para materializar la experiencia del nuevo nombre es la crítica: a la extensión; a la confusión con otras fechas calendáricas e insuficiencia para resumir el sentido; a la invisibilización de la cuestión conflictiva del 12O; a la imposición. En general, el punto de objeción radica en que se considera a la última denominación como algo que no ha sido consensuado con los docentes ni con el resto de la población. En este sentido, aparecen como receptores de normativas (I2D3), una efeméride que continúa *afín a mirar a Europa* (I2D4), o de imposición (I2D3).

3.2. Oportunidad de revisión histórica

Los procesos clasificados en esta categoría dan cuenta de la incidencia simbólica en la construcción de la realidad cotidiana de estas efemérides. Referen a aquello que habilita y genera la nueva denominación y a actitudes respecto de la práctica recordatoria.

- (6) Equilibra todo lo que podamos pensar, de la de la colonización (I3D5).
- (7) desde las diferentes disciplinas podemos hacer mucho (I3D6)
- (8) te obliga como a repensar el lugar, y el lugar de la enunciación de quién (I1D2)

En esta categoría, el nuevo nombre se inscribe como posibilitador de procesos sociales dirigidos a la revisión del pasado porque *abre más la mirada* (I4D4). Aquí, los docentes cobran un lugar protagónico: son quienes tienen la oportunidad de ejercer (o no) lugares de transformación en los actos escolares como el seno de la producción de memorias. Las circunstancias que indican *temporalidad* se utilizan para indicar y hacer hincapié en el momento del cambio de nombre, puesto que, a partir de eso, se perciben algunas transformaciones sociales; se señala la contraposición con el antes desde el hoy; se marca la intencionalidad de un día del calendario como rango temporal en el que se busca construir memorias; y se registran el cambio de visión y los modos de construir la historia como tópicos relevantes.

La estrategia discursiva más utilizada en esta categoría es la *comparación*. Uno de los modos de utilizarla es cuando se pone en relación con el 12O con otras fechas calendáricas: por ejemplo, con el 24 de marzo⁹, cuyo punto en común es la instalación de una fecha que obliga a repensar el lugar de enunciación (I1D2). Otro modo es cuando se comparan las diferentes denominaciones de la fecha histórica: el *Día de la Raza* es percibido como agresivo (I1D5), mientras que el *DRDC* es más amplio y respetuoso (I5D4). También es destacable la *estrategia causal* que se usa cuando se

9 En Argentina, el 24 de marzo se conmemora el Día de la memoria por la Verdad y la Justicia en homenaje a las víctimas de la Última Dictadura Militar iniciada el 24 de marzo de 1976.

busca afirmar la utilidad del nuevo nombre de la efeméride: debido a una *versión falsa de la historia*, la nueva denominación introduce un interrogante o devuelve otra cara ideológica (I1D2).

Ahora bien, en esta categoría, se asocia al *DRDC* con los cambios introducidos por la legislación de 2010, donde se promulga una revisión de la historia y se asume a la diversidad cultural como una característica de la conformación social. Sin embargo, ninguno de los dos aspectos modifica sustancialmente al paradigma anterior. A pesar de que se apunta a volver a mirar la historia de las invasiones españolas de 1492 desde el reverso de la dicotomía (los españoles evaluados peyorativamente, los pueblos indígenas, positivamente), se comprende a la sociedad como *diversa*, con una representación más cercana a la concepción del *crisol de razas* que a la consideración de las dinámicas culturales en tensión y en movimiento.

3.3. Conformación social

El *DRDC* como *característica social* entrama procesos que indican la conformación de la sociedad, refieren a las dinámicas de inclusión y/o de exclusión, como sucede en los siguientes fragmentos:

- (9) todo lo que es la DC que es redescubrir, revalorar todo lo que hay de fondo en la cultura. (I1D3)
- (10) es la oportunidad de visualizar (...) cuáles son los, los grupos sociales diversos que quedan excluidos, o eventualmente, incluidos, dentro de las, las prácticas cotidianas, oficiales, y hasta los proyectos políticos. (I2D5)

Los participantes que aquí se inscriben son enunciados de manera colectiva; es decir, las sociedades se componen de razas, pueblos, culturas, seres humanos, grupos. Tales sustantivos implican generalizaciones que impiden reconocer las diferencias no solo de culturas, sino también en cuanto dinámicas desiguales e inequitativas. En este contexto, las circunstancias emergen para dar cuenta de ciertas *temáticas* referidas a la diversidad y el aprender la tolerancia como *finalidad*.

En este caso, la estrategia más utilizada es la caracterización para aludir a la *conformación social* en términos de etnias, ideologías, posturas, sexualidades, roles, género (I5D4), etnocentrismo, alteridad, discriminación, una sola raza (I6D4), muchas culturas (I6D6): argentina, formada con sus antecedentes en los pueblos indígenas y *diversa* por el *crisol de razas* (I3D1); humana, constituida por diferentes razas (I3D4).

3.4. Reconocimiento de los pueblos originarios

En esta categoría, aunque el índice de frecuencia es muy bajo, los procesos se vinculan a la existencia de pueblos indígenas como los *incluidos* o *revindicados* (I2D5). Además, el uso de los participios deja a estos participantes de las cláusulas en lugares pasivos o en marcos temporales que los relega al lugar de *nuestros antecedentes* (I2D5).

- (11) se dieron cuenta de que ha... había una cultura... (I1D6)

En cuanto a las circunstancias, ante la pasividad de la representación discursiva, aparecen inscriptos algunos agentes referidos a las *anteriores conquistas* y *descubrimientos* (I1D1). En este punto, cabe

destacar que los docentes denuncian una polaridad entre el decreto y las escuelas que se traduce en la contradicción de discursos y hechos y se advierte un camino que aún queda por recorrer para combatir una invisibilización construida durante siglos. Esto puede explicarse con la estrategia discursiva aquí usada: la concesión. En general, se valora la reivindicación de los pueblos indígenas, aunque se busca defender la religión católica o se borra la cuestión conflictiva del 12O. En este sentido, las *lótotes* permiten marcar diferencias de posturas, entre las que se puede mencionar: muerte / vigencia de la cultura precolombina (I1D3); celebración de la llegada de los españoles / reivindicación de los pueblos originarios (I1D5); símbolo de los años de conquista / sufrimiento de los pueblos originarios (I2D4); reflexión profunda / celebración del 11 de octubre (I2D4); lo que aconteció en esa fecha/ diversidad cultural (I6D4).

3.5. Comunidades, formaciones y memorias discursivas

A partir del análisis descriptivo e interpretativo, se observa la configuración de *comunidades discursivas*. Entre los protagonistas relevados en el marco de las RD del DRDC, se destaca *el rol de los docentes* ya sea como agentes de cambio o de reproducción social. Se hace hincapié en su responsabilidad social y en el “deber” de hacer efectivo el paradigma de la diversidad cultural. Se consideran posibles agentes de cambio aún en los estereotipos. En este sentido y en la consideración de la conmemoración como una apertura de interrogantes, se construye para ellos un protagonismo activo a partir del que pueden gestar modificaciones y establecer parámetros de lo que “debe ser” y, por lo tanto, de lo que “no debe ser”. Sin embargo, hay quienes se posicionan en lugares más pasivos, como el de receptores de las modificaciones que se hacen en otros niveles de toma de decisiones políticas y se los considera como meros ejecutores de las políticas educativas y de las memorias.

Otra característica de esta comunidad es que, como se ha evidenciado en el análisis previo, la mayoría de los docentes se autopercebe como fervientes defensores de las comunidades indígenas, pero con ancestrías europeas. Y, aunque sí aparecen los cuestionamientos, esto redundará, aún, en la concepción de una identidad blanca y transoceánica. Desde allí, configuran otredades con intenciones reivindicativas, pero que atentan con violencia discursiva contra el derecho inalienable de la identidad. En términos de Vasilachis de Gialdino (2003), la identidad se compone de una igualdad esencial y de una diferencia existencial en relación dialéctica, la selección de uno u otro aspecto en las representaciones involucra consecuencias negativas para la manifestación plena de la persona, tales como su fragmentación, desmembramiento, dispersión y reducción; efectos que redundan en su exclusión social (Nuñez 2021). De este modo, a través de prejuicios (la construcción como sujetos pasivos), estereotipos (la indiferenciación a partir de las categorías generalizadoras –ellos, pueblos originarios–), estigmatizaciones (características negativas, tales como la atribución de *condiciones de hacinamiento y promiscuidad*) y homogeneizaciones (invisibilizaciones por medio de la negación histórica de sus ancestrías), se mantienen a raya los procesos de elaboración de identidades conjuntas y se insisten en las oposiciones entre un “nosotros” que no se vincula con “ellos”.

Las RD del DRDC remiten a puntos de lo decible, lo pensable y lo visible que se habilitan o que se limitan con ellas. En los análisis precedentes, de manera general, se observa la aceptación del paradigma de la *diversidad cultural*, el respeto, la inclusión, la pluralidad y la diferencia, al mismo tiempo en que se destituye el de la *raza*. Tal perspectiva se asocia al discurso que pretende reivindi-

car a los pueblos indígenas, y al discurso historiográfico que propone una revisión del pasado, pero que, como se ha explicitado en el análisis previo, continúa perpetuando rasgos de colonialidad: se trata de un pasado *otro*, que no se articula con el propio.

Así, las estrategias discursivas colaboran en construir paradigmas argumentativos que sostienen diferentes posiciones. Por ejemplo, en las *lótotes* registradas en el nivel descriptivo, señalan dos ideologías que dialogan: celebración de la llegada de los españoles / reivindicación de los pueblos originarios. Otro ejemplo es la crítica que señala los puntos que resultan más difusos: si bien se valoriza al paradigma “nuevo” de la diversidad cultural y se desprestigia el segundo, el nuevo nombre también aparece como confuso y solo como un reemplazo a nivel de título. Mientras ingresan nuevos sentidos, como la tolerancia de otras culturas en general, la revalorización de los pueblos originarios discute la definición del “pueblo argentino” (I1D2): para algunos, *son nuestros antecesores* (I3D1), para otros son los *ellos* (I1D6), la otredad.

La sintaxis de la memoria cobra, entonces, un rumbo diferente al tradicional: se desplaza del centro de la escena a los acontecimientos vinculados a 1492 y se colocan otras temáticas que se articulan con la actualidad política, como la tolerancia, el respeto al otro y la diversidad en sus múltiples sentidos (étnico, cultural, sexual, entre otros). La paradoja, entonces, resulta abrumadora, puesto que hay una tendencia a deshistorizar la efeméride histórica que redundaría en el olvido del pasado, en la ausencia de sus cuestionamientos y, por ende, en la pervivencia de matrices europeístas.

En cuanto a las memorias discursivas, cabe destacar que el *DRDC* se ancla en sentidos previstos en la normativa que regula la efeméride del 12O cuando se alude a aquellos “acordes” a la Constitución Nacional y a “diversos tratados y declaraciones de derechos humanos en relación con la diversidad étnica y cultural de todos los pueblos”. Se refiere, en profundidad, a la cuestión “étnica” en el artículo 75 incorporado en su última modificación de 1994. El inciso 22 es el que se refiere a esos “otros” documentos¹⁰, donde se contemplan derechos y declaraciones respecto de las diferentes formas de igualdad en detrimento de cualquier discriminación. De este modo, el texto oficial admite una variabilidad de sentidos más allá del significante “étnico”. Y, a pesar de que el término “raza” se considera obsoleto como categoría científica aplicable a personas humanas, continúa figurando en las legislaciones aludidas y con iteración permanente. Así, la nueva denominación adopta, se intercala y se ancla en modos discursivos del antiguo *Día de la Raza* y recupera la versión centrada en Colón dominante durante el siglo XX, como ilustra el siguiente ejemplo:

- (12) Mañana será el acto del día de la diversidad, ¿se llama ahora así?, ¿día de la diversidad? tampoco creo, bah, no sé, yo, había otro día de la diversidad, no sé si nos, si nos, si resume el

10 La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre; la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Convención Americana sobre Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su Protocolo Facultativo; la Convención Sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio; la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer; la Convención Contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes; la Convención Sobre los Derechos del Niño.

sentido que tiene esto que tiene que ver con una empresa, que tiene que ver con el lanzarse a la nada, con el venir, buh, digamos, después le adjudicamos sentidos, pero Colón tenía otras ideas, se va para las Indias, y de pronto termina para el lao contrario, pero no sé si el día dela diversidad es el que resume todo, -aunque capaz que sí- Pero ¿Ves? ¡ya es como el cuarto quinto nombre que tiene en los últimos diez años! (I1D5).

Por otra parte, se ha constatado que la mayoría de los entrevistados reconoce la *diversidad cultural* como una característica de la conformación social correspondiente al dato de la realidad. No obstante, se observa un “nuevo” crisol que remite al paradigma del *crisol de razas*, reactualizado con el advenimiento del *multiculturalismo*, y que, acomodando la preexistencia de los pueblos indígenas en su seno, pone el foco en las diferencias humanas.

4. Discusión

La presente investigación ha permitido evidenciar diferentes modos en que la nueva denominación para el 12 de octubre contribuye a sostener el orden colonial. Además, ha posibilitado corroborar la idea de que la *diversidad cultural* viene a ser “una nueva vuelta de tuerca” del concepto de *crisol de raza* ya planteada en los estudios de Nuñez (2022) y en los más recientes de Rivera (2024). Si bien la mayoría de los entrevistados reconoce a la diversidad cultural como una característica social correspondiente al plano fáctico, se trataría de una nueva forma de crisol de razas, con el que se promovió las políticas migratorias, se buscó homogeneizar a la población en una blanquedad impuesta y se invisibilizaron no solo a los pueblos indígenas de todas las provincias, sino que también se acallaron los múltiples conflictos que existían entre los diferentes grupos, sobre todo, en lo referido a las tierras.

El desplazamiento semántico del contenido histórico de la efeméride es otra de las constantes entre los resultados. En consecuencia, se rompe con el mito de que los actos escolares *no sirven para nada* y remarca la incidencia de los docentes en los procesos recordatorios. Sirven para seguir sosteniendo la identidad nacional en términos coloniales y la cohesión social basada en la propiedad privada. El máximo temor es que el indígena se convierta en un actor social de peso, por lo tanto, se dedican a desarticular las agrupaciones fuertes.

La permanencia de la identificación con la población “blanca” y “europea” evidencia la efectividad de la estrategia española de cimentar su nacionalismo en América (Nuñez 2022; Quijano 2014), pero también posibilita reconocer el accionar de las naciones latinoamericanas, a través de las *élites* dominantes primero y de las asociaciones de inmigrantes después. Ambos grupos han colaborado fervientemente para el sostén de ese ideario.

Conclusiones

En líneas generales, se constata la primera de las hipótesis: el 12O conserva, en gran medida, el campo semántico asociado al *Día de la Raza* y *Día de la hispanidad*. Asimismo, se registran RD asociadas con nuevas miradas y apuntan a la reivindicación de los pueblos indígenas. Incluso, se

pudo corroborar que hay RD que se desvinculan del origen histórico de la efeméride para relacionarla con el nuevo campo semántico de la diversidad cultural (igualdad, interculturalidad, y diversidad de género, entre otros).

Desde sus discursos, el racismo se ubica en los otros, en el paradigma que se habría superado. No obstante, esta imagen democrática y a favor de los pueblos indígenas entra en tensión con aquellas que los conceptualizan como sujetos pasivos y ahistóricos. Asimismo, la adscripción hispanista y europeísta de sus ancestrías se erige como una resistencia a considerarlos como parte de identidades nacionales propias y múltiples.

Considerada como una de las marcas más fuertes de colonialismo que aún perdura en la sociedad argentina (y también latinoamericana), hay posicionamientos que discuten la propia existencia de la efeméride. La disyuntiva de conmemorarla o no devela disputas de los *emprendedores* por la visibilización o borramiento de *lugares de la memoria*; remiten a actores sociales concretos y reales que atravesaron o atraviesan las consecuencias de esos hechos históricos (ya en términos de privilegio o de desigualdades). Sin embargo, la problematización del 12O no es reciente, data de su mismo origen, aunque sistemáticamente se haya buscado acallar las voces disidentes.

Esta fecha no es una mera marca en el calendario, sino que nuclea, entre otras cosas, problemáticas de la identidad tucumana, argentina y latinoamericana, ya que aparecen límites difusos acerca de lo propio y lo ajeno. Estas luchas se han materializado, fundamentalmente, en las nominalizaciones y en los paradigmas históricos que conllevan: el *Día de la Raza*, la llegada de los españoles y el descubrimiento de América versus el *DRDC* y la reivindicación de los pueblos originarios, quedando en medio las concepciones de conquista, genocidio e invasión.

Referencias Bibliográficas

- ABRIC, J. C. 2001. *Prácticas sociales y representaciones*. Ediciones Coyoacán.
- BRIONES, C. 2007. La puesta en valor de la diversidad cultural: Implicancias y efectos. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(48).
- DE SOUSA SANTOS, B. 2018. *Epistemologías del sur- Epistemologías do Sul*. CLACSO.
- FAIRCLOUGH, N. 1998. Discurso y Cambio Social (J. Zullo, V. Unamuno, A. Raiter, y P. García, Trads.). En J. Zullo (Ed.), *Cuadernos de Sociolingüística y Lingüística Crítica*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- FAIRCLOUGH, N. 2008. El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: Las universidades. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 170–185. [http://www.dissoc.org/ediciones/v02n01/DS2\(1\)Fairclough.html](http://www.dissoc.org/ediciones/v02n01/DS2(1)Fairclough.html)
- Feriados Nacionales, Pub. L. No. 1584/2010 (2010).
- GRANZER, C. 2017. *12 de Octubre—¿Nada que celebrar? Eine Presseanalyse zum umstrittenen Nationalfeiertag Spaniens aus unterschiedlichen Perspektiven* [Tesis de Maestría publicada, Universität Wien]. <https://theses.univie.ac.at/detail/40143>

HAIDAR, J. 2000. El poder y la magia de la palabra. El campo de análisis del discurso. En N. del R. Lugo (Ed.), *La producción textual del discurso científico* (1a edición, pp. 33–65). Universidad Autónoma Metropolitana.

LORENZO, C. 2023. América Latina como lugar de enunciación en los Estudios Internacionales: El pensamiento situado latinoamericano. *Estudios Avanzados*, 37. <https://doi.org/10.35588/estudav.v0i37.5778>

MAINGUENEAU, D. 1980. *Introducción a los métodos de análisis del discurso. Problemas y perspectivas*. Hachette.

MENDIZÁBAL, N. 2006. Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino (Ed.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 65–106). Gedisa Editorial.

MIGNOLO, W. 2007. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial* (1a. ed). Gedisa Editorial.

MOLINA, M. L. 2015. *Representaciones discursivas de las personas en situación de pobreza urbana en notas periodísticas informativas publicadas en los principales diarios argentinos* (Vol. 1). Universidad Nacional de Buenos Aires.

MOLINA, M. L., PÉREZ, M., y DE LA VEGA, M. 2014. Un análisis sobre la inseguridad en la prensa: Representaciones discursivas sobre el delito en un caso periodístico. *Discurso & Sociedad*, 8(2), 234–298. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/103723>

MONTERO, A. S. 2017. Memoria discursiva e identidades políticas. Huellas y relatos del pasado reciente en el discurso político contemporáneo. En L. M. y E. A. Romanín (Ed.), *El pasado es hoy. Investigaciones y debates sobre las herencias criminales* (pp. 1–19). Editorial Universitaria Marplatense.

NARVAJA DE ARNOUX, E. 2008. La construcción del objeto Nación Chilena en el Manual de Historia de Chile de Vicente Fidel López, 1845. En *Los discursos sobre la nación y el lenguaje en la formación del Estado (Chile 1842-1862). Estudio glotopolítico*. (pp. 5–63). Santiago Arcos.

NARVAJA DE ARNOUX, E., y DEL VALLE, J. 2010. Las representaciones ideológicas del lenguaje: Discurso glotopolítico y panhispanismo. *Spanish in Context*, 7(1), 1–24. <https://doi.org/10.1075/sic.7.1.01nar>

NUÑEZ, M. L. 2021. El 12 de Octubre en Argentina, Colombia y México: Prácticas conmemorativas y representaciones sociales. En A. F. Ospina Enciso, M. A. Garzón Martínez, & S. R. Carrizo (Eds.), *Etnografía y Patrimonio Cultural. Caminos emergentes y perspectivas* (pp. 173–204). UPTC. <https://doi.org/10.19053/9789586605663>

NUÑEZ, M. L. 2022. *Las representaciones sociales de docentes tucumanos sobre el “Día del Respeto a la Diversidad Cultural” en el nivel medio del colegio Tulio García Fernández de la ciudad de San Miguel de Tucumán*. Universidad Nacional de Tucumán.

NUÑEZ, M. L. (2024). Representaciones sobre el 12 de octubre en Tucumán, Argentina: El giro conmemorativo. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, 43, 1–19. <https://doi.org/10.19053/0121053X.n43.2024.16510>

- NUÑEZ, M. L. [en prensa]. *Representaciones sociales sobre el 12 de octubre en docentes tucumanos del Nivel Medio a la luz del Bicentenario* [Tesis de Doctorado publicada]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- PARDO, M. L. 2009. El uso de la metáfora en el discurso delirante. Un análisis multidisciplinar. En P. Bentivoglio, M. Shiro, & F. Elrich (Eds.), *Haciendo discurso. Homenaje a Adriana Bolívar* (p. 749). Comisión de Estudios de Posgrado de la FHyE, Universidad Central de Venezuela.
- QUIJANO, A. 1992. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indig.*, 13(29), 11–20.
- QUIJANO, A. 2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- REQUEJO, M. I. 2004. *Lingüística social y autorías de la palabra y el pensamiento. Temas de debate en psicología social y educación*. Ediciones Cinco.
- RESENDE, V. DE M. 2017. *Decolonizar os estudios críticos do discurso: Por perspectivas latino-americanas*.
- RIVERA, A. S. 2024. *Alteridades y producción de ausencias en la construcción de la nación* [Tesis de Licenciatura no publicada]. Universidad Nacional de Tucumán.
- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Vol. 56). Tinta Limón. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82544>
- RODRÍGUEZ, L. M. 2018. América Latina como lugar de enunciación. *Fermentario*, 1(12), 169–184. <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/311>
- RUFER, M. 2020. La raza como efecto de conquista. *Artcultura Uberlandia*, 22(41), 30–49. <https://doi.org/10.14393/artc-v22-n41-2020-58638>
- SAL PAZ, J. C. 2017. Estereotipos sobre el consumo de drogas en comentarios de noticias sobre cannabis medicinal. *Discurso & Sociedad*, 11(2), 289–322.
- SAL PAZ, J. C., y MALDONADO, S. D. 2013. Delimitación y alcances de la voz comunidad en el marco de los estudios del discurso. *Forma y función*, 26(1), 111–140.
- VAN DIJK, T. A. 1999. Ideología. Una aproximación interdisciplinaria. En *Gedisa*.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. 2003. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales* (1. ed). Ed. Gedisa.
- VITALE, M. A. 2007. Memoria y acontecimiento. La prensa escrita argentina ante el golpe militar de 1976. *Los Estudios del Discurso: nuevos aportes desde la investigación en la Argentina*, 165–182.
- VITALE, M. A. 2022. Discurso epidíctico y comunidad policial en el archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires. En *Prepon, epideixis, pathos, tropos: Ensayos sobre Retórica en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Argentina de Retórica, 2010-2020* (pp. 33–47). Asociación Argentina de Retórica-AAR. <https://www.aaretorica.org/>

WALSH, C. 2010. Estudios (inter)culturales en clave de-colonial1 (Inter)cultural studies on a decolonial note Estudos (inter)culturais na chave descolonial. *TABULA RASA*.

MARÍA LAURA NÚÑEZ. Becaria Posdoctoral de CONICET en el Instituto de Investigaciones sobre el Lenguaje y la Cultura (INVELEC) y en la Universidad Nacional de Tucumán (UNT-Argentina). Doctora en Humanidades, Magíster en Psicología Social, Profesora y Licenciada en Letras. Su área de investigación es el Análisis Crítico del Discurso. En el ámbito de la docencia, se ha desempeñado como Jefe de Trabajos Prácticos en la asignatura Comprensión y Producción Textual de la Carrera de Ciencias de la Comunicación y como Auxiliar Docente en la asignatura Lengua y Comunicación del ciclo de formación común de las carreras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT-Argentina.

Correo electrónico: maria.lauranunez@filo.unt.edu.ar



Análise de marcas de colonialidade e de-colonialidade no currículo de língua-gem inglesa proposto na BNCC

Analyzing the marks of coloniality and de-coloniality in the english curriculum proposed in the BNCC

RAFAELA SEPULVEDA ALEIXO LIMA

<https://orcid.org/0000-0001-6868-6043>

Universidade Estadual do Norte-Fluminense Darcy Ribeiro
Brasil

SÉRGIO ARRUDA DE MOURA

<https://orcid.org/0000-0003-1956-6242>

Universidade Estadual do Norte-Fluminense Darcy Ribeiro
Brasil

Recebido: 9 de outubro de 2024 | Aceito: 12 de março de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.103-120

RESUMO

Esse artigo visa investigar marcas de colonialidade e de-colonialidade presentes no currículo de língua-gem inglesa (LI) proposto pela Base Nacional Comum Curricular em 2017. Para tal, apresentam-se diferentes teorias curriculares e depreende-se cómo o currículo de-colonial constitui-se um espaço de resistência; exploram-se conceitualmente colonialismo, colonialidade e colonialidade linguística; e analisam-se as marcas existentes no currículo (caráter mercadológico, eficientista e racionalista; prescrição e homogeneização curricular; lógica da globalização; instrumentalização linguística; hierarquia e exclusão linguísticas vs. diversidade linguística e cultural; perspectiva crítica e inclusiva; práticas contextualizadas; e perspectivas dos multiletramentos), pautando-se em conceitos provenientes da Análise do Discurso como discurso de Maingueneau (2015) e pan-óptico de Foucault ([1979] 2021). Entende-se que, embora a BNCC, proclame diversidade e inclusão, o currículo de LI está enraizado em uma lógica neoliberal que perpetua hierarquias coloniais. Para desafiar isso, professoras/es devem adotar uma abordagem de-colonial crítica, contextualizando o currículo e valorizando culturas e histórias locais.

PALAVRAS CHAVE: *Currículo de-colonial. Língua-gem Inglesa. BNCC. Estudos Pós-coloniais*

RESUMEN

Este artículo investiga las marcas de colonialidad y de-colonialidad en el currículo de lengua inglesa propuesto por la Base Curricular Común Nacional (BNCC) en 2017. Presenta teorías curriculares para deducir cómo el currículo de-colonial actúa como resistencia; explora el colonialismo, la colonialidad y la colonialidad lingüística; y analiza las marcas en el currículo: mercantilización, eficiencia, racionalismo, prescripción y homogeneización curricular, lógica de la globalización, instrumentalización lingüística, jerarquía y exclusión lingüística frente a la diversidad, perspectiva crítica e inclusiva, prácticas contextualizadas y multiaprendizaje. Utiliza conceptos del Análisis del Discurso de Maingueneau (2015) y el panóptico de Foucault ([1979] 2021). Aunque el BNCC proclama diversidad e inclusión, su currículo de AI está arraigado en una lógica neoliberal que perpetúa jerarquías coloniales. Para contrarrestarlo, los profesores deben adoptar un enfoque crítico de-colonial, contextualizando el currículo y valorando culturas e historias locales.

PALABRAS CLAVE: *Currículo de-colonial. Lengua inglesa. BNCC. Estudios postcoloniales.*

ABSTRACT

This article investigates the marks of coloniality and de-coloniality in the English curriculum proposed by the National Common Core Curriculum in 2017. To this end, we present different curricular theories and deduce how the de-colonial curriculum constitutes a space of resistance; explore colonialism, coloniality, and linguistic coloniality conceptually; and analyze the existing marks in the curriculum (market, efficiency, and rationalist character; curricular prescription and

homogenization; the logic of globalization; linguistic instrumentalization; linguistic hierarchy and exclusion vs. linguistic and cultural diversity; critical and inclusive perspective; contextualized practices; and multi learning perspectives), based on concepts from discourse analysis, such as Maingueneau's discourse (2015) and Foucault's panopticon ([1979] 2021). We understand that although the document has declared diversity and inclusion, its English curriculum is rooted in a neoliberal ideology that perpetuates colonial hierarchies. To avoid this, teachers must adopt a critical de-colonial approach, contextualizing the curriculum and valuing local cultures and histories.

KEYWORDS: *De-colonial curriculum. English. BNCC. Post-colonial studies.*

Introdução

O currículo não é neutro e atemporal, ele tem uma história e está implicado em relações de poder; ele é resultado de uma dialética que acaba por definir qual conhecimento é, ou não, legítimo e imprime efeitos de sentidos sobre os inter-indivíduos¹ (Moreira; Silva 1995). Neste sentido, currículo de língua-gem inglesa (LI)² pode perpetuar uma herança colonial que resulta em controle e marginalização na práxis curricular³, delimitando quais saberes seriam ensinados e dificultando uma apropriação autêntica da língua-gem. Essa herança – foco na gramática e tradução de textos literários clássicos e documentos oficiais e comerciais; uso de gramáticas e materiais importados como guias das aulas; controle e censura de obras e materiais didáticos; centralização e controle estatal do ensino e suas instituições – somada ao caráter colonial elitista, purista e excludente da educação e do acesso às língua-gems, à idealização e ao mimetismo da

-
- 1 Embora reconheça-se a importância do conceito de “sujeito” para os estudos discursivos, entende-se que o termo instaura de certa forma uma dicotomia entre sujeito e objeto, interior e exterior desde Descartes. Observa-se essa tendência, em grandes autores como Stuart Hall: “o sujeito tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, [...] formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que os mundos oferecem (Hall 2006: 11). Essa dicotomia é problemática porque ela pressupõe uma separação entre indivíduo e mundo. Embora Heidegger não tenha utilizado o termo “inter-indivíduo”, ele reconhece a importância dos contextos e relações através do conceito de *Mitsein* (ser-com), indicando que o *Dasein* (ser-aí) sempre existe de forma situada, inseparável dos contextos em que está imerso. O mundo não é algo lá “fora” para ser observado objetivamente; é o horizonte de significados em que se é, isto é, condição existencial (Heidegger [1927] 2005).
 - 2 O uso do hífen, recorrente em toda a obra de Heidegger ([1927] 2005), introduz no sentido das palavras um “entre-lugar”, um espaço de silêncio que nos conduz a escutar a língua-gem, a deixá-la desconstruir-se e descobrir-se num movimento de velamento/desvelamento. Velamento (*Verborgenheit*) refere-se ao estado como as coisas se apresentam inicialmente, de forma oculta ou obscurecida. Desvelamento (*Entborgenheit*) refere-se ao aparecimento das coisas a partir da reflexão e compreensão. A compreensão de mundo não é dada, mas moldada, constituída pelo modo como as coisas se revelam ou se ocultam. O desvelamento é essencial para uma existência autêntica. A opção também por “Língua-gem Inglesa” ao invés de “Inglês” visa afastar-se de uma hierarquia colonial que enxerga uma língua original como representativa da identidade nacional de outros povos (Mignolo 1995a). Essa escolha promove uma interpretação reflexiva que permite entender a língua-gem como um fenômeno co-originário ao *Dasein* (Heidegger ([1927] 2005).
 - 3 Enquanto a ideia de prática está mais voltada para atividade; a práxis surge como uma atitude filosófica em que a ação e a reflexão estão voltadas para um processo social humanizador. Não se refere apenas a uma categoria analítica ou epistemológica, mas um modo de ser que transforma a si e ao mundo a partir da reflexão-ação-reflexão. “A práxis é sempre uma ação política a favor e contra alguém, ou ainda a favor ou contra determinada situação histórica objetiva, concreta de opressão” (Mühl 2011: 16) ou ainda “[...] é a ação que, para se aprofundar de maneira mais consequente, precisa de reflexão, do autoquestionamento, da teoria; e é a teoria que remete à ação, que enfrenta o desafio de verificar seus acertos e desacertos, cotejando-os com a prática.” (Konder 1992: 115). Assim sendo, práxis educativa é uma ação educativa consciente e crítica que busca promover a emancipação e o desenvolvimento integral dos inter-indivíduos. E práxis curricular refere-se à aplicação prática, reflexiva e transformadora do currículo.

cultura europeia e inglesa reforçam a colonialidade lingüística (Mignolo 1995a; Freyre 2000; Hilsdorf 2000; Oliveira 2006; Grosfoguel 2002; 2005).

Essa colonialidade lingüística dá continuidade a formas de dominação pela LI produzidas por culturas eurocêtricas/nortistas globais e reforçadas pelas estruturas do “sistema-mundo capitalista moderno” (Grosfoguel 2008). Essa perpetuação de hegemonias culturais e lingüísticas pode ser amplamente observada em documentos curriculares que orientam a ensinagem⁴, como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). A BNCC é um documento normativo que define as aprendizagens essenciais que devem ser desenvolvidas durante a Educação Básica, em conformidade com o Plano Nacional de Educação (PNE). O objetivo é assegurar que as/os estudantes desenvolvam competências gerais para resolver problemas do cotidiano, exercer sua cidadania de forma plena e atuar de modo eficaz no mundo do trabalho (Brasil 2018). A BNCC, conforme apontado no próprio documento, é tomada como referência nacional para a formulação de currículos das redes públicas e privadas, dos Estados e Municípios, e tem como um de seus objetivos integrar a política nacional da Educação Básica.

Entretanto, a concepção do que “deve ser ensinado e do que deve ser aprendido” em forma de exortação é uma forma de vigilância epistemológica que visa controlar os inter-indivíduos. Ao excluir outras língua-gens de seu escopo, focando apenas na LI, a BNCC reforça inadvertidamente a colonialidade lingüística, pois promove uma língua-gem e cultura dominante ao passo que desvaloriza/marginaliza outros saberes e práticas culturais. Ainda que as/os defensoras/es da Base tentem aparentar neutralidade, o documento revela sua orientação ideológica na medida que reduz a ensinagem da LI à mera descrição (Lima, 2023). Apesar de afirmarem que foi “concluída após amplos debates com a sociedade e os educadores do Brasil” (Brasil 2018: 5), muitas/os pesquisadoras/es e acadêmicas/os a veem como antidemocrática (Valle 2021). Diante desse contexto ambíguo e paradoxal, pergunta-se: qual(s) discurso(s) estão sendo reverberados na BNCC? Quais marcas de colonialidade ou de-colonialidade são encontradas na BNCC e no currículo de LI? Como é possível fomentar uma perspectiva de-colonial na práxis curricular sugerida pela BNCC?

Para responder tais questionamentos, realiza-se uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico explorando conceitos da análise do discurso como pan-optismo de Foucault ([1975] 2014) e discurso de Maingueneau (2015) e provenientes dos estudos pós-coloniais como colonialidade/de-colonialidade (Mignolo 1995a, 2000; Grosfoguel 2002; Quijano 2010). Esses conceitos deram sustentação para a análise crítica e interpretação documental da BNCC (Brasil 2018) a fim de identificar marcas de colonialidade/de-colonialidade: caráter mercadológico, eficientista e racionalista; prescrição e homogeneização curricular; lógica da globalização; instrumentalização lingüística; e hierarquia e exclusão lingüísticas vs. diversidade lingüística e cultural;

4 O uso do termo “ensinagem” ao invés de “ensino-aprendizagem” parte do pressuposto da superação de uma dicotomia carregando compromissos éticos, políticos e sociais no espaço institucional com vistas a integrar a ação de professoras/es (ensinar) e alunas/os (aprender) através de processos de mobilização, construção e elaboração do conhecimento, isto é, de um direcionamento para aprendizagem; de um desenvolvimento operacional por meio da significação, problematização, criticidade, continuidade, historicidade e totalidade; por fim, da consolidação de conceitos (Anastasiou 2002).

perspectiva crítica e inclusiva; práticas contextualizadas; e perspectivas dos multiletramentos. A presente pesquisa apresenta-se estruturada da seguinte maneira: 1. O currículo como espaço de resistência: uma perspectiva pós-crítica e de-colonial; 2. colonialismo à colonialidade linguística: continuidades e desafios no Brasil; e 3. Rumo à resistência? Análise das marcas coloniais e de-coloniais no currículo de língua-gem inglesa.

1. O currículo como espaço de resistência: uma perspectiva pós-crítica e de-colonial

“O que é currículo?” Embora essa pergunta parece simples, não é fácil de ser respondida. Para Sacristán (1999: 15), “o currículo é a ligação entre a cultura e a sociedade exterior à escola e à educação; entre o conhecimento e cultura herdados e a aprendizagem dos alunos; entre a teoria [...] e a prática possível, dadas determinadas condições.” Já Moreira (1997: 11) afirma que o currículo “[...] é um instrumento para desenvolver processos de conservação, transformação e renovação dos conhecimentos para socializar crianças e jovens”. Segundo Macedo (2009: 24) ele é “[...] um artefato socioeducacional visando uma dada formação ideológica e, nesse sentido, veicula uma formação ética, política, estética e cultural”. Seja qual for a vertente adotada em sua concepção, o currículo é o núcleo do processo pedagógico, é documento de identidade, é um discurso por meio do qual experiencia-se a si mesmo, podendo ser espaço de reprodução ou de resistência contra opressões/dominações que perpetuam a exclusão e marginalização cultural e linguística (Goodson 2014).

Segundo Silva (2009), os discursos em torno dos currículos foram se delineando em Teorias Tradicionais, Teorias Críticas e Teorias Pós-críticas. Nas Teorias Tradicionais, o currículo é definido como um conjunto de conhecimentos fixos e universalmente válidos que prioriza métodos, objetivos sob a ótica da utilidade, da eficiência. “É enfatizado o caráter prescritivo do currículo, visto como um planejamento das atividades da escola realizado segundo critérios objetivos e científicos. Todo destaque é dado ao que veio a ser denominado mais tarde currículo formal” (Lopes; Macedo 2011: 25-26). As Teorias Críticas enfatizam relações de classe, ideologia e reprodução cultural. Nesta perspectiva, o currículo precisa promover uma atitude de resistência e a escola deve ser um espaço de atuação política. Já as Teorias Pós-críticas oferecem um marco teórico que prioriza a identidade, a alteridade e o discurso. O currículo é um campo de disputa, onde saberes e poderes estão em constante negociação.

Para Hall, identidade é “[...] o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares” (Hall 2000: 111-112). Isso significa que a identidade não é algo estático ou inerente ao inter-indivíduo, mas sim um processo contínuo de construção influenciado pelos discursos sociais e culturais aos quais é exposta/o. Segundo Haddock-Lobo (2006: 48) “a Alteridade não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser e, por isso, para nós, torna-se muito fácil uma permanência na coletividade”. É necessário destacar a importância de reconhecer a alteridade como parte integral da experiência humano, influência a compreensão de identidade. Este ponto de vista destaca a importância de reconhecer a alteridade como uma parte integral da experiência humana, influenciando a compreensão de identidade. E quanto ao discurso? Para o Maingueneau (2015: 25-28), “o discurso é uma organização para além da frase; é uma forma de

ação; é interativo; é assumido por um 'sujeito'; é regido por normas; é assumido no bojo de um interdiscurso; constrói socialmente o sentido; é contextualizado”.

Ao afirmar que “o discurso é uma organização além da frase”, Maingueneau mobiliza estruturas para além da materialidade linguística, se opondo a uma concepção de “língua-gem enquanto código”. Logo, o currículo como discurso é tratado como um efeito de sentido entre os inter-indivíduos. Conforme Orlandi (2001), no bojo do discurso há um processo complexo de constituição do ser e dos sentidos e não a simples transmissão de informações. “O discurso é uma forma de ação”. Austin (1965) considera o discurso como um modo de realização no mundo. Fairclough (2003) postula que o discurso é um modo de ser no mundo e ser com os outros; uma forma de coexistir. Desta forma, o currículo não é “amontoado de textos”, mas um posicionamento, uma forma de ser e agir no mundo. Além de ser anúncio de vivências, “o discurso é interativo”. “A atividade verbal é, na realidade, uma interatividade constitutiva” (Maingueneau 2015: 26). O currículo não pode ser concebido como uma atividade individual, realizada por uma(um) professora(x), ele é resultado das interações e vivências na ensinagem de LI. A questão é como esse currículo é formalmente construído. Será que ele reflete essas vivências ou será apenas uma formalidade? Além disso, “o discurso só é discurso se estiver relacionado a um sujeito” (Maingueneau 2015: 27), ou seja, o discurso é assumido por um “sujeito”.

O discurso é assumido no bojo de um interdiscurso. “O discurso só adquire sentido no interior de um imenso interdiscurso” (Maingueneau 2015: 28). O interdiscurso é um lugar de confrontos e sobreposições que foi se “[...] constituindo ao longo da história e foi produzindo dizeres, a memória que tornou possível esse dizer para esses sujeitos num determinado momento e que representa o eixo de sua constituição (interdiscurso)” (Orlandi 2001: 33). Por fim, o discurso é regido por normas. “A atividade verbal, tanto quanto qualquer comportamento social, é regido por normas” (Maingueneau 2015: 27) e ele constrói socialmente o sentido. “Este postulado diz respeito tanto às interações orais entre duas pessoas quanto às produções coletivas destinadas a um público amplo” (Maingueneau 2015:28). Ao postular que o discurso é contextualizado, Maingueneau considera o contexto não como uma moldura, mas como uma situação de troca linguística em que se alcança determinado sentido. Nesta perspectiva, o currículo como discurso é potencializador de novas práticas, apoiadas em discursos de resistência, já que

todo uso da palavra envolve ação humana em relação a alguém, em um contexto interacional específico no qual ocorre a busca pela apropriação, a batalha pelas palavras e seus sentidos, a disputa por identidades sociais. E onde também se configuram as relações dialógicas de reexistências inscritas em um processo que envolve negociação, reinvenção e subversão de relações assimétricas de poder. (Souza 2009: 57)

O currículo de-colonial propõe uma perspectiva crítica e transformadora para a ensinagem de LI, desafiando as estruturas tradicionais que perpetuam desigualdades e hegemonias culturais. A de-colonialidade é uma abordagem teórica diversificada que surge como uma resposta crítica ao colonialismo e às suas persistentes estruturas na sociedade atual (colonialidade). Seu objetivo é desafiar e transcender as hierarquias, opressões e epistemologias eurocêntricas que se estabeleceram durante os períodos coloniais. Segundo Dussel (1994), uma ética de libertação busca superar as estruturas opressivas do colonialismo/colonialidade e promover uma justiça global baseada na diversidade e

igualdade. Grosfoguel (2008) ressalta a importância da de-colonização epistêmica, defendendo o reconhecimento e valorização da diversidade de conhecimentos e saberes. Ao contrário de currículos convencionais, que muitas vezes enfatizam normas e valores ocidentais, o currículo de-colonial pode ser considerado uma estrutura socioeducativa que “[...] equipan los ‘oprimidos’ con las herramientas necesarias para desvelar las raíces de su opresión y deshumanización, identificar sus estructuras, y actuar sobre ellas, también son componentes céntricos” (Walsh 2008:19).

2. Do colonialismo à colonialidade linguística: continuidades e desafios no Brasil

“A análise do colonialismo busca uma contribuição ao pensamento decolonial” (Reis 2019:124) porque explora continuidades e as características da modernidade/ colonialidade para que possa revertê-lo. A experiência colonial é tão constitutiva que se pode perceber sua continuidade até a modernidade. A expropriação de recursos naturais e econômicos foram convertidas na “[...] produção de um imaginário mitológico [...] na naturalização das instituições e categorias, que ordenam as relações de poder que foram impostas pelos vencedores/ dominadores” (Quijano 2010:125). O Brasil foi pensando durante muito tempo como um “país-objeto” em detrimento de um “país-sujeito” (Freire [1968] 2018). Marcada pela ausência do diálogo, pela perda de liberdade e retirada de mulheres da esfera pública e pela inexistência de um autogoverno (Prado Júnior 2012), a história brasileira foi construída sob uma mentalidade profundamente feudal, alimentada por contextos coloniais (Freire [1967] 2011). A colonização realizada por Portugal e o colonialismo interno (mesmo após a Independência em 1822) produziram uma colonialidade paradoxal no Brasil: relação amigável com ex-colonizador e continuidade e sobreposição de práticas coloniais.

Segundo Prado Júnior (2011) e Novais (2019), após a independência, as elites brasileiras continuaram a valorizar e preservar aspectos da cultura portuguesa, e os laços econômicos permaneceram fortes. A identidade nacional foi sendo forjada em torno da herança portuguesa, o que ajudou a manter uma conexão simbólica e prática com o antigo colonizador. “O colonialismo interno é, assim, a diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional” (Mignolo 2005: 43). A continuidade e sobreposição de práticas coloniais referem-se à permanência de estruturas de poder, dominação e exploração que passaram a ter uma roupagem nacional e somaram-se às explorações vindas de outros países, principalmente dos Estados Unidos da América. Para Freire ([1967] 2011:129), durante muito tempo, “pensar o Brasil, de modo geral, era pensar sobre o Brasil de um ponto de vista não brasileiro. Julgava-se o desenvolvimento cultural do Brasil segundo critérios e perspectivas nos quais o país era necessariamente um elemento estrangeiro.”

Essas múltiplas formas de opressão e dominação resultantes do processo colonial formam um todo-conjunto descontínuo, conflituoso e heterogêneo num campo de relações recíprocas e múltiplas (Quijano 2010). Dentro desse período histórico-social diferentes hierarquias de poder (raciais, de gênero, classe, epistêmicas, linguísticas, culturais) atuaram de forma multidirecional “desumanizando o humano” e “humanizando o capital” (Quijano 2019). A estruturação social baseada em raça desumaniza o humano à medida que, reduzindo-os a categorias raciais, privilegia os considerados racialmente dominantes em termos de acesso a recursos e poder (hierarquia racial). A divisão de poder e recursos com base no gênero perpetua a desigualdade, relegando

mulheres a papéis subordinados na sociedade (hierarquia de gênero). Em ambos contextos, a falta de acesso de negras/pretas(os) e mulheres aos ambientes educacionais durante o período colonial limitava ainda mais suas escolhas.

A desigualdade econômica cria uma divisão entre ricos/os e pobres, com as/os primeiras/os tendo acesso a recursos e oportunidades que estão fora do alcance das/os últimas/os. Isso desumaniza as/os menos privilegiadas/os, negando-lhes dignidade e autonomia, enquanto coloca o acúmulo de capital no centro das prioridades sociais (hierarquia de classe). Certos conhecimentos e formas de saber (eurocêtricos/ nortistas globais) são privilegiados em detrimento de outros marginalizando outras perspectivas e saberes. Isso desumaniza aquelas/es cujas vozes e conhecimentos não são reconhecidos ou valorizados (hierarquia epistêmica). A “imposição” de uma língua-gem ou cultura dominante sobre outras pode resultar na supressão da identidade e expressão cultural de minorias linguísticas e étnicas. Isso desumaniza aquelas/es cujas formas de comunicação e expressão são consideradas “inferiores”, enquanto promove a hegemonia cultural daquelas/es que detêm o poder (hierarquia linguística e cultural).

Entende-se que Norte e Sul globais coexistem, mas são divididos por suas sociabilidades coloniais, resultado do colonialismo, que desumaniza certas vidas humanas (sociabilidade colonial) enquanto supervaloriza outras (sociabilidade metropolitana). Esse macrocontexto esvazia qualquer ruptura com as bases da colonialidade e torna “o presente estranho a si mesmo, em um movimento capaz de distanciar a atualidade dela própria e, com isso, desnaturalizá-la e historicizá-la criticamente” (Ávila 2018: 34). Para elucidar os desdobramentos destes contextos coloniais, Quijano (2000) cunhou o termo “colonialidade” como algo que transcende o colonialismo histórico e que não desaparece com a independência política. O pesquisador explica a modernidade como um processo vinculado à experiência colonial, uma continuidade das formas coloniais de dominação em que estruturas de poder e subordinação passaram a ser reproduzidas pelos mecanismos neoliberais coloniais-modernos.

Assim, ao passo que o colonialismo se refere a “contextos coloniais” impostos pela presença de uma administração colonial, a colonialidade refere-se a “contextos coloniais” da atualidade, em que há a continuidade de formas coloniais de dominação produzidas pelas culturas dominantes (eurocêtricas/nortistas globais) e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno, mesmo após o fim das administrações coloniais (Grosfoguel 2008). Entendendo essa diferença, a colonialidade linguística pode ser definida como uma dimensão da colonialidade do poder.

A colonialidade do poder é um enredamento, [...] uma interseccionalidade de múltiplas e heterogêneas hierarquias (“heterarquias”) de formas de dominação e exploração sexual, política epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial entre o europeu [e norte-americano] e o não-europeu [e não norte-americano] reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. (Grosfoguel 2008: 51-52)

As estratégias de poder que subjazem o exercício da colonialidade, definidas como “colonialidade de poder” (Quijano 1999), são como um modelo de exercício da dominação moderno que interliga língua-gem à formação racial, controle de trabalho, Estado e produção de conhecimento. De outro modo, a colonialidade do poder é a classificação da população mundial ancorada na noção de raça, de matriz colonial. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) afirma que esse conceito amplia a ideia fou-

caultiana de poder disciplinário, ao mostrar que dispositivos panópticos (Foucault [1979] 2021) construídos pelo Estado moderno expandem-se a uma estrutura mais ampla de caráter mundial, configurada pela relação entre Estados no centro e na periferia. Essa matriz de poder procura encobrir também as implicações do estabelecimento de padrões linguísticos de LI, que se refletem na concepção histórica da América do Norte e da Europa, como redes de dependência histórico-estrutural (Walsh 2003). A colonialidade do saber diz respeito às formas de reprodução de pensamento e conhecimento enquanto a colonialidade do ser refere-se à experiência vivida da colonização e aos seus efeitos na língua-gem e na percepção dos inter-indivíduos colonizados (Maldonado-Torres 2008).

No colonialismo histórico, há um padrão linguístico (europeu e norte-americano) que é constantemente naturalizado e sustentado como superior e normal (Lander 2000). A permanente tentativa de aniquilar variações linguísticas, dialetos, sotaques ou formas de expressão na LI criaram uma hierarquia linguística que marginaliza aquelas/es que não se encaixam nesse padrão ideal. Essa tentativa é um ato de violência simbólica que reforça e reflete desigualdades mais amplas e busca homogeneizar as heterogeneidades linguísticas em prol da suposta superioridade. A imposição de um padrão linguístico dominante não apenas nega a riqueza e a complexidade das diferentes formas de expressão, mas também mina a identidade e a autonomia das comunidades linguisticamente diversas. Ao suprimir variações linguísticas, as/os usuárias/os são despojadas/os de sua capacidade de se comunicar de maneira autêntica e de se conectar com sua própria história e cultura. Isso perpetua um ciclo de discriminação linguística que se entrelaça com outras formas de opressão, como a hierarquia racial, de gênero e de classe, reforçando a marginalização desses grupos na sociedade. Esta dinâmica não é apenas uma questão de preferência ou estética linguística; ela está enraizada na colonialidade do poder.

A colonialidade linguística se manifesta na imposição e hegemonia da língua-gem do colonizador, que muitas vezes mantém seu prestígio e continua a ser amplamente utilizada nas ex-colônias, como é o caso das LI e LP no Brasil, perpetuando a dominância linguística iniciada durante o período colonial. Os sistemas educacionais valorizam a língua-gem e a literatura do ex-colonizador, marginalizando as língua-gens e culturas locais e limitando as oportunidades de desenvolvimento de uma episteme local. Além disso, as ideologias coloniais “repaginadas” promovem o bilinguismo ou multilinguismo de forma que mantém a língua-gem do colonizador como essencial para o progresso, enquanto as línguas locais são relegadas a um status inferior. A hegemonia da LI, por exemplo, no cenário global funciona como uma nova forma de colonialidade linguística, colocando o aprendizado da língua-gem como meio para participar da economia global, porém, devido ao acesso desigual, são criadas barreiras de acesso a empregos, por exemplo. A fluência na língua-gem dominante é muitas vezes usada como um marcador de status social, resultando em discriminação contra falantes de língua-gens minoritárias. Essa discriminação resulta em perda de identidade cultural, conhecimento tradicional e herança linguística, mantendo essas língua-gens em posições subordinadas.

3. Rumo à resistência? Análise das marcas coloniais e de-coloniais no currículo de língua-gem inglesa

Em abril de 2017, o Ministério da Educação encaminhou a proposta da BNCC ao Conselho Nacional de Educação (CNE). O CNE, órgão normativo do sistema nacional de educação, conduziu

audiências públicas consultivas em várias cidades do Brasil para receber contribuições sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) (Brasil 2018). Em seguida, em 22 de dezembro de 2017, a Resolução CNE/CP nº 2 foi publicada, estabelecendo a implantação obrigatória da BNCC na Educação Básica, abrangendo a Educação Infantil e o Ensino Fundamental. A base para o Ensino Médio será desenvolvida e deliberada posteriormente. A BNCC como núcleo central da construção curricular desempenha papel crucial em várias dimensões do sistema educacional. Ela orienta políticas públicas, práticas pedagógicas, metodologias, planejamentos docentes, avaliações. Assim, ela não é apenas um documento normativo, mas um outro dispositivo que influencia na fixação e/ou transformação do ser, do saber e do poder.

Na BNCC, por meio da língua-gem é possível “identificar o lugar de si e o do outro em um mundo plurilíngue e multicultural, refletindo, criticamente, sobre como a aprendizagem da língua inglesa contribui para a inserção dos sujeitos no mundo globalizado” (Brasil 2018: 242). Esse reconhecimento da **diversidade linguística e cultural** abre espaço para uma abordagem mais inclusiva e equitativa na ensinagem de LI, valorizando a pluralidade e promovendo a compreensão intercultural. A BNCC, assim, tenta transcender a perspectiva monolíngüística hegemônica, oferecendo uma plataforma para que diferentes língua-gens e culturas coexistam e sejam apreciadas, incentivando a formação de cidadãs/ãos mais conscientes e críticas/os quanto às dinâmicas de poder e identidade no cenário global. “O estudo da língua inglesa pode possibilitar a todos o acesso aos saberes linguísticos necessários para engajamento e participação, contribuindo para o agenciamento crítico dos estudantes e para o exercício da cidadania” (Brasil 2018: 241). Aprender a LI não seria apenas uma questão de adquirir uma habilidade técnica, mas uma “ferramenta” para inclusão social e desenvolvimento crítico (*perspectiva crítica e inclusiva*).

Além disso, devem ser priorizadas “[...] práticas de uso, análise e reflexão sobre a língua, sempre de modo contextualizado, articulado e a serviço das práticas de oralidade, leitura e escrita” (Brasil 2018: 245). A BNCC enfatiza que a ensinagem de LI deve ser contextualizada, ou seja, relacionada com situações reais e significativas para as/os alunas/os. Quanto mais elas/es apreendem de forma real por meio de práticas de oralidade, leitura e escrita, mais se sentem confiantes para interagir com e por meio da LI. Essas práticas precisam “[...] problematizar os diferentes papéis da própria língua inglesa no mundo, seus valores, seu alcance e seus efeitos nas relações entre diferentes pessoas e povos, tanto na sociedade contemporânea quanto em uma perspectiva histórica” (Brasil 2018: 245). A ensinagem de LI não deve ter “um fim em si mesma”, alunas/os não devem apenas apreender a língua-gem, mas entender como ela funciona e refletir sobre seu uso em diferentes contextos, questionar e desafiar estruturas de poder (*práticas contextualizadas*). “Em outras palavras, é a língua em uso, sempre híbrida, polifônica e multimodal” (Brasil 2018: 245) (*perspectiva dos multiletramentos*).

Sobre as políticas públicas, a BNCC atua como referência para sua formulação ao definir “conteúdos mínimos” e “competências essenciais” e estabelecer diretrizes que orientam a elaboração de currículos estaduais e municipais. “Vamos garantir o conjunto de aprendizagens essenciais aos estudantes brasileiros, seu desenvolvimento integral por meio das dez competências gerais para a Educação Básica” (Brasil 2018: 5). O que é essencial? Quem garante e define o que é essencial? A ausência dessas reflexões e o *caráter mercadológico do documento* (Lima; Lima 2021) podem produzir um currículo racionalizado que tem “[...] a competência como meta, e o objetivo do processo de ensino é a maestria ou o domínio das competências” (Lopes; Macedo 2011: 54). Essas competências respondem ainda que de modo impreciso a uma demanda por trabalhadoras/es polivalentes

para um mercado neoliberal instável centrado no norte-global no esteio de um currículo colonial. Paradoxalmente, é justamente aquela ausência, fissura que possibilita ações de-coloniais.

Sobre as práticas pedagógicas e metodologias, a BNCC acaba funcionando como um guia para professoras/es sobre o que e como ensinar. Embora seja apontado no documento que “as habilidades não descrevem ações ou condutas esperadas do professor, nem induzem à opção por abordagens ou metodologias” (Brasil 2018: 30), ele estabelece “competências específicas de área cujo desenvolvimento deve ser promovido [...] e relacionado a um conjunto de habilidades, que representa as aprendizagens essenciais” (Brasil 2018: 33). As/os professoras/es podem sentir-se pressionadas/os para conformar suas práticas às expectativas estabelecidas pela BNCC, mesmo que essas expectativas não sejam as mais adequadas para seus contextos. Se, no documento, há prescrição de um conjunto de competências e “toda prescrição é a imposição da opção de uma consciência a outra” (Freire [1968] 2018: 22), pode-se inferir que as competências gerais e específicas listadas produzem “sentidos alienadores e colonizadores” na práxis curricular (*prescrição*).

Sobre os planejamentos docentes, a BNCC, ao definir os objetivos/metas de cada etapa de ensino e as competências de aprendizagem, causa um impacto profundo. “As decisões pedagógicas devem estar orientadas para o desenvolvimento de competências. Por meio da indicação clara do que os alunos devem ‘saber’ e [...] ‘saber fazer’” (Brasil 2018: 13). Essa prescrição limita a flexibilidade de docentes para adaptar o currículo. Essa necessidade de alinhar os planos de aula com as diretrizes da BNCC pode ser percebida como forma de controle sobre a atividade docente, reduzindo a possibilidade de adaptação curricular. “Toda uma problemática se desenvolve então: a de uma arquitetura que não é mais feita simplesmente para ser vista [...] mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado” (Foucault [1975] 2014: 169). A BNCC cria então uma *cultura de sucesso quantificável* e uma *arquitetura de controle* que regula as decisões pedagógicas a fim de tornar a práxis pedagógica visível e mensurável. Essa visibilidade facilita a vigilância das atividades docentes, semelhante ao panóptico de Foucault, em que a visibilidade constante induz comportamentos às normas estabelecidas.

Com o pan-optismo, eu visio a um conjunto de mecanismos que ligam feixes de procedimentos de que serve o poder. O pan-optismo foi uma invenção tecnológica na ordem do poder, como a máquina a vapor o foi na ordem da produção. Essa invenção tem de particular o fato de ter sido utilizada em níveis inicialmente locais: escolas, casernas, hospitais. Fez-se nesses lugares a experimentação da vigilância integral. [...] Esses métodos foram, a partir de determinado momento, generalizados. [...] O pan-optismo não foi confiscado pelos aparelhos de Estado, mas estes se apoiaram nessa espécie de pequenos pan-óptimos regionais e dispersos. (Foucault [1979] 2021: 254-255)

Sobre as avaliações, a BNCC “influenciará as matrizes de avaliações e os exames nacionais que serão revistos à luz do texto homologado da Base e enfoca avaliações internacionais da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE)” (Brasil 2018: passim) (*instrumentalização linguística*). Avaliações internacionais como o PISA (Programme for International Student Assessment) são desenvolvidas com base em padrões e expectativas globais, predominantemente ocidentais. A racionalidade da teoria curricular de Ralph Tyler, que articula as abordagens *eficientista* e *cientificista*, estabelece “[...] um vínculo entre currículo e avaliação,

propondo que a eficiência da implementação dos currículos seja inferida pela avaliação do rendimento dos alunos” (Lopes; Macedo 2011: 25). A questão é que na BNCC avaliações institucionais são utilizadas como avaliações de aprendizagem, o que é um equívoco. Uma avaliação institucional produz um retrato (parcial, estático e momentâneo) da práxis curricular enquanto a de aprendizagem engloba aspectos diagnósticos, formativos e sumativos. Ao alinhar avaliações nacionais com padrões internacionais, a BNCC promove uma visão homogênea e eurocêntrica educacional (*homogeneização curricular*). Estabelecer critérios e padrões uniformes para todo o território nacional pode marginalizar práticas, conhecimentos, saberes e modos de avaliação locais e culturalmente diversos. Essa estrutura avaliativa da BNCC desconsidera saberes e conhecimentos tradicionais, reforçando uma hierarquia de saberes.

Isso significa que os professores foram levados a acreditar que a avaliação e a aplicação de testes não fazem parte de suas atribuições, uma vez que não seriam devidamente capacitados para elaborar instrumentos avaliativos. Parte-se, assim, do pressuposto de que a construção de avaliações deve ser responsabilidade de um especialista na área⁵. (Villas Boas; Nobre 2020: 4) [nossa própria tradução]

Embora a BNCC priorize a função social e política da LI como língua franca e tente superar o monolinguismo, há uma contradição evidente quando se promove o currículo exclusivo de LI. A concepção de língua-gem no documento propõe um entendimento mais abrangente e inclusivo das língua-gens, reconhecendo-as como práticas sociais que se constituem e se transformam nas interações humanas. No entanto, ao focar predominantemente na LI, a BNCC inadvertidamente reforça uma hierarquia linguística que a privilegia em detrimento de outras língua-gens, especialmente as indígenas que também são relevantes no contexto brasileiro. A ênfase unilateral na LI pode ser vista como uma forma de exclusão linguística que marginaliza outras línguas e culturas presentes no Brasil. Uma abordagem de-colonial no currículo deveria incluir múltiplas língua-gens e valorizar as diversas formas de conhecimento e expressão cultural (**hierarquia e exclusão linguísticas**). Foucault (1996) já aponta que a exclusão é construída historicamente e produz silenciamentos e apagamentos de seres e saberes.

A hierarquia e exclusão linguísticas e a predominância da LI no cenário global e na BNCC podem ser vistas como formas de interpelar e moldar identidades de maneiras específicas. A afirmação de Adichie (2019: 26) de que “[...] a história única cria estereótipos e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” ressalta os perigos de uma visão monolítica imposta pela hegemonia de uma língua-gem ou cultura. Quando a LI é posicionada no topo de uma hierarquia linguística, ela promove certos discursos: “a LI é essencial para o sucesso acadêmico e profissional”, “ela é simples, moderna e sofisticada”, “é mais importante do mundo porque é a língua-gem do mundo dos

5 This means that teachers have been led to believe that assessment and testing are not their responsibility, because they are not qualified to create tests and other types of assessment, assuming that developing tests should be a task assigned to a specialist in the field.

negócios, da ciência e tecnologia” ou “falar LI é meio para inserir-se no mundo”. Essas narrativas contribuem para perpetuar a supremacia da LI e marginalizar inter-indivíduos que não a dominam.

Nenhum dispositivo fornece em si próprio uma estrutura para a identidade, mas enquanto fenômeno, a BNCC é um sintoma de seu tempo, que traduz e reinscreve um *status quo*, e não fornece uma contra-hegemonia como forma de resistência a opressões culturais e linguísticas. A imposição de um currículo homogeneizante, a reprodução de hierarquias coloniais e controle epistêmico fazem da BNCC um dispositivo da matriz de poder colonial, desempenhando papel importante na fixação do ser, do saber e do poder: ela reforça uma hegemonia anglófona (ser), privilegia visões de mundo dominantes (saber) e reforça a hegemonia de certos grupos políticos, sociais e econômicos (poder). Embora “o estudo da língua inglesa [possa] possibilitar a todos o acesso aos saberes linguísticos necessários para engajamento e participação, contribuindo para o agenciamento crítico dos estudantes e para o exercício da cidadania ativa” (Brasil 2018: 241), uma práxis curricular crítica e de-colonial ficará a cargo da/o docente que ao explorar suas fissuras, pode encontrar caminhos para a ensinagem de-colonial de LI.

Considerações Finais

Respondendo às perguntas realizadas nessa pesquisa, entende-se que a BNCC se recobre de um discurso de diversidade cultural e linguística, inclusão, quando na verdade é pautada por uma lógica neoliberal de mercado: produtividade mensurada por avaliações, estabelecimento de metas sob a roupagem de competências, fragmentação dos conhecimentos/conteúdos como setores, prevalência da LI como língua-gem global. Tudo isso reforça um currículo colonialista que perpetua a centralidade de culturas e língua-gems dominantes, tratando a LI não como língua franca, mas recurso/ ferramenta de controle e subordinação. Isso contribui para a manutenção de um sistema educacional que reproduz desigualdades e hierarquias coloniais. O currículo proposto opera dentro de uma lógica que privilegia um modelo de educação voltado para o mercado, alinhado aos interesses do capitalismo global, e que, conseqüentemente, desumaniza os inter-indivíduos ao tratá-los como meros recursos produtivos.

Fomentar uma perspectiva de-colonial na práxis curricular sugerida pela BNCC é um desafio que exige uma abordagem crítica e reflexiva por parte de professoras/es. As lacunas e fissuras existentes no currículo podem ser aproveitadas. Professoras/es podem contextualizar o conteúdo curricular de LI, trazendo questões locais e regionais para a sala de aula, valorizando literaturas, histórias e culturas indígenas, afro-brasileiras e de outras minorias. Pode-se criar momentos de reflexão e análise crítica do próprio currículo, incentivado as/os estudantes a questionarem as narrativas dominantes e identificarem silenciamentos presentes nos materiais e nas práxis pedagógicas. Pensar em formas de avaliação que valorizem o processo de aprendizagem, ao invés de apenas medir a produtividade, podem contribuir para a destituição da lógica colonial imposta pelo neoliberalismo. Mas atitudes de-coloniais não podem ser uma responsabilidade apenas de docentes, a oferta de formação continuada voltada para a de-colonialidade e a aproximação entre a escola, a comunidade local e movimentos sociais, além de enriquecerem o ambiente escolar, criam uma rede de colaboração essencial para o fomento de práxis pedagógicas transformadoras de LI, que incluem, respeitem e valorizem todas as vozes e culturas, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Referências bibliográficas

- ADICHIE, C. N. 2019. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das letras.
- ANASTASIOU, L. das G. C. 2002. A ensinagem como desafio à ação docente. *Revista pedagógica*, 4, 8: 65-77.
- AUSTIN, J. L. 1965. *How to do things with words*. New York: New York Press.
- ÁVILA, A. L. de. 2018. (Re)Politizando a teoria da história em tempos de exceção: Hayden White e a crítica do presente. *Artcultura*, 20, 37: 21 - 35, 12.
- BRASIL. MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO. 2018. *Base Nacional Comum Curricular: educação é a base*. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretária de Educação Básica.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. 2007. Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. Em S. Castro-Gomez; R. Grosfoguel (comp). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo delHombre.
- DUSSEL, E. 1942/ 1994. *El encubrimiento del Outro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural.
- FAIRCLOUGH, N. 2003. *Analysing discourse*. London: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1975) 2014. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FOUCAULT, M. 1979/ 2021. *Microfísica do poder*. Introdução e revisão técnica: Roberto Machado. 11 ed. São Paulo: Paz e Terra.
- FOUCAULT, M. 1996. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Edições Loyola.
- FREIRE, P. 1967/ 2011. *Educação como prática de liberdade*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, P. 1968/ 2018. *Pedagogia do oprimido*. 65. ed. São Paulo/ Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREYRE, G. 2000. *Ingleses no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks.
- GOODSON, I. F. 2014. *A construção social do currículo*. Lisboa: Educa.
- GROSFUGUEL, R. 2002. Colonial difference, geopolitics of knowledge, and global coloniality in the modern/colonial capitalist world-system. *Review (Fernand Braudel Center)*: 203-224.
- GROSFUGUEL, R. 2005. The implications of subaltern epistemologies for global capitalism: transmodernity, border thinking and global coloniality. *Critical globalization studies*: 283-292.
- GROSFUGUEL, R. 2008. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de ciências sociais*, 80: 115-147.

- HADDOCK-LOBO, R. 2006. *Da existência ao infinito: Ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola.
- HALL, S. 2000. Quem precisa de identidade? Em T. T. da Silva (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, pp. 103-133. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HALL, S. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- HEIDEGGER, M. 1927/ 2005. *Ser e tempo: Parte 1 e Parte 2*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HILSDORF, M. L. S. 2000. Simonton e o panorama religioso do Brasil nos meados do século XIX. *Cadernos de História e Filosofia da Educação*. São Paulo: FEUS, II, 5: 179-194.
- KONDER, L. 1992. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LANDER, E. 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Em C. G. Elías; R. M. L. Campillo; D. C. G. Rohán. *Lecturas de Metodología de las ciencias sociales*, pp.38-70, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, Mexico.
- LIMA, V. R. 2023. *A análise discursiva entre o currículo e o ensino da matemática: uma análise em contextos*. 2023. 137f. Dissertação (Mestrado em Cognição e Linguagem) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes-RJ.
- LIMA, V. R.; LIMA, R. S. A. 2021. 26. A paralaxe da violência e do currículo de Língua Inglesa: uma análise da BNCC à luz da teoria de Slavoj Zizek. *Revista Philologus*, 27, 81: 369-84.
- LOPES, A. C.; MACEDO, E. 2011. *Teorias de Currículo*. 1. Ed. São Paulo, SP: Cortez.
- MACEDO, R. S. 2009. *Currículo: campo, conceito e pesquisa*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MAINGUENEAU, D. 2015. *Discurso e análise do discurso*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola.
- MALDONADO-TORRES, N. 2008. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista crítica de ciências sociais*, 80: 71-114.
- MIGNOLO, W. Globalização, processos de civilização, línguas e culturas. *Caderno CRH*, 8, 22: 1995a.
- MIGNOLO, W. 2000. *Local histories/global designs: essays on the Coloniality of power, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MIGNOLO, W. 2005. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. Em E. Lander (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*, pp. 35-54. Buenos Aires: CLACSO.
- MOREIRA, A. F. B. 1997. Currículo, utopia e pós-modernidade. In: A. F. B. Moreira (org.) *Currículo: questões atuais*, pp.11-35. Campinas, SP: Papirus.

- MÜHL, E. H. 2011. *Práxis Pedagógica: Ação dialógica comunicativa e emancipação*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo.
- NOVAIS, F. 2019. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 2º ed. São Paulo: Editora 34.
- OLIVEIRA, L. E. M. de. 2006. *A instituição do ensino das línguas vivas no Brasil: o caso da língua inglesa (1809-1890)*. 2006. 378 f. Tese de Doutorado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade.
- ORLANDI, E. P. 2001. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 3 ed. Campinas: Pontes.
- PRADO JÚNIOR, C. 2011. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- QUIJANO, A. 1999. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, 24, 51: 137-148.
- QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais—Perspectivas Latinoamericanas*, pp, p. 107-126. Buenos Aires: Clacso.
- QUIJANO, A. 2019. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Aberto*, Venezuela, 28, 1: 255 –301.
- REIS, A. H. 2019. Estudos históricos do presente: um diálogo entre colonialismo e colonialidade. *Temporalidades*, 11, 3: 104-134.
- SACRISTÁN, J.G. 1999. *Poderes instáveis em educação*. Porto Alegre: Artmed.
- VALLE, J. C. A. do. 2021. Apontamentos sobre as ausências da Base Nacional Comum Curricular de Matemática. *Revemop*, 3: 1-26.
- SILVA, T. T. 2009. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- SOUZA, A. L. S. 2009. *Letramentos de reexistência: culturas e identidades no movimento hip hop*. 2009. 219f. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- VILLAS BOAS, I. F. de; NOBRE, V. 2020. *Getting into ELT Assessment*. São Paulo: Cengage.
- WALSH, C. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista a Walter Mignolo. *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana [On-line]*, Chile, 1, 4: 2003.
- WALSH, C. 2008. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *Educación Online*, 4: 01-29.

RAFAELA SEPULVEDA ALEIXO LIMA. Professora de língua-gem inglesa nos cursos de agroecologia e agropecuária e coordenadora pedagógica do Centro de Línguas (CELIFF) do Instituto Federal Fluminense (IFF). Graduada em Letras - Português e Inglês pela Universidade Iguaçu (UNIG/2009). Mestre e doutoranda em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF/2021).

Correo electrónico: rafaelasepulveda@gmail.com

SÉRGIO ARRUDA DE MOURA. Professor associado I da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). Graduado em Comunicação Social e Jornalismo pela Universidade Católica de Pernambuco (1982). Graduado em Letras Inglês e Português pela Universidade Federal de Pernambuco (1980). Mestre em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (1986) e doutor em Letras (Ciência da Literatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992).

Correo electrónico: arruda@uenf.br

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

De la Marginalización a la Hegemonía: La transformación de la Pachamama en los discursos bolivianos

*From Marginalization to Hegemony:
The transformation of Pachamama in
Bolivian Discourses*

VANESSA CALVIMONTES DÍAZ

<https://orcid.org/0000-0002-6655-1206>

Universidad de Salamanca (USAL)

España

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.121-138

RESUMEN

La Pachamama, es una figura central en la cosmovisión andina, asociada a la creación, la fertilidad y los ciclos naturales. Su representación ha experimentado transformaciones significativas: de deidad telúrica en los mitos ancestrales, a madre protectora sincretizada con la Virgen María durante la colonia, hasta convertirse en símbolo político y jurídico en el Estado boliviano. Este artículo emplea el Análisis Crítico del Discurso (ACD) con enfoque decolonial, integrando herramientas de análisis para examinar los cambios en su representación. El corpus analizado es interdisciplinario y comprende mitos andinos, crónicas coloniales, estudios arqueológicos y antropológicos, así como legislación boliviana reciente. Los hallazgos revelan cómo las representaciones de la Pachamama han sido moldeadas por procesos históricos, discursos coloniales y estrategias de resistencia indígena, configurándose hoy como un símbolo clave en los debates sobre descolonización, ecología política y derechos de la naturaleza.

PALABRAS CLAVE: *Decolonialización. Pachamama. Discurso. Hegemonía.*

RESUMO

A Pachamama é uma figura central na cosmovisão andina, associada à criação, fertilidade e aos ciclos naturais. Sua representação passou por transformações significativas: de deusa telúrica nos mitos ancestrais, a mãe protetora sincretizada com a Virgem Maria durante o período colonial, até se tornar símbolo político e jurídico no Estado boliviano. Este artigo utiliza a Análise Crítica do Discurso (ACD) com uma abordagem decolonial, integrando ferramentas analíticas para examinar as mudanças em sua representação. O corpus analisado é interdisciplinar e inclui mitos andinos, crônicas coloniais, estudos arqueológicos e antropológicos, além da legislação boliviana recente. Os resultados revelam como as representações da Pachamama foram moldadas por processos históricos, discursos coloniais e estratégias de resistência indígena, configurando-se hoje como um símbolo fundamental nos debates sobre descolonização, ecologia política e direitos da natureza.

PALAVRAS CHAVE: *Descolonização. Pachamama. Discurso. Hegemonia.*

ABSTRACT

Pachamama is a central figure in the Andean worldview, associated with creation, fertility, and natural cycles. Her representation has undergone significant transformations: from a telluric deity in ancestral myths, to a protective mother syncretized with the Virgin Mary during colonial times, and more recently, to a political and legal symbol within the Bolivian State. This article employs Critical Discourse Analysis (CDA) with a decolonial approach, integrating analytical tools to examine the shifts in her representation. The analyzed corpus is interdisciplinary and includes Andean myths, colonial chronicles, archaeological and anthropological studies, as well as recent Bolivian

legislation. The findings reveal how representations of Pachamama have been shaped by historical processes, colonial discourses, and indigenous resistance strategies, positioning her today as a key symbol in debates on decolonization, political ecology, and the rights of nature.

KEYWORDS: *Decolonization. Pachamama. Discourse. Hegemony.*

Introducción

La veneración a la Pachamama, figura central de la cosmovisión andina, se remonta a tiempos precolombinos, evidenciando una profunda conexión espiritual entre los pueblos originarios y la tierra. En la visión andina, la Pachamama no solo representa a la Madre Tierra, sino que encarna una fuerza primordial vinculada a la creación, la fertilidad y los ciclos naturales. Esta deidad ha evolucionado a lo largo de la historia, fusionándose con elementos de la religiosidad católica durante la colonización. En la actualidad, la Pachamama es percibida como una madre protectora que garantiza el bienestar y la prosperidad humana, promoviendo una relación de reciprocidad y respeto con la naturaleza.

Su reconocimiento legal como sujeto de derecho en Bolivia, establecido en la Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra (2010) y la Ley N° 300 de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012), ha marcado un hito en la reivindicación de los derechos indígenas y la protección ambiental. En este contexto, el surgimiento del pachamamismo como corriente ideológica ha revitalizado la figura de la Pachamama, generando debates sobre su papel en la construcción de un futuro más justo y equitativo.

Este artículo realiza un Análisis Crítico del Discurso (ACD) desde una perspectiva decolonial, enmarcándose en los planteamientos de Norman Fairclough (1995), Ruth Wodak (2009) y Teun van Dijk (2008), quienes destacan la interrelación entre discurso, poder e ideología. Se emplean herramientas como la codificación temática, el análisis intertextual y el estudio de estrategias discursivas, con el fin de determinar cómo se ha construido y transformado la representación de la Pachamama a lo largo del tiempo. Para ello, se ha conformado un corpus documental interdisciplinario, compuesto por textos coloniales (crónicas de Cobo [1653] y Ramos Gavilán [1621]), mitos andinos relacionados con la figura de la Pachamama, estudios arqueológicos (Posnansky [1913, 1945] y Ponce Sanginés [2003]) textos antropológicos (Harris y Bouysse-Cassagne [1988] y Yetter [2017]), legislación boliviana reciente y discursos políticos contemporáneos.

Desde la perspectiva decolonial, este estudio se basa en los aportes de Walter Mignolo (2005), Arturo Escobar (2011) y Catherine Walsh (2007), quienes han analizado la colonialidad del saber y las estrategias de resistencia epistémica en América Latina. A través del ACD, se busca desentrañar cómo la representación de la Pachamama ha sido moldeada por factores históricos, culturales y políticos, explorando cómo ha sido utilizada tanto para la dominación (mediante su apropiación por discursos coloniales y estatales) como para la resistencia (a través de su resignificación en movimientos indígenas y ambientalistas). Este enfoque permite visibilizar las relaciones de poder subyacentes en la construcción discursiva de la Pachamama, contribuyendo a un proceso de descolonización del conocimiento y al cuestionamiento de los discursos hegemónicos sobre la naturaleza y los pueblos indígenas.

1. Metodología

1.1 Enfoque y diseño del estudio

El Análisis Crítico del Discurso (ACD) es una metodología centrada en comprender cómo el lenguaje refleja, sostiene y reproduce relaciones de poder y desigualdad dentro de la sociedad. Uno de los principales referentes en este campo, Norman Fairclough (1995), sostiene que el ACD se ocupa

de analizar de forma sistemática los vínculos, muchas veces poco evidentes, entre los discursos y los contextos sociales, políticos y culturales que los originan, mostrando cómo estos están moldeados por relaciones de poder y luchas por la hegemonía (Fairclough 1995: 132).

Desde una perspectiva decolonial, este enfoque permite examinar cómo los discursos dominantes mantienen o cuestionan la colonialidad del poder, evidenciando la forma en que han intervenido en la configuración del conocimiento, la identidad y las prácticas culturales, así como en los modos de resistencia frente a esos discursos hegemónicos.

Analizar críticamente los discursos que circulan en el presente es esencial para identificar la continuidad de las narrativas coloniales. En este sentido, el ACD no solo busca visibilizar cómo el lenguaje contribuye a mantener estructuras de dominación, sino también cómo puede ser una herramienta para dismantlar dichas estructuras y abrir paso a otras formas de conocimiento. Como explican Machin y Mayr (2012), el ACD permite identificar cómo los discursos que refuerzan el orden colonial pueden ser cuestionados y reemplazados por voces alternativas que representen perspectivas subalternas (Machin y Mayr 2012: 120). Este enfoque permite identificar las estructuras epistemológicas y culturales que perpetúan la desigualdad, al mismo tiempo que fomenta la revalorización de saberes y prácticas alternativas dentro de la construcción del conocimiento decolonial (Mignolo, 2005). En este sentido, la revisión interdisciplinaria de fuentes diversas, como los mitos y narrativas tradicionales, resulta esencial en el Análisis Crítico del Discurso (ACD) con enfoque decolonial, ya que permite recuperar perspectivas históricamente marginadas y visibilizar experiencias de los pueblos originarios (Walsh 2007; Escobar 2011).

Desde los estudios decoloniales, se reconoce que los mitos andinos no solo constituyen expresiones simbólicas de una comunidad, sino que también operan como mapas cognitivos que organizan y transmiten conocimientos ancestrales sobre el territorio, la naturaleza y las relaciones sociales (Harris y Bouysse-Cassagne 1988; Yetter 2017). Estos relatos han sido analizados en diálogo con disciplinas como la historia, la antropología y los estudios literarios, lo que ha permitido comprender las raíces culturales y políticas de las desigualdades y las diversas formas de resistencia que han surgido a lo largo del tiempo.

La incorporación de estos saberes en el análisis crítico del discurso no solo enriquece la comprensión de la representación de la Pachamama, sino que también contribuye a la construcción de un conocimiento más justo y equitativo, que reconozca la diversidad de voces y experiencias, desafiando las narrativas coloniales que han invisibilizado las epistemologías indígenas (Rivera Cusicanqui 2010).

1.2 Selección de la muestra y procedimiento de análisis

Mediante una exhaustiva revisión bibliográfica y documental, se ha conformado un corpus interdisciplinario que abarca diversas fuentes relacionadas con la figura de la Pachamama en el contexto boliviano. Este estudio adopta un diseño cualitativo con enfoque histórico-discursivo, enmarcado dentro del Análisis Crítico del Discurso (ACD) con una perspectiva decolonial. El corpus se compone de 13 documentos, seleccionados bajo un criterio de temporalidad y relevancia discursiva, que incluyen:

1. Crónicas coloniales como Historia del Nuevo Mundo de Bernabé Cobo (1653) y Historia del Santuario de Copacabana de Ramos Gavilán (1621).

2. Estudios arqueológicos como los de Arthur Posnansky (1913, 1945) y Carlos Ponce Sanginés (2003) sobre Tiwanaku y la religiosidad andina.
3. Textos antropológicos y literarios como *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia* de Rigoberto Paredes (1920) y los estudios de Harris y Bouysse-Cassagne (1988) sobre la cosmovisión aymara.
4. Mitos y narrativas orales recopiladas en el Taller de Historia Oral Andina (THOA, 2023), y en la página EducaBolivia que documentan interpretaciones contemporáneas de la Pachamama.
5. Documentos legales y gubernamentales: la Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra (2010), la Ley N° 300 de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012) y decretos gubernamentales clave emitidos durante el gobierno de Evo Morales, como el Decreto Supremo N° 1696 (2013), que establece lineamientos para la gestión ambiental desde una visión ligada a la Pachamama.
6. Discursos políticos y ensayos contemporáneos, como los artículos críticos de Pablo Stefanoni (2011) sobre el pachamamismo, la obra de Luis Tapia (2015) sobre la resignificación del pensamiento indígena en la política boliviana y algunas notas de prensa.

Este enfoque metodológico permite rastrear la transformación histórica del concepto de Pachamama, identificando sus diversas representaciones a lo largo del tiempo. A través del análisis discursivo de los textos, se examinan las variaciones que han configurado su significado: desde su concepción prehispánica como deidad telúrica, su sincretismo con la Virgen María durante el periodo colonial, su resignificación como símbolo de resistencia indígena en el siglo XX, hasta su actual reconocimiento como sujeto de derecho en el discurso político contemporáneo.

El objetivo es reconocer los elementos persistentes y cambiantes en torno a la figura de la Pachamama, así como las tensiones y contradicciones que han acompañado su resignificación. Asimismo, se exploran las articulaciones entre esta figura y otros componentes de la cosmovisión andina, como la relación con la naturaleza, la comunidad y el poder político.

El proceso analítico se inició con una lectura detallada de los documentos seleccionados, orientada a identificar y contextualizar las distintas apariciones del término Pachamama. Esta fase de familiarización fue fundamental para reconocer los usos específicos del término y para detectar patrones discursivos a lo largo del tiempo. Se prestó particular atención a las connotaciones y enfoques que acompañan su mención, lo cual evidenció una notable diversidad en su empleo. El análisis preliminar reveló que Pachamama aparece en una amplia gama de contextos, cada uno cargado de matices que reflejan las complejidades culturales, sociales y políticas de su momento histórico.

A partir de estas observaciones iniciales, se procedió a la codificación temática, organizando los hallazgos en categorías analíticas que permiten un examen más sistemático y profundo, el cual se desarrolla en la sección destinada al análisis de resultados.

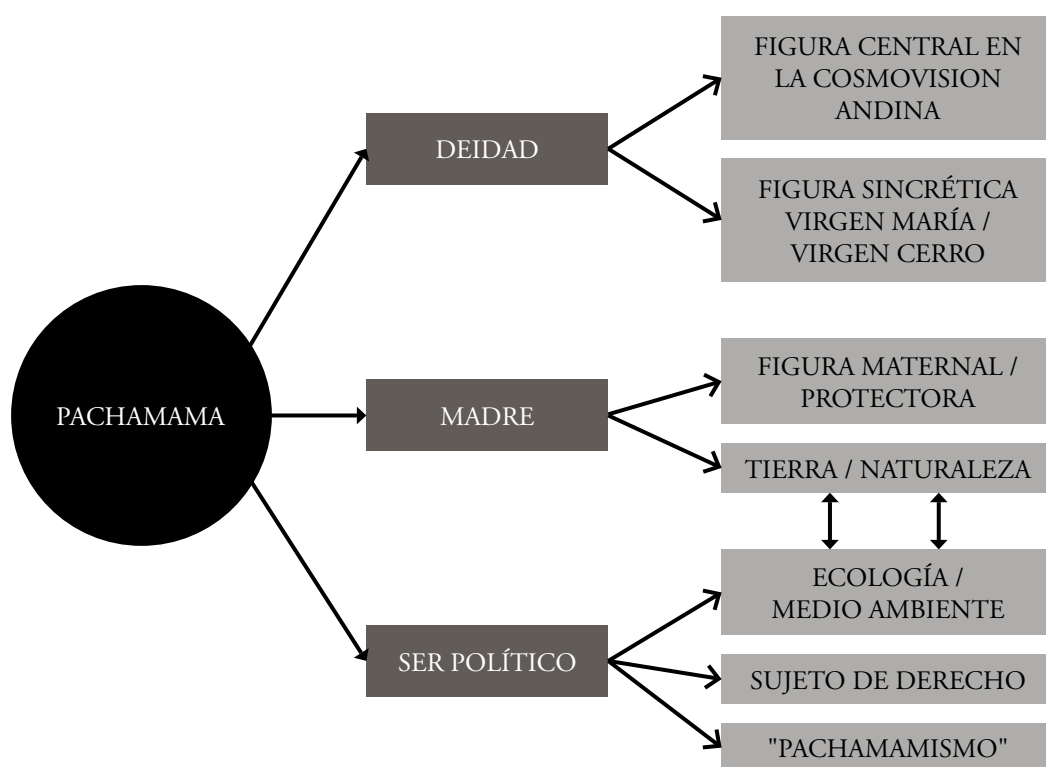
2. Resultados

El análisis de los textos consultados ha revelado una rica diversidad de significados asociados a la figura de la Pachamama en el contexto boliviano, los cuales pueden agruparse en tres categorías

principales: deidad, madre y ser político. Esta categorización permite apreciar la complejidad y multidimensionalidad del concepto a lo largo del tiempo. Sin embargo, es importante destacar una cuestión que ha surgido en el transcurso de esta investigación: la posibilidad de que el término Pachamama no existiera como tal en el vocabulario de los pueblos originarios precolombinos, tal como se conoce actualmente. Esta controversia plantea interrogantes sobre la transformación histórica del concepto y sus diversas apropiaciones culturales. A pesar de esta incertidumbre, el análisis demuestra que, independientemente de su origen etimológico, la Pachamama ha desempeñado un papel fundamental en las cosmovisiones andinas y ha sido objeto de múltiples interpretaciones y reinterpretaciones a lo largo de la historia.

FIGURA 1

Categorización de discursos sobre la Pachamama



Fuente: Elaboración propia en base al análisis realizado

Como se puede observar en la imagen, cada una de estas categorías se divide en subcategorías que reflejan la complejidad y diversidad de los significados atribuidos a este concepto a lo largo del tiempo. A continuación, se presentarán algunos hallazgos clave y citas representativas para cada categoría.

2.1 La Pachamama como deidad

El corpus analizado en torno a la figura de la Pachamama es amplio y heterogéneo, e incluye fuentes arqueológicas, crónicas coloniales, relatos míticos y orales de tradición andina, así como representa-

ciones artísticas y estudios antropológicos. Esta diversidad documental permite abordar la centralidad de la Pachamama en la cosmovisión andina, donde ha sido objeto de veneración y representación constante a lo largo del tiempo. Para este estudio se han considerado, entre otras fuentes, las Crónicas del Nuevo Mundo de Bernabé Cobo (1653), la Historia del Santuario de Copacabana de Ramos Gavilán (1621), los estudios arqueológicos de Arthur Posnansky (1913, 1945) y Carlos Ponce Sanginés (2003), así como los relatos orales recopilados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA, 2023).

Del análisis de este corpus emergen dos principales subcategorías: por un lado, la Pachamama como deidad primordial vinculada a la fertilidad, la creación y el equilibrio cósmico; por otro, su transformación sincrética en figura cristiana, especialmente asociada a la Virgen María, como resultado del proceso de evangelización y resistencia cultural.

Desde tiempos prehispánicos, la Pachamama ha sido concebida como una entidad generadora de vida, ligada a la fertilidad de la tierra y a los ciclos naturales. Esta idea se vincula a prácticas rituales documentadas en estudios antropológicos, que revelan cómo esta deidad continúa recibiendo ofrendas en contextos urbanos y rurales andinos. Por ejemplo, en el mes de agosto —considerado el tiempo en que “la tierra está abierta”— se realizan rituales para alimentarla y garantizar prosperidad. Según las costumbres recogidas por las chifleras (vendedoras de hierbas) en la calle Santa Cruz de La Paz, “la Pachamama, que “abre la boca” cada agosto [...] recibe ofrendas, pero el primer día abre la boca y es cuando “está más hambrienta”; por ello, recomiendan realizar la wajta (ofrenda) los días 1, 15 y 31 (de agosto), incluyendo elementos como el *sullu*¹ de llama para pedir salud y bienestar (Cuevas 2015).

Lozada (2006), en su estudio sobre las representaciones de la Pachamama, ha reunido diversas interpretaciones etnográficas que permiten comprender su complejidad simbólica. Señala que:

La Pachamama ha sido tratada por varios autores según diversas etnografías. Juan Núñez del Prado señala sus características (deidad femenina que castiga si no se le ha propiciado pagos), pero no indica su localización. Xavier Albó, Armando Godínez y Kitula Libermann piensan que está en el mundo de abajo: es hambrienta, puede hacer daño y es esposa de los diablos y del Tío. Señalan, además, que cumple el rol de mediación e integración del mundo de arriba con el de abajo. Lo mismo dice van den Berg quien sostiene que la Pachamama es lo más ambiguo de la cosmovisión andina porque incluye los tres mundos armonizando los opuestos (Lozada, 2006: 110).

Las crónicas coloniales también recogen testimonios de esta veneración. Bernabé Cobo describe cómo “todos adoraban también a la Tierra, y la llamaban Pachamama” (Cobo 1653: 34), destacando prácticas rituales como la colocación de piedras largas en los campos a modo de altares para pedir fertilidad. Este tipo de referencias evidencian cómo los cronistas reconocieron la centralidad de esta deidad en la religiosidad andina, si bien la reinterpretaron bajo la categoría de idolatría.

Desde la arqueología, Arthur Posnansky (1913, 1945) interpretó ciertos vasos embudo de cerámica hallados en Tiwanaku como recipientes para libaciones rituales a la Madre Tierra. Años

1 Es el feto de una llama

más tarde, a raíz del hallazgo de una estela con rica iconografía, propuso que esta representaba a la Pachamama, argumentando su carácter femenino por el peinado trenzado similar al de las mujeres uru-chipayas de su época. Además, sugirió que la figura funcionaba como un calendario agrícola (Posnansky, 1945: 205). Por su parte, Carlos Ponce Sanginés (2003: 543–545), aunque sin vincular elementos específicos de la cultura material, sitúa los mitos de la Pachamama como parte estructural de la cosmovisión tiwanakota.

En décadas posteriores, Dick Ibarra Grasso y Querejazu Lewis (1986) identificaron esculturas de piedra con rasgos humanos y múltiples senos halladas en diversas zonas del valle de Cochabamba como representaciones de la diosa de la fertilidad. Estas piezas, atribuidas a la “Cultura de los Túmulos”, corresponden al Período Formativo (1000–500 a.C.). El uso del término Pachamama para referirse a estas esculturas se ha mantenido en la arqueología boliviana (Portugal Ortíz 1998), evidenciando una continuidad simbólica que se proyecta en rituales contemporáneos, particularmente durante el mes de agosto, cuando se realizan ofrendas en su honor. Estos rituales incluyen mesas dulces decoradas con coca, pan de oro, flores y alimentos, depositadas en altares como gesto de reciprocidad y agradecimiento. Las ofrendas se realizan, ya sea al inicio del mes —cuando se cree que la Pachamama está más necesitada—, o hacia su finalización, como retribución por los favores recibidos (Eyzaguirre y Espejo 2021: 392).

FIGURA 2

Mesa ritual para la Pachamama



Fuente: Archivo Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF)

En el contexto colonial, la evangelización promovió una reinterpretación de la Pachamama en términos cristianos, favoreciendo su asociación con la Virgen María. Teresa Gisbert (2004) interpreta esta transposición en la figura de la Virgen del Cerro de Potosí, a la que identifica como una manifestación sincrética de la Madre Tierra andina: “La Virgen del Cerro no es otra que la Pachamama

[...] transformada y apropiada por el imaginario cristiano” (Gisbert 2004: 115). Esta lectura, sin embargo, ha sido matizada por Margarita Gentile (2012), quien advierte que no existen suficientes fuentes coloniales para sustentar una equivalencia directa entre ambas figuras. La autora sostiene:

Pero, al contextualizar los pocos cuadros conocidos en los que se basó la actual correspondencia Virgen María / Pachamama resultó lo que ya sabían los primeros evangelizadores por sus feligreses: que la Virgen María no reemplazaba a ninguna divinidad andina excepto, tal vez, algún caso (...) Esto explica también la razón de la escasez de lienzos con ese tema, ya que su ámbito debió restringirse a la elite mestiza (...) Pachamama tomó el lugar de María en el tema Virgen-Cerro primero, y luego pasó a ser Madre Tierra (...) este caso también fue un investigador del siglo XIX o XX quien creó un tema andino prehispánico amalgamando en sus interpretaciones la Antigüedad, crónicas coloniales y materiales arqueológicos (Gentile 2012: 1157–1158).

Del mismo modo, los mitos que circulan en los relatos orales y textos literarios de los pueblos indígenas andinos, especialmente entre comunidades quechuas y aymaras, reconocen en la figura de la Pachamama a una entidad divina con la que se mantiene una relación constante. Esta figura se integra en diversas formas rituales a lo largo del tiempo y en distintos momentos del calendario agrícola y social. La página institucional del Ministerio de Educación de Bolivia EducaBolivia (s.f.) recoge uno de los relatos más antiguos, donde se cuenta cómo los dioses hermanos Pachacamac y Wakon se enamoraron de la misma joven, la Pachamama. Fue Pachacamac, dios del cielo, quien la desposó y con quien tuvo hijos gemelos, Wilka. Celoso y resentido, Wakon desató catástrofes sobre la tierra hasta que fue derrotado por Pachacamac, quien murió trágicamente. En su ausencia, Wakon engañó a los hijos y asesinó a Pachamama, cuyo espíritu se convirtió en la Cordillera de los Andes. Finalmente, los gemelos, guiados por el ave *Huaychau*, capturaron a Wakon, y Pachacamac los transformó en el sol y la luna para evitar que el mundo quedara en tinieblas, dejando a Pachamama como protectora del mundo natural.

Otro mito, alojado en esta misma página, relata cómo, tras una época de armonía con la naturaleza, los seres humanos comenzaron a olvidar a la Pachamama y a explotar los recursos sin respeto. Como castigo, la tierra se volvió estéril y el clima hostil. Solo cuando los pueblos reconocieron su error y comenzaron a ofrecer ofrendas —como maíz, hojas de coca y papas— pudieron reconciliarse con la diosa. Estos relatos coinciden con estudios etnográficos como los de Harris y Bouysse-Cassagne (1988), quienes destacan la vigencia de estas narrativas en las prácticas rituales contemporáneas, particularmente en la ceremonia de agradecimiento a la Pachamama que se celebra cada 1 de agosto en los Andes bolivianos. Paredes (1920) señala que:

El indio idolatra la naturaleza, a la que considera como la divinidad suprema, porque cree que la Pacha-Mama encierra en su seno las fuerzas creadoras de vida, que las prodiga a quienes confían en ella. Aprovechado de las condescendencias y avidez pecuniaria de los clérigos, le rinde culto haciendo celebrar Misas a los cerros, campos, terrazgos, frutos, casas, lagunas, ríos y al ganado, y oyéndolas con profunda devoción, en el concepto, de que en esos objetos visibles la está adorando (Paredes, 1920: 134).

Esta percepción dialoga con la definición contemporánea ofrecida por el THOA, que describe a la Pachamama como:

Madre tierra. Fuerza ctónica² sagrada que puebla el paisaje andino y, junto con los achachilas, es parte central del ciclo ritual en las comunidades andinas. Se le suele atribuir rasgos femeninos, y una doble potencia, de fertilidad y reproducción, por un lado, y de rebeldía y destrucción, por otro” (THOA 2023: 405)

Mills (1994), al analizar testimonios recogidos durante procesos coloniales de extirpación de idolatrías, menciona que:

Si la Pachamama no era alimentada con ofrendas, la gente perdería sus parcelas de tierra... y sus canales de riego y manantiales se secarían y serían condenados a caminar pobres y desolados y... todos se consumirían (Mills 1994: 115).

Yetter (2017), citando a Cobo, narra cómo los indígenas rendían culto a la Pachamama mediante altares de piedra:

Todos adoraban también a la Tierra, y la llamaban Pachamama... Y era costumbre poner una piedra larga en el medio de sus campos... como un altar en honor a esta diosa. Le rezaban ante este altar de piedra, la invocaban y le pedían que protegiera sus (campos) y los hiciera fértiles. Cuanto más fértil era un campo, más la respetaban (Yetter 2017: 3).

2.2 La Pachamama como madre

La categoría de la Pachamama como madre integra dos perspectivas complementarias que reflejan su profundo significado en la cosmovisión indígena andina. Por un lado, se la entiende como una madre protectora, una figura sagrada que brinda cuidado, sustento y protección a los seres humanos, garantizando su bienestar y prosperidad. Esta concepción se refleja en mitos aymaras y quechuas abordados con anterioridad, donde se puede observar esta dimensión.

Por otro lado, la Pachamama es percibida desde una visión más amplia, vinculada con la tierra y la naturaleza en su totalidad. En esta concepción, la Pachamama no solo es una madre protectora, sino que encarna la esencia misma de la tierra, abarcando todas las formas de vida y los ciclos naturales. Esta visión subraya su papel fundamental en el equilibrio y la armonía del ecosistema, reflejando la interconexión profunda entre los seres humanos y el entorno natural, como en el mito aymara donde la Madre Tierra castiga a quienes la explotan sin respeto, mientras que recompensa con fertilidad y lluvias a aquellos que mantienen una relación de reciprocidad con ella. Estos relatos atribuyen a la Pachamama agencia, emociones y capacidad de cuidado o sanción y han consolidado su percepción como madre tierra en el imaginario colectivo andino.

El análisis de la Pachamama como madre también debe considerar el aspecto lingüístico, pues el término Pachamama proviene de la palabra pacha, que en quechua y aymara está más relacio-

2 El término ctónico proviene del griego khthónios, que significa "de la tierra" o "subterráneo". En contextos religiosos o mitológicos, se refiere a entidades o fuerzas vinculadas a lo subterráneo, a la tierra misma, como fuente de fertilidad, vida, pero también muerte y regeneración.

nada con nociones de tiempo-espacio que exclusivamente con la tierra, y que en ciertos contextos puede asociarse con lo masculino. Esta ambigüedad lingüística se transforma en el plano narrativo y ritual, donde la figura de la Pachamama se feminiza y se convierte en una madre protectora de la naturaleza y la vida. En este sentido, el mito de la Pachamama, por los vestigios que aún perduran, probablemente hacía referencia originalmente al tiempo, vinculado de alguna forma con la tierra.

El mito de Pacha-Mama, por los vestigios que aún quedan, debió referirse primitivamente al tiempo, tal vez vinculado en alguna forma con la tierra; al tiempo que cura los mayores dolores, como extingue las alegrías más intensas; al tiempo que distribuye las estaciones, fecundiza la tierra, su compañera; da y absorbe (sic) la vida de los seres en el universo. Pacha significa originariamente tiempo en lenguaje kolla; sólo con el transcurso de los años y adulteraciones de la lengua y predominio de otras razas, ha podido confundirse con la tierra y hacerse que a ésta y no aquél se rinda preferente culto (Paredes 1920: 38).

A lo largo de los siglos, la noción de la Pachamama ha sido reinterpretada. Investigadores contemporáneos como Gary Urton (2006) y Yetter (2017) subrayan la feminización de esta deidad. Yetter, por ejemplo, menciona cómo los cronistas coloniales, como Alonso Ramos Gavilán (1621) y Bernabé Cobo (1653), establecieron una clara conexión entre la deidad andina Pachamama y la noción occidental de Madre Tierra, una traducción que refleja la cosmovisión andina donde la tierra es vista como un ser vivo y proveedor de vida. Esta conexión resalta la veneración de los pueblos andinos hacia la naturaleza, y la denominación Madre Tierra no solo es una traducción literal, sino que encapsula una cosmovisión ancestral que sitúa a la Pachamama en el centro de la creación y la fertilidad.

En la cosmovisión andina, los seres humanos son considerados hijos de la Pachamama, y ella es vista como la creadora y entidad del continuo espacio/tiempo. Esta relación recíproca se basa en el reconocimiento de que la Tierra provee los alimentos necesarios para la supervivencia, por lo que los andinos le ofrecen ofrendas tanto en agradecimiento como para pedirle que actúe como una buena madre, asegurando buenas cosechas y evitando la escasez (Ramos Gavilán, 1621: 16). Eyzaguirre y Espejo (2021: 392) señalan que la figura de la Pachamama trasciende la mera personificación de la Tierra. Su nombre, etimológicamente complejo, puede traducirse como "Madre del Tiempo y del Espacio" o "Madre del Universo", lo que revela una dimensión cósmica y trascendente, convirtiéndola en un principio fundamental que engloba la totalidad del cosmos.

A pesar de la prevalencia de la asociación de la Pachamama con la Madre Tierra, la investigación de Gentile (2012) nos advierte sobre una evolución en estas representaciones. Según la autora, la conexión directa con la Virgen María, propuesta por Gisbert, ha ido perdiendo fuerza a lo largo del siglo XX, dando paso a una concepción más acorde con las corrientes New Age. Hoy en día, la Pachamama se consolida como la Madre Tierra, no solo en un sentido religioso, sino como un principio vital que conecta a todos los seres vivos, independientemente de las creencias religiosas.

La dificultad de traducir el término pacha debido a su rica carga semántica, invita a reflexionar sobre la amplitud de la cosmovisión andina, en la que la Pachamama no es solo una deidad, sino un principio organizador del universo. Harris y Bouysse-Cassagne (1988: 262) mencionan que la Pachamama es llamada comúnmente Wirinja (Virgen) en referencia a la madre del dios cristiano. Esta complejidad refleja la centralidad de la Pachamama en la cosmovisión andina, que abarca

dimensiones cósmicas, temporales y espaciales. Además, Gentile (2012) destaca que la figura de la Pachamama como una deidad femenina y protectora de la Tierra es una construcción relativamente reciente. Aunque el término pacha aparece en las crónicas coloniales, su asociación directa con una deidad femenina se consolidó solo en tiempos posteriores, a través de procesos de resignificación y construcción identitaria que han transformado su interpretación original.

2.3 La Pachamama como ser político

En la presente sección abordamos el concepto de la Pachamama desde una perspectiva política, explorando su rol y significado en el contexto contemporáneo. Esta categoría se despliega en tres enfoques interrelacionados. Primero, se analiza la visión ambiental que concibe a la Pachamama como un sujeto con derecho a ser protegido en su integridad y equilibrio natural, en lugar de ser objeto de explotación. En segundo lugar, se examina su reconocimiento jurídico, particularmente en Bolivia, donde ha sido incorporada formalmente al discurso hegemónico estatal. La Pachamama, al ser legalmente reconocida, se convierte en un actor clave en las políticas públicas, reflejando un compromiso con la protección ambiental y el respeto a las cosmovisiones indígenas. Por último, se considera el surgimiento del pachamamismo como una respuesta cultural y política que pretende fortalecer el vínculo entre la Pachamama y las prácticas gubernamentales, así como reivindicar su relevancia en la vida política y social del siglo XXI.

La categoría de la Pachamama ha experimentado una transformación notable en las últimas décadas, trascendiendo su concepción tradicional como deidad o madre tierra. En los discursos contemporáneos, se erige como sujeto de derecho, actor político y pilar fundamental en la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta resignificación no ha sido espontánea, sino fruto de un proceso histórico impulsado por los movimientos indígenas y ambientalistas, que han reivindicado la cosmovisión andina frente al colonialismo, el extractivismo y la crisis climática global.

Un hito fundamental en este proceso fue la Asamblea Constituyente de 2006-2007, en la que organizaciones como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) desempeñaron un rol central. A través de la formulación del paradigma del Vivir Bien (Suma Qamaña en aymara, Sumak Kawsay en quechua), propusieron una forma de vida basada en la armonía entre los seres humanos y la naturaleza. Este principio permitió la inclusión de los derechos de la Madre Tierra en la Constitución Política del Estado de 2009.

Dicha transformación conceptual fue consolidada jurídicamente mediante la promulgación de la Ley N° 071 de “Derechos de la Madre Tierra” (2010) y la Ley N° 300 “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien” (2012). Ambas normativas reconocen formalmente los derechos de la naturaleza y configuran un marco legal que recoge principios ecocéntricos. La Ley 300, en particular, define a la Madre Tierra como un sistema vivo y dinámico que integra a todos los seres y ecosistemas, representando un avance no solo jurídico, sino también simbólico, para los pueblos indígenas que han luchado por el reconocimiento de su visión del mundo.

No obstante, la implementación efectiva de estos derechos conlleva desafíos significativos. Como advierte Montaña (2022: 68), el reconocimiento legal de los derechos de la naturaleza —al igual que los derechos humanos— impone una carga considerable al Estado, que debe garantizar su cumplimiento y promover un cambio cultural profundo que supere la lógica antropocéntrica. En este

contexto, emerge el término pachamamismo, una corriente ideológica que, si bien parece incluir perspectivas indígenas, en realidad se origina en la academia occidental y funciona como un mecanismo para mantener a los pueblos originarios alejados de los verdaderos centros de poder. Este fenómeno no adopta las formas explícitas del racismo tradicional, sino que se manifiesta de manera amable y seductora para los "beneficiarios", constituyendo una forma de distracción que entretiene a las comunidades indígenas con versiones superficiales de sus creencias ancestrales (Portugal, 2024: 28).

El pachamamismo, como constructo exógeno gestado en Occidente, tiende a desviar el impulso descolonizador hacia aspectos triviales, perjudicando incluso a quienes lo reproducen (Portugal, 2024: 45). Considerado una forma de "neolengua" moderna, este fenómeno diluye las aspiraciones de transformación genuina en una filosofía alternativa aprendida en espacios globales —como talleres de ONG o universidades extranjeras— que no representa con fidelidad las etnicidades concretas. Esta perspectiva contrasta radicalmente con el sustrato discursivo de las rebeliones indígenas de los siglos XVIII, XIX y XX, las cuales se articulaban en torno a demandas de educación, reconocimiento de tierras y autoridades indígenas, en alianza con sectores urbanos de izquierda y mediante discursos antiesclavistas (Stefanoni, 2011: 263).

El pachamamismo también obstaculiza un debate serio sobre la identidad indígena en el siglo XXI (Stefanoni, 2011: 264). Frente a esta banalización, surgen discursos alternativos como la utopía del Buen Vivir y otros paradigmas "pachamámicos" —término empleado críticamente por Pablo Stefanoni (2011)— que, según Arturo Escobar (2011: 270), desafían frontalmente el régimen moderno de verdad. Inspirados en las racionalidades de culturas rurales latinoamericanas, estos discursos promueven valores como la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia, la reciprocidad, el equilibrio y la armonía como guías para la acción política. Representan, así, respuestas epistémicas ante la crisis contemporánea, que pone en duda la capacidad de los marcos modernos para abordar los problemas actuales (Giraldo, 2012: 221).

3. Conclusiones

La veneración de la Pachamama tiene sus raíces en tiempos precolombinos, como evidencian tanto los hallazgos arqueológicos como los relatos orales de las comunidades andinas. Esta práctica ancestral denota una profunda conexión espiritual y cultural entre los pueblos indígenas y la tierra que habitan. En la cosmovisión andina, la Pachamama ocupa una posición central, siendo concebida como una deidad primordial vinculada a la creación, la fertilidad, la abundancia y los ciclos naturales. No solo representa la madre tierra, sino que también encarna una fuerza primordial que sustenta y regenera el mundo, reflejando una comprensión holística de la naturaleza y de la relación entre los seres humanos y su entorno.

A lo largo de la historia, la figura de la Pachamama ha experimentado una transformación significativa debido al sincretismo religioso. Durante el proceso de evangelización, su imagen se fusionó con la de la Virgen María, dando lugar a prácticas sincréticas que amalgaman elementos indígenas y católicos. Esta fusión ha permitido la preservación y adaptación de las tradiciones andinas en el contexto de la dominación colonial y la influencia europea.

En la actualidad, la Pachamama es percibida como una madre protectora que vela por el bienestar y la prosperidad de los seres humanos, garantizando su sustento y protección. Esta vi-

sión subraya su papel como garante de la vida y la estabilidad. Simultáneamente, la Pachamama encarna la esencia misma de la tierra, integrando todas las formas de vida y los ciclos naturales. La relación entre los seres humanos y la Pachamama se basa en el reconocimiento de que la tierra proporciona los alimentos necesarios para la supervivencia, enfatizando una conexión de reciprocidad y respeto. La representación de la Pachamama se ha transformado con el tiempo. Inicialmente asociada a conceptos de tiempo y ciclos naturales, su figura ha llegado a simbolizar una deidad materna y protectora de la tierra. Esta transformación refleja un proceso continuo de reinterpretación y adaptación cultural.

En el ámbito político, la Pachamama ha sido reconocida legalmente como sujeto de derecho en Bolivia, lo que implica un compromiso formal con la protección ambiental y el respeto por las cosmovisiones indígenas. Este reconocimiento representa una integración de valores indígenas en el marco legal y político del país. La emergencia del pachamamismo como corriente ideológica ha generado debates sobre su impacto en la reivindicación de los derechos indígenas y la construcción de una identidad cultural, promoviendo una visión del mundo en la que la Pachamama y sus valores desempeñan un papel central en la política y la sociedad. La implementación efectiva de los derechos de la Pachamama presenta desafíos significativos, tales como equilibrar intereses económicos y ambientales. No obstante, también abre nuevas oportunidades para construir un futuro más sostenible y equitativo, en el que el respeto por la tierra y las culturas indígenas sea primordial.

En conclusión, la Pachamama es una figura central en la cosmovisión andina, cuya importancia trasciende lo religioso para abarcar aspectos sociales, culturales y políticos. Su representación y significado se han transformado a lo largo del tiempo, reflejando procesos históricos, culturales y políticos. La Pachamama se ha convertido en un símbolo de resistencia y revitalización cultural, utilizada para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas y promover una visión más sostenible del mundo. El pachamamismo, como fenómeno complejo, plantea interrogantes sobre sus implicaciones para los pueblos indígenas y la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Desde un enfoque decolonial, el análisis crítico del discurso resulta clave para comprender cómo la figura de la Pachamama ha sido objeto de imposiciones, negociaciones y resignificaciones a lo largo del tiempo. Los discursos coloniales —desde los relatos de cronistas hasta las prácticas evangelizadoras— impusieron una representación estigmatizante de la Pachamama, asociándola con la idolatría y justificando su marginación como superstición o error. Estas construcciones discursivas permitieron la imposición de una lógica cristiana, patriarcal y eurocéntrica que desarticuló parcialmente su autonomía simbólica dentro del sistema de creencias andino.

No obstante, las comunidades indígenas desplegaron formas de resistencia cultural a través de procesos de resignificación. Por ejemplo, integraron elementos cristianos a sus rituales sin renunciar al significado originario de la Pachamama, como se observa en prácticas como la *ch'alla*. Estas formas de resistencia discursiva revelan una agencia activa en la reinterpretación del sincretismo, en donde lo impuesto fue reconfigurado desde los marcos culturales propios. Asimismo, las capas culturales que subyacen en la representación de la Pachamama se han visto afectadas por teorías occidentales modernas, que en ocasiones han buscado encasillarla dentro de categorías funcionalistas o romantizadas, perdiendo de vista su densidad epistémica como entidad relacional y simbólica.

En este sentido, el ACD permite desentrañar cómo, a lo largo del tiempo, las representaciones de la Pachamama han sido campos de disputa donde se confrontan visiones opuestas del mundo: por un lado, la lógica relacional, comunitaria y regenerativa de la cosmovisión andina; y por otro,

la lógica colonial, productivista y extractivista del capitalismo moderno. Esta confrontación discursiva continúa en la contemporaneidad, donde la figura de la Pachamama es reivindicada como símbolo de lucha ambiental e indígena, pero también instrumentalizada por discursos oficiales que pueden contradecir sus valores fundacionales.

Así, la noción de “capas históricas y culturales” no se refiere solo a su origen precolombino, sino también a los múltiples dispositivos discursivos —coloniales, religiosos, académicos y políticos— que han moldeado y reconfigurado su representación en distintos momentos históricos. El análisis crítico, desde esta perspectiva, contribuye a la descolonización del conocimiento al hacer visibles las relaciones de poder que han operado en torno a su figura y al recuperar las epistemologías indígenas que continúan resistiendo a través de prácticas rituales, narrativas orales y expresiones artísticas.

Finalmente, este estudio abre varias líneas de investigación futuras que podrían enriquecer nuestra comprensión de la Pachamama. Entre ellas, se destaca la necesidad de profundizar en las relaciones entre la Pachamama y otras deidades andinas para comprender su papel dentro de la cosmovisión andina, así como de explorar cómo el cambio climático está transformando las prácticas rituales y las percepciones de esta figura en las comunidades indígenas. Asimismo, resulta fundamental examinar el papel de la Pachamama en los movimientos sociales y los procesos de descolonización en América Latina, y evaluar las implicaciones legales y políticas del reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra para la gobernanza ambiental y la justicia social. Estas investigaciones permitirán no solo ampliar el conocimiento académico sobre la Pachamama, sino también contribuir a la construcción de un futuro más sostenible y equitativo.

Referencias bibliográficas

BOLIVIA. 2010. Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>

BOLIVIA. 2012. Ley N° 300: Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>

BOLIVIA. 2013. *Decreto Supremo* N° 1696. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.bcb.gob.bo/webdocs/normativa/2013%20-%20DS%201696%20-%20Reglamen-ta%20del%20FPMT.pdf>

COBO, B. 1653. Historia del Nuevo Mundo.

CUEVAS, A. 2015. La Pachamama ‘abre la boca’ para sus ofrendas. La Razon. <https://www.la-razon.com/sociedad/2015/08/01/la-pachamama-abre-la-boca-para-sus-ofrendas/>

EDUCABOLIVIA. s.f. Leyendas andinas sobre la Pachamama. Ministerio de Educación de Bolivia. <https://educabolivia.com/leyendas/la-pachamama/>

ESCOBAR, A. 2011. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press

- EYZAGUIRRE, M. y ESPEJO, E. 2021. Guion Museográfico. En *Expresiones, Lenguajes y Poéticas*. MUSEF Editores.
- FAIRCLOUGH, N. 1995. Critical discourse analysis: The critical study of language. Longma. London.
- GENTILE, M. 2012. Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX. En *Advocaciones Marianas de Gloria* (1141-1164). San Lorenzo del Escorial.
- GIRALDO, O. 2012. El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, 11(33), 219-233.
- GISBERT, T. 2004. Iconografía y mitos indígenas en el arte. Gisbert y Cia.
- HARRIS, M. y BOUYSSÉ-CASSAGNE, T. 1988. Pacha-. En torno al pensamiento aymara. En ALBO, X (comp) *Raíces de América: el mundo aymara*. Alianza, Madrid.
- IBARRA, D. y QUEREJAZU, J. 1986. Las esculturas de piedra y su relación con la Pachamama en Cochabamba.
- LOZADA, B. 2006. Cosmovisión, historia y política en los andes. Producciones CIMA. <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/16465/Cosmovision%2C%20historia%20y%20pol%C3%ADtica.pdf>
- MACHIN, D., y MAYR, A. 2012. How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction. SAGE Publications.
- MIGNOLO, W. 2005. La idea de América Latina: Globalización, modernidad y el occidente. Editorial Gedisa.
- MILLS, K. 1994. The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru. En Past & Present, No. 145, 84-121.
- MONTAÑO, L. 2022. La tutela jurídica de la Madre Tierra en Bolivia. Tesis de maestría, Universidad Mayor de San Andrés. http://www.scielo.org.bo/pdf/rjd/v11n16/v11n16_a04.pdf
- PAREDES, R. 1920. Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. Arno Hermanos - Libreros Editores.
- PONCE, C. 2003. Tiwanaku. Cosmovisión y Religión. Producciones CIMA, La Paz.
- PORTUGAL, P. 2024. El MAS y la degradación de la Pachamama en pachamamismo. Rincón Ediciones.
- PORTUGAL ORTÍZ, M. 1998. Escultura Prehispánica Boliviana. Carrera de Arqueología y Antropología – UMSA, La Paz.
- POSNANSKY, A. 1913. El signo escalonado en las ideografías americanas con especial referencia a Tihuanacu. Dietrich Reimer, Berlín.
- POSNANSKY, A. 1945. Tihuanacu. La cuna del hombre americano, Tomo II. J. J. Augustin, New York.
- RAMOS, A. 1621. El culto a la Pachamama en la colonia. Revista Histórica Boliviana, 16.

- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. Suma Qamaña: Vivir Bien en el Estado Plurinacional.
- STEFANONI, P. 2011. ¿Adónde nos lleva el pachamamismo?. *Tabula Rasa*, (15), 261-264.
- TAPIA, L. 2015. La resignificación del pensamiento indígena en la política boliviana.
- TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA). 2023. Historia Oral Andina. Cuatro Textos Fundamentales. Friedrich-Ebert-Stiftung
- URTON, G. 2006. La cosmovisión andina y la Pachamama. Cambridge: Harvard University Press.
- VAN DIJK, T. 2008. Discourse and Power.
- WALSH, C. 2007. Interculturalidad y Descolonización.
- WODAK, R. 2009. The Discourse of Politics in Action.
- YETTER, L. 2017. Virgin Mary/Pachamama syncretism: The divine feminine in early-colonial Copacabana. *Western Tributaries*, 4(1), 1-14.

VANESSA CALVIMONTES DÍAZ. Candidata a Doctorado en Ciencias Sociales, por la Universidad de Salamanca, España. Master en Evaluación y Gestión del Patrimonio Cultural (USAL, España) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social (UCB, Bolivia). Investigadora adscrita del Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF (Bolivia) y Vice Coordinadora del GT1: Comunicación Intercultural y Folkcomunicación de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación ALAIC.

Correo electrónico: vane.calvimontes@gmail.com

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

Fotografía, discurso y giro decolonial en el arte caribeño contemporáneo

*Photography, discourse and decolonial turn
in contemporary Caribbean art*

KIRENIA RODRÍGUEZ PUERTO

<https://orcid.org/0000-0002-7291-9126>

Universidad de La Habana

Cuba

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.139-158

RESUMEN

La transformación progresiva de los códigos de artisticidad experimentada en los procesos creativos del arte del Caribe contemporáneo en la segunda mitad del siglo XX trajo consigo zonas de intensos cruzamientos y desplazamientos creativos a modo de giro decolonial que comprende la visualidad “como campo de batalla,” en palabras de José Luis Brea (2009: 6). En correspondencia con la naturaleza experimental del arte contemporáneo, se identifica el giro decolonial con un cambio discursivo que fragua en la década de 1980 del pasado siglo XX y comprende los temas y recursos creativos, los roles sociales del artista y los modos de circulación del arte en las islas con la aparición de modelos descolonizadores en los espacios expositivos. Este giro supone un cambio en las claves de artisticidad en relación con el papel de manifestaciones subalternas como la gráfica y la fotografía, los intersticios y permeabilidades del proceso creativo, así como la emergencia de modelos de legitimación emancipadores, todo lo cual conduce a un campo expandido del arte y los discursos visuales en el Caribe contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: *Arte del Caribe. Fotografía. Gráfica. Estudios visuales.*

RESUMO

A progressiva transformação dos códigos de artisticidade experimentada nos processos criativos da arte contemporânea caribenha na segunda metade do século XX trouxe consigo zonas de intensos cruzamentos e deslocamentos criativos sob a forma de um giro decolonial que entende a visualidade “como um campo de batalha”, nas palavras de José Luis Brea. Em correspondência com o carácter experimental da arte contemporânea, a viragem descolonial identifica-se com uma mudança discursiva que se forjou nos anos oitenta do século XX e que inclui os temas e recursos criativos, os papéis sociais do artista e os modos de circulação da arte nas ilhas com o aparecimento de modelos descolonizadores. Esta mudança implica uma alteração das chaves da artisticidade em relação ao papel das manifestações subalternas como o grafismo e a fotografia, os interstícios e as permeabilidades do processo criativo, bem como a emergência de modelos emancipatórios de legitimação, o que conduz a um campo alargado da arte e dos discursos visuais nas Caraíbas contemporâneas.

PALAVRAS CHAVE: *Arte das Caraíbas. Fotografia. Gráficos. Estudos visuais.*

ABSTRACT

The progressive transformation of artistic codes experienced in the creative processes of contemporary Caribbean art during the second half of the 20th century resulted in intense creative crossings and displacements characterized by a decolonial turn that sees visibility “as a battlefield,” according to Jose Luis Brea. In line with the experimental nature of contemporary art, this decolonial turn is associated with a discursive change that emerged in the 1980s and encompasses themes and

creative resources, the social roles of the artist, and the modes of art circulation in the islands, highlighted by the rise of decolonizing models. This turn signifies a shift in the keys of artistry concerning subaltern manifestations like graphics and photography, the interstices and permeabilities of the creative process, and the emergence of emancipating legitimization models, all of which contribute to an expanded field of art and visual discourses in contemporary Caribbean contexts.

KEYWORDS: *Caribbean Art. Photography. Graphics. Visual studies.*

Introducción: Giro decolonial en clave visual. Coordenadas generales a modo de introducción.

El giro decolonial, entendido como “una inversión del esquema de sometimiento de la colonialidad” (Maldonado-Torres 2000: 562) se acompaña de la transformación progresiva de los códigos de artisticidad en el arte del Caribe contemporáneo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Todo ello trajo consigo zonas de intensos cruzamientos y desplazamientos creativos relevantes en el terreno de la visualidad “(...) como campo de batalla –e incluso como herramienta de actuación estratégica en él.” (Brea 2009: 6)

En correspondencia con la naturaleza experimental de los discursos más renovadores de manifestaciones como la gráfica y la fotografía, las poéticas artísticas contemporáneas fraguaron un nuevo campo de representación discursiva en los modos, recursos y temas de reflexión con fuerte presencia en las corrientes creativas del Caribe hispano insular. La esencia reproductiva y la capacidad comunicativa de ambos lenguajes favorecieron permeabilidades entre los campos y tradiciones creativas. Esto multiplicó el consumo y accedió a públicos masivos mediante amplias formas de circulación, pues la expansión del campo artístico se expresa en los estrechos vínculos entre imagen y discurso defendida por los Estudios Visuales cuando reconocen que: “(...) no hay hechos –u objetos, o fenómenos, ni aún medios- de visualidad puros, sino actos de ver.” (Brea 2009: 6)

En este contexto, ¿de qué manera la fotografía en el Caribe opera como una estrategia discursiva para la problematización de las narrativas regionales? ¿Cómo contribuye a la formulación de nuevos discursos desde los ensanchamientos del campo de representación como síntesis de posturas decoloniales en sus formulaciones teóricas y experimentales?

El texto a continuación analizará las prácticas artísticas que contribuyeron a un momento de cambio en la sensibilidad de la época desde los años sesenta de la pasada centuria, fundamentalmente desde los lenguajes fotográficos, sus principales cultores y los caminos de legitimación y consolidación de estos discursos visuales que fraguan en la autonomía discursiva a partir de los años ochenta. El camino descrito resulta equivalente al “cambio de actitud de la subjetividad colonizada que la lleva a afirmarse como una subjetividad donadora, receptiva y cuestionadora.” (Maldonado-Torres 2000: 564)

Las convergencias creativas en la segunda mitad del siglo XX favorecieron amplias zonas de conexión entre manifestaciones y lenguajes que oscilan desde la dimensión referencial, el valor objetual y el recurso intertextual de la manifestación. La fotografía “se impuso como uno de los polos del discurso crítico,” (Damisch 2002: 12) mientras que la conciencia del fotógrafo se modificaba en correspondencia con el contexto: del oficio como vía de subvención económica deviene recurso creativo; de las formas de circulación por excelencia a través de la prensa se amplían los espacios hacia publicaciones especializadas, galerías, museos y colecciones de arte. Las tendencias artísticas más renovadoras se incorporaron como métodos expresivos para indagaciones y problematizaciones sobre los metarrelatos del Caribe: el sujeto, la historia y la identidad. En correspondencia con la premisa que “todo ver es entonces el resultado de una construcción cultural.” (Brea 2009:7)

Por ello, el giro decolonial a través de las artes visuales se entiende en su dimensión de “socio-génesis histórica,” (Maldonado-Torres 2000: 561), en tanto refuerza un cambio de sensibilidad de base histórica y cultural, que construye narrativas contrahegemónicas y formula una nueva subjetividad. Las expansiones de lenguajes y tendencias creativas condujeron a repertorios en simul-

taneidad más que en secuencialidad, donde la fotografía se insertó libremente entre las filiaciones abstractas o figurativas. En paralelo, las indagaciones y valores de la fotografía en las islas han contribuido a la vocación polisémica del arte contemporáneo, a la transgresión de los límites artísticos y a la renovación conceptual y temática de sus principales búsquedas filosóficas e identitarias.

1. Discursos fotográficos y nuevos márgenes de creación. Hitos en un contexto de cambio.

Los discursos fotográficos contemporáneos, vinculados al cambio de sensibilidad estética de las prácticas contemporáneas en el arte, construyen un universo extendido de conexiones definido por el pensamiento teórico como *lo fotográfico*. Dicha terminología defendida en extenso por Rosalind Krauss en el libro homónimo, comprende el cambio de signo que la fotografía supuso para las prácticas contemporáneas mientras “supo “revelar” esta influencia hasta conferirle valor de síntoma o de índice, (...)” (Damisch 2002: 9). Desde la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días, la fotografía se convierte en un mosaico plural de recursos técnicos y discursivos en el cual conviven los procedimientos tradicionales con los experimentales y digitales, los formatos pequeños con grandes escalas y soluciones planimétricas o tridimensionales. Acorde a las exigencias del arte contemporáneo y al desdibujamiento de los géneros convencionales, la técnica oscila entre la dimensión creativa y la función documental de acciones efímeras como *happenings*, *performances*, *land art* o *body art*.

La naturaleza del formato fotográfico favoreció una sensibilidad hacia la gráfica que discursaba con otros lenguajes pictóricos como la abstracción, el *pop* y el hiperrealismo, en formatos diversos como la fotoserigrafía o el mural. A la vez, elementos fotográficos pasaron a conformar composiciones más complejas mediante recursos como el *collage*, el cual se convirtió en un procedimiento recurrente a través del cual se transferían imágenes, fragmentos o materiales de soportes y esencias. Este proceso en ambas direcciones genera una zona de intersticios y solapamientos creativos conducentes a la paulatina legitimación de los primeros, a la vez que la ampliación de los conceptos mismos sobre el arte y la figura del artista. La capacidad reproductiva, el procedimiento técnico, las formas de circulación abiertas y masivas, los códigos que anteriormente le habían ganado los lauros a la fotografía en su función documental, fotorreporteril y asociada a la prensa plana, ahora se convierten en recursos válidos para participar de los debates sociales y culturales del momento desde los discursos del arte.

Los avances tecnológicos son un hecho ineludible a finales de la década del setenta y, por tanto, motivo de negociaciones simbólicas en las propuestas de artistas de avanzada. De tal suerte, el dominicano Jorge Severino (1935) explota la imagen fotocopiada como un recurso expresivo más de su instalación “Altar vodúista,” presentada en la Bienal de Sao Paulo, de 1978. Las cromolitografías católicas que acompañan estos espacios religiosos fueron reproducidas y dispuestas acorde a la jerarquía simbólica de dichos atributos en un espacio de culto. La pieza posee una doble transgresión: la ruptura del espacio sacro y privado al expositivo y público, y la desmitificación de imágenes simbólicas que, en su aliteración visual, devienen solo imágenes en circulación.

La contemporaneidad en la fotografía caribeña transita por proceso de autoconcientización de fenómenos “relacionados con el ver y el ser visto, el mirar y el ser mirado (...)” (Brea, 2009:7), así

como las múltiples mediaciones culturales implícitos en estos procesos. Ese universo se multiplicaba también como un procedimiento de convergencias entre la gráfica y la fotografía para favorecer el uso de la fotoserigrafía. La técnica, con una larga tradición sobre todo en Puerto Rico¹ resultó más extendida en las islas de habla hispana a partir de la década del sesenta, cuando la gráfica, sobre todo a través del *afichismo*, contribuyó a multiplicar el discurso visual de las islas y el fomento técnico propició una expansión del procedimiento en Cuba y República Dominicana.

El repertorio visual del arte devino en imágenes propensas para la apropiación y reelaboración desde los discursos contemporáneos, especialmente los del diseño gráfico que se nutrió del acervo histórico para favorecer la reflexión y el análisis de su contexto histórico. La obra del cubano Raúl Martínez (1927-1995)² permite ilustrar la permeabilidad de los discursos artísticos y el tránsito del fotógrafo al artista a partir del principio de la libertad expresiva.

La experiencia formativa en los Estados Unidos propició una revalorización de los postulados creativos a partir del empleo libre de registros abstractos y figurativos o técnicas como el *collage*. Los vínculos e influencias de las corrientes artísticas más novedosas como el *pop art*, el informalismo expresionista y la nueva figuración integraron un repertorio de reelaboraciones al calor de los matices y realidades insulares. Para los caminos del *pop art*, los recursos fotográficos desempeñaron un papel expresivo trascendental como se verifica en la obra de Martínez. En palabras de la investigadora Corina Matamoros:

“Raúl Martínez cambió radicalmente el punto de mira del Pop Art enfocándose en la cultura popular cubana; una cultura no asentada ni en el consumo ni en los *mass media*, sino afirmada en la exuberante transformación social que significó la revolución de 1959.” (Matamoros 2012: p. 72)

En las veintiocho piezas que conformaron su exposición “Homenajes” de 1964 se identificó el *collage* y la manipulación fotográfica como recursos predominantes a partir de la incorporación de fragmentos de prensa, fotografías de ambientes populares, banderas o elementos de una visualidad cotidiana en los lienzos a mitad de camino entre la abstracción y la figuración. El procedimiento técnico se reconoce como uno de los signos renovadores de su poética, en tanto se convierte en “zona de tolerancia para la creación que ya no tiene fronteras.” (Matamoros 2008: s.p.) Con la técnica del *collage* como concepto creativo “lo “real” entra en el campo de la representación como fragmento, y fragmenta la realidad de la representación.” (Krauss 2002: 167)

Raúl Martínez impulsó una “relación tipográfica-fotografía-ilustración que puede considerarse precursora de los carteles cubanos posteriores, cuya madurez expresiva se produjo hacia mediados de los sesenta.” (Menéndez 2007: p. 3) La dimensión antropológica de su obra se basa en la búsqueda incesante de personajes, tipos y escenas populares que le permitieran adentrarse en la idiosincrasia del cubano, captada cámara en mano en las largas caminatas que realizaba por la ciudad.

1 El artista Bonilla Norat declara que: *Tenía montado desde 1939 un taller usador [sic] de todas las técnicas serigráficas incluyendo las fotográficas y para imprimir sobre cualquier material, incluyendo grabar sobre vidrio con serigrafía.* Ver el ensayo de la autora “Lente boricua. Arte y fotografía en Puerto Rico,” *Cuadernos Americanos*, México, No. 156, Pp. 61-87

2 Formación académica en la Academia de San Alejandro, principal sede de los estudios artísticos en Cuba, entre 1943 y 1946.

IMAGEN 1

Exposición Homenajes. 1968

Raúl Martínez. Cuba

Fotografía



Fuente: Colección Museo Nacional de Bellas Artes

Y el propio artista declara que:

“(...) En la exposición “¿Foto-mentira!” me dediqué a hacer una labor creativa mediante la alteración de la realidad fotográfica, ahora me doy cuenta que anunciaba la repetición en mis futuros cuadros, que no surgieron solamente de ver el *pop* norteamericano y los cuadros de Andy Warhol, sino que emanaron de una necesidad de expresión que solo podía solucionar el diseño.” (Veigas 1978: 40)

Resultó ser el periodo de las grandes pinturas murales con filiación hiperrealista en los que “la reutilización continuada de sus retratos fotográficos, de grabados históricos, recortes de prensa y dibujos traspasados una y otra vez de soportes o técnicas pueblan ampliamente la iconografía de Martínez.” (Matamoras 2012: 131)

En convivencia con los intereses técnicos, la obra en fotoserigrafía del boricua Carlos Irizarry (1938-2017) durante los años setenta apeló al repertorio visual del arte y la prensa para reflexionar acerca del rol de la imagen en contextos de arte y política. En la obra “Moratorium I” (1970) el artista se apropia de la icónica pieza “El Guernica” de Pablo Picasso, para iniciar un ensayo acerca de la guerra y el ejercicio del poder como formas de destrucción del hombre. A modo de planos superpuestos, la obra conduce a una genealogía de la guerra mediante el recorrido histórico desde la Segunda Guerra Mundial hasta la repulsa del *moratorium* en Puerto Rico y la guerra de Vietnam.

El registro intertextual se basa en la manipulación de las imágenes televisivas, artísticas y de prensa, y aportan un protagonismo esencial del medio fotográfico que, en calidad de creación o registro, contribuye a modelar un universo visual con énfasis en el componente fotográfico.

IMAGEN 2

Moratorium I. 1970.

Carlos Irizarry. Puerto Rico

Fotoserigrafía



Fuente: Colección Smithsonian Art Museum.

<https://americanart.si.edu/artwork/moratorium-84422>

El camino de la fotoserigrafía en República Dominicana, con menor impacto que en la tradición boricua, cuenta con el destacado exponente Carlos Sangiovanni (1941), cuya obra como diseñador e ilustrador trascienden desde la década del ochenta. Sin embargo, la filiación hiperrealista modela las mediaciones entre pintura y fotografía durante los años setenta en el contexto dominicano y serán las apropiaciones fotográficas realizadas por Ada Balcácer (1930), Alberto Bass (1949) y Fernando Peña Defilló (1928) quienes propongan caminos sugerentes de confluencias estilísticas entre pintura y fotografía.

El empleo de los códigos fotográficos desde el recurso del *collage* aparece en fecha temprana en el mural “La eterna primavera” (1968), dedicada a las hermanas Mirabal por la artista Ada Balcácer y ubicado en la sede del Banco Central de Santo Domingo. La obra de gran formato se apropia de uno de los hechos más sangrientos de la historia nacional para magnificar la resistencia heroica del pueblo dominicano ante la intervención estadounidense. El suceso violento que conmocionó a la población se rememora desde el uso de fotografías juveniles y risueñas de ambas hermanas, quienes con su ejemplo inspiraron y contribuyeron a radicalizar un pensamiento antimperialista en su país.

Alberto Bass, a su vez, tuvo una formación pictórica combinada entre Santo Domingo y la Art Students League de Nueva York, estrechamente vinculada a las influencias del cine y del hiperrealismo estadounidense con variados formatos que oscilan desde el lienzo hasta el mural. Se considera el primer pintor vinculado al fotorrealismo en República Dominicana, cuya obra participa de la reflexión sociológica acerca de los patrones culturales y de gusto de la sociedad dominicana en la isla y sus diásporas, fundamentalmente en la ciudad de Nueva York, donde

radicó durante una década. La figuración deviene lenguaje efectivo para ilustrar y yuxtaponer imágenes públicas, de objetos o actitudes de interés.

Sin embargo, las imágenes urbanas comparten el protagonismo con la capacidad de la luz para modelar lo observado, recurso visual que en la poética de Alberto Bass alcanza noción de referencia contextual, modelado compositivo y valor identitario. La intensidad lumínica de la obra destaca la superposición de referentes como si todos los componentes se encontraran en un primer plano, en convivencia barroca de planos y objetos. Sus escenas se construyen desde el referente fotográfico, con la distinción de enfocar el lente y el pincel hacia las escenas de interés societal como una evidente búsqueda antropológica en las esencias culturales de las comunidades dominicanas. Sin embargo, en ese universo de vistas populares, marcas o elementos de una sociedad de consumo se identifica la estrategia del simulacro con su esencial postura crítica, y que especialmente la fotografía pone en evidencia con su capacidad de producir imágenes de muy diverso tipo, referente y función.

La obra de Fernando Peña Defilló durante los años setenta, luego de un intenso camino en el terreno de la abstracción, se caracteriza por la vuelta a la figuración desde los recursos visuales del hiperrealismo; no desde la influencia estadounidense sino desde la necesidad intrínseca de su poética. En palabras del propio artista:

“Se trataba de la reincorporación de la figura humana como símbolo de una condición y una realidad ambiental que me venía presionando desde hacía mucho tiempo. Llegado a ese punto sentí la inevitabilidad de utilizar un nuevo el lenguaje figurativo para darle un sentido más humano, más directo y comprensible a mi aportación plástica a una mejor definición de una pintura de raíces puramente dominicanistas. En mi caso, buscadas en el presente.” (Miller 1983: p. 47)

En su poética el sedimento fotográfico “llega a la exacerbación, lo que le permite producir obras realmente impactantes como Amapola.” (Miller 1983: 64) La pieza resalta el retrato de mujer en posición ladeada en la cual se distinguen el rostro curtido, el ceño fruncido y firme y la estampa humilde de la clase trabajadora. Mujer mestiza y ruda, que combina en la composición retrato y paisaje con la fluidez de una factura técnica impecable.³

La dimensión referencial de la fotografía, tan nítida en la obra de Fernando Peña Defilló se desdibuja como recurso de memoria en el discurso visual del pintor cubano Tomás Sánchez (1948). Su formación académica en la isla fue deudora de la impronta de la *Nueva Figuración* que, a finales de la década del setenta, transmuta gradualmente en una nueva etapa de revitalización del paisaje urbano y rural desde los códigos del hiperrealismo. Gerardo Mosquera nos confirma que “van desapareciendo los “monstruos” y afianzándose el paisaje, proceso que constituye casi una secuencia exacta.” (Mosquera, 1984: 70) En paralelo a un proceso de revitalización de las experiencias vitales de la generación que colocan los temas en “la naturaleza, el imaginario mitológico de la cultura popular tradicional y el universo inagotable de los objetos cotidianos, llenaban los cuadros como asuntos recurrentes de en una parte importante de la pintura cubana de esos años.” (Pereira 1999: p. 63)

3 La obra se puede apreciar en el enlace: <https://artsandculture.google.com/asset/amapola/CgFUH7RWrr-bLVw?hl=es>

IMAGEN 3

Amapola. 1970

Fernando Peña Defilló. República Dominicana.

Óleo sobre lienzo



Fuente: <http://www.museofernandopenadefillo.com/el-retrato>

IMAGEN 4

Paisajes. 1974.

Tomás Sánchez. Cuba

Óleo sobre lienzo.



Fuente: Colección Museo Nacional de Bellas Artes

Tomás Sánchez declara abiertamente su gusto por la fotografía cuando dice “soy aficionado a ella, aunque no parto directamente de las fotos para realizar mis trabajos, sino de la memoria.” (Piñera 1984: 56) En otra entrevista explicita que “generalmente trabajo de memoria. Aunque a veces utilizo fotografías, nunca me subordino a estas. Me interesan como referencia.” (Veigas 1981: 36) De esta relación contradictoria entre imagen referencial y recreada, la crítica especializada encuentra “la profunda espiritualidad de una paisajística de conformación objetiva, fotográfica.” (Piñera 1984: 56) Dicha filiación fotorrealista, aunque no desde la relación convencional de la pintura derivada de la fotografía, se verifica desde mediados de la década del setenta cuando participó en el Salón de Profesores e Instructores de Arte (1975), del cual se dice que “Tomás volvía al reencuentro consigo mismo.” (Tomás 1981: 13-14)

Otros creadores cubanos del período emplearon genuinamente los códigos del hiperrealismo como vocación experimental, más que como poética definida, para corroborar la sentencia de la investigadora María de los Ángeles Pereira de que:

“El hallazgo propio de la novel pintura de los setenta en Cuba no fue el neoexpresionismo figurativo ni el *pop* -como ya se ha dicho, ambos se heredan desde el propio contexto local- sino el fotorrealismo. De los albores de esta etapa datan varias obras tempranamente “clásicas” para la plástica nacional debidas a la autoría de figuras tan promisorias como Flavio Garcíandía, Tomás Sánchez, César Leal, Nélida López, Gilberto Frómeta, Aldo Menéndez y otros más.” (Pereira 1999: p. 64)

Nuevos caminos se abrieron para la fotografía de las Antillas en un proceso de legitimación progresiva desde el campo del arte, que finalmente condujo a la autonomía expresiva de la manifestación y la emergencia de un discurso visual emancipatorio. Las convergencias creativas durante la segunda mitad del siglo XX favorecieron amplias zonas de conexión entre manifestaciones y lenguajes que oscilan desde la dimensión referencial, el valor objetual y el recurso intertextual de la manifestación. “La fotografía se impone como uno de los polos del discurso crítico,” (Damish 2000: 12) mientras que la conciencia del fotógrafo se modificaba en correspondencia con el contexto: del oficio como vía de subvención económica deviene recurso creativo; de las formas de circulación por excelencia a través de la prensa se amplían los espacios hacia publicaciones especializadas, galerías, museos y colecciones de arte.

2. Discursos fotográficos y renovación artística en el Caribe: la presencia femenina.

Si bien profundas transformaciones están ocurriendo en el campo del arte a nivel internacional, en las trayectorias insulares, especialmente las hispanas, se manifiesta una voluntad de renovación y experimentación de los lenguajes estéticos en consonancia con las urgencias de su tiempo, para reafirmar el criterio que “la fotografía es un objeto teórico que reacciona de forma reflexiva sobre el proyecto crítico y sobre el proyecto histórico que lo tratan.” (Damish 2000: 16-17)

La presencia femenina comienza a destacarse como un síntoma de renovación de las artes plásticas caribeñas, con una marcada presencia también en la manifestación del lente. “Su más amplia representatividad ha coincidido con los años en que el movimiento plástico antillano ha adquirido más solidez y organicidad, lo cual las hizo partícipes de las estrategias y reflexiones que han dado razón de ser a las nuevas orientaciones y propósitos del arte regional.” (Wood 2006: 112) Asimismo, convergen los ejercicios deconstructivos y juegos lumínicos con las inquietudes identitarias, el

protagonismo del paisaje y las gentes o el universo de lo popular y marginal, para ofrecer un diálogo entre la dimensión artística y las búsquedas antropológicas.

A mediados de los años setenta destacan en la producción artística del Caribe dos nombres con poéticas singulares y discursos transgresores que contribuyeron a ensanchar los márgenes del arte contemporáneo desde los lenguajes fotográficos: la boricua Frida Medin (1949) y la cubana radicada en los Estados Unidos, Ana Mendieta (1948-1985). Sus poéticas discursan alrededor de problemas medulares como la migración y la identidad, el género, los estereotipos femeninos y la violencia social de una cultura patriarcal. Dichos discursos fotográficos no podían eludir la dimensión autorreferencial en tanto sus vidas y obras estaban marcadas por los conflictos políticos y culturales de la época.

La primera se destaca como resultado de la efervescencia creativa contemporánea de la Casa Aboy, y su firma resulta la única rúbrica femenina inserta en las exposiciones a partir de 1974.⁴ Sus imágenes devienen síntesis de una personalidad apasionante y temperamental, comprendida como una expresión autobiográfica y en reflejo de sus desgarramientos, rupturas y recomposiciones individuales. La propia artista comenta:

“(...) No tengo una formación académica, yo era ama de casa. Estaba estudiando en la Universidad del Sagrado Corazón y cogí una clase de fotografía solamente para conocer mi cámara, y realmente encontré una herramienta bien poderosa que me permitía poder expresar las interpretaciones que tenía del mundo y de las cosas.” (Rivera 2009: 198)

La obra de Frida Medin supone la doble transgresión del signo femenino en su época, como sujeto creador y objeto representado. Sus piezas captan el momento de anagnórisis individual, de profundo debate acerca de los roles sociales y la vocación personal, expresado a través del recurso de la autorrepresentación. El cuerpo se convierte en motivo central como huella y signo; en simultaneidad, la desnudez física revela las pasiones interiores, reprimidas o liberadas. Según reza en el catálogo de la muestra *“Imágenes Arrancadas”*:

“Esa casa fue por un tiempo un espacio que sentí totalmente mío. No en sentido de propiedad, sino que todo allí hablaba mi lenguaje síquico, espiritual y psicológico. Cada vez que abandonaba mi carro para caminar hasta ella, sentía que dejaba atrás todas mis circunstancias externas para entrar en un mundo mucho más abstracto, que era mi mundo interno.” (Medin 1984)

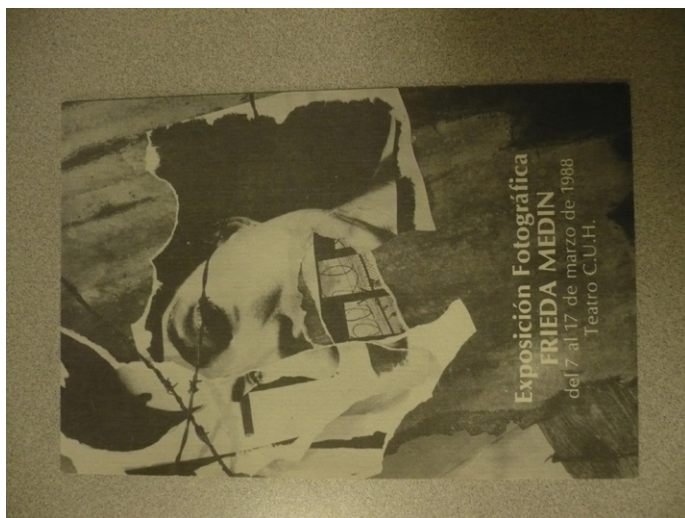
Los espacios ruinosos, los juegos con la sombra proyectada por su propio cuerpo, los límites de la libertad individual conciliados con las paredes derruidas y los sitios vacíos, cual eufemismo de una existencia en recombinação de valores y objetivos, se muestran como imágenes resultantes de dicha serie fotográfica. Al término de un año de búsquedas existenciales y como cierre visual de la serie, la artista abandona los muros y traspasa las puertas con los brazos en alto, cual portazo de Nora en pleno siglo XX. Sobre qué significó quebrantar los códigos de representación femeninos en los años ochenta, la propia artista nos comenta:

“En Puerto Rico, y en general, el cuerpo de mujer es retratado básicamente por los hombres, es el cuerpo que más se ve, de manera que una mujer retratándose ella misma, desnuda, sin estar buscando los

4 En este año ocurre la primera exposición de la Casa Aboy titulada “El arte sano y su ambiente,” donde convergieron firmas medulares para la fotografía contemporánea en Puerto Rico como Ramón Aboy y Héctor Méndez Caratini.

IMAGEN 5

Catálogo *Imágenes Arrancadas*. 1988
Frida Medin. Puerto Rico



Fuente: Archivos del Museo de Arte, Antropología e Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras.

ángulos favorables –yo no disimulé chichos, ni marcas de trajes de baño, ni nada- eso de por sí era una bofetada, no solamente a la sociedad, sino a la clase burguesa de la que yo provengo.” (Rivera 2009: 199)

Un segundo elemento renovador del discurso fotográfico boricua lo constituyó la dimensión instalativa de sus piezas, en la cual las fotografías se mostraban como elementos constitutivos de ensamblajes y altares en homenaje a la casa abandonada. La fuerza matérica y objetual aportada por los componentes reciclados y refuncionalizados; la huella como síntesis del tiempo y uso pasado; la recombinación de negativos rotos y quemados; la exploración de la imagen a través de otros medios de reproducción como las fotocopadoras conforman una obra signada por la experimentación y de la cual dimana, cual exorcismo, una historia de vida. Por tales motivos, la obra de Frida Medin requiere una especial singularidad en la tradición fotográfica de Puerto Rico.

La poética de la cubana Ana Mendieta resulta igualmente pionera en los discursos renovadores del arte contemporáneo caribeño a la luz de sus condicionantes culturales y problemáticas sociales. Su historia de vida se convirtió en centro de inspiración y búsquedas expresivas, centradas en su ser y experiencias como motivo y canal de emisión de sus ideales.⁵ En su obra, la disyuntiva filosófica

5 Ana Mendieta y su hermana Raquel fueron víctimas de la campaña difamatoria denominada Operación Pedro Pan, organizada desde los Estados Unidos para desestabilizar la sociedad y el naciente gobierno revolucionario cubano. En 1961, ambas adolescentes fueron enviadas por sus familias hacia los Estados Unidos con la promesa de un reencuentro familiar que tardó casi una década en ocurrir y en el que mediaron numerosos sitios y familias de acogida. Como parte de esta operación, miles de niños sufrieron un destino incierto del cual nos dan testimonios desgarradores las poéticas de artistas como Ernesto Pujols, Nereyda García o la propia Ana Mendieta.

entre arte y vida, los límites y las búsquedas complementarias del arte contemporáneo, trascienden la reflexión racional y metafísica para convertirse en energía generadora de visiones y enfoques problematizadores de la realidad y su propia existencia. Sin embargo, la fuerza desgarradora de sus apreciaciones en torno a la violencia, la conexión dialógica entre las dimensiones humana y mítica, o el uso de recursos no convencionales como su propio cuerpo, la fotografía y el video, hacen del arte una herramienta vital, comprometida y visceral.

El cuerpo y su huella, la dimensión mítica de los materiales y simbólica del gesto creativo, la versatilidad en los lenguajes y recursos expresivos sin ataduras convencionales, fraguan una poética singular de profundas confluencias existenciales, temporales y creativas. En su hacer convergen el pensamiento descolonizador de la época y sus respectivas renovaciones artísticas, los conflictos entre centro y periferia al interior del entonces nuevo centro cultural del arte, y la vocación experimental como expresión de compromiso y libertad creadoras.

Ana Mendieta obtuvo sus titulaciones como artista en la Universidad de Iowa, Estados Unidos y “finalizó sus estudios cuando despuntaban los setenta en un contexto extraordinariamente libertario en lo que se refiere a las prácticas configurativas.” (Moure 1996: 21) El arte experimentaba nuevos límites en lo conceptual, lo matérico y los lenguajes artísticos. El *body-art*, el *land-art*, el *povera*, el *performance*, entre otras clasificaciones o categorías, emergen en correspondencia con las nuevas maneras de expresión de los artistas para los cuales los límites convencionales de las Bellas Artes y el rol social del artista habían colapsado. “La obra de arte en sí se convirtió en interferencia e interacción paisajísticas, tanto estáticas como dinámicas.” (Moure 1996: 21)

De cualquier modo, la transfiguración visual identificada en sus videos asociada a una elaboración conceptual deshace los anclajes circunstanciales de tiempo y lugar para destacar fuerzas telúricas, visiones míticas y una dimensión inmanente de las preocupaciones estéticas. La propia artista nos guía al declarar que “en arte el punto de inflexión se situó en 1972, cuando comprendí que mis pinturas no eran suficientemente reales para lo que yo quiero que transmita la imagen [...] quería que mis imágenes tuvieran fuerza, que fueran mágicas.” (Merewether 1996: 90)

Basándonos en el interés manifiesto de la artista por experimentar “el carácter físico del lugar donde está situada,” (Mendieta 1996: 212) se comprende que la obra expuesta en la galería requiere de mediaciones creativas, es decir, de otras manifestaciones o soportes como el video, la instalación y, fundamentalmente, las fotografías, que “se convierten en una parte vital de mi obra.” (Mendieta 1996: 186) La dimensión efímera de la intervención se complementa con la aparente trascendencia de la fotografía como registro y documento histórico.

Sin embargo, Ana Mendieta le confirió a la técnica una dimensión sublimada como expresión autónoma de su obra. De la pieza “Silueta de cenizas” constan solo imágenes de la desaparición de la obra, como expresión veraz de una huella ausente. De este gesto, Charles Merewether reconoce que “ahora la reproducción fotográfica desplaza radicalmente a la realidad.” (Merewether 1996: 118) Es decir, se convierte en única expresión de esa realidad y por tanto obra original de un hecho efímero, poniendo en solfa la noción de registro de la fotografía. Sin embargo, la selectividad en el revelado de la imagen nos hace pensar en la aplicación de criterios de selección y el valor estético de las piezas, pues según nos cuenta Mary Sabbatino “su archivo de diapositivas de Siluetas es extenso, aunque solo una pequeña parte de ellas fue impresa en fotografía durante su vida.” (Sabbatino 1996: 136)

Ana Mendieta fue una artista visual, como denominaríamos hoy a los creadores cuya obra y sensibilidad rebasan los cánones modernos de las Bellas Artes. Su poética se construyó desde los

recursos de su tiempo, esos componentes tecnológicos que tanto le abrumaban por el empleo como herramientas *desculturizantes*. El consumo de la imagen se multiplicó a niveles exponenciales, por lo que su lenguaje se articuló desde esas propias lógicas, como una alternativa de reversión conceptual. Sus obras hablan desde el subconsciente, lo intuitivo, el sentido de lo mágico que radica en la naturaleza mediante recursos diversos como películas Súper 8, videos, un extenso grupo de *performances*, acciones e instalaciones, dibujos, grabados, objetos y esculturas.

3. Prácticas creativas y conciencia crítica para una subjetividad cuestionadora.

La práctica artística emergente y actuante en los años ochenta pujaba con notoria intensidad creativa y generacional por una puesta al día de los recursos de creación. Si bien la creación más contestaria forzaba permanentemente los márgenes del arte, también se constataban resistencias en torno a la incorporación de la fotografía en los predios estéticos. En el caso cubano, mucho se había avanzado, inquietudes y búsquedas desde los diferentes márgenes emergían con fuerza; el cuestionamiento inicial devino concepto y aspiración para las posteriores generaciones. “Y en tales búsquedas reconstructivas, que orientaban al arte por el camino de una praxis de fuerte base teórica e investigativa, se arribó a posturas mucho más osadas; los discursos se tornaron reflexivos, incisivos, indagatorios, y se definió de esta suerte la orientación analítica (postconceptual) del Nuevo Arte Cubano.” (Pereira, 1999: p. 66)

Sin embargo, dicha resistencia cultural encuentra contundentes oposiciones en el panorama artístico cubano, con mayor fuerza desde la *praxis* creativa que desde el pensamiento crítico. Los programas de formación vigentes para ese entonces en las escuelas especializadas de arte ponían el énfasis en las manifestaciones convencionales de pintura, escultura y grabado. La formación de artistas en espacios académicos de alto nivel de especialización, que devino uno de los aciertos fundamentales de la política cultural cubana en revolución, en apenas dos promociones ponía en crisis los postulados genéricos sobre arte y las herramientas analíticas de los diferentes públicos locales. El desdibujamiento de los géneros se expresaba con la libertad del tránsito hacia manifestaciones o al interior de los códigos expresivos de las mismas, en correspondencia con los intereses técnicos y conceptuales de cada artista.

Arturo Cuenca (1955) fue uno de los pintores que, en fecha temprana como 1973, comenzó a hacer uso de las imágenes fotográficas para describir el proceso a la inversa, de la pintura hacia la fotografía. Las experimentaciones con las formas de representación lo condujeron a una progresiva definición por el discurso fotográfico en los años ochenta, cuya temprana consagración llegó con el Premio del salón Paisaje 82 con la obra “Mensaje Real,” que combinaba la tela con fotografías iluminadas.⁶ “Cuenca intentó crear una ambigüedad entre los dos medios. Cada obra se vale de fotomontaje, las imágenes reconstruidas sugieren diferentes niveles de realidad y evocan diversas interpretaciones de las relaciones entre sujeto y objeto.” (Herzberg, 1993: 15-16)

6 Se puede ampliar la información a través del acceso al Catálogo *Salón Paisaje 82*; <https://stats.bellasartes.co.cu/publicacion/salon-paisaje-82>

Una de las obras de interés resulta “Espectador” (1983), expuesta en Nueva York por iniciativa de INTAR Gallery. La ambigüedad de la pieza se obtiene del montaje de dos imágenes donde se fusionan texto y paisaje en un franco ejercicio de definición de la mirada. El punto del observador se problematiza desde la concepción misma de la obra cuyo resultado visual alcanza la dimensión de poesía. Acerca de los debates sobre la emergencia de esta generación y sus obras nos acerca la investigadora María de los Ángeles Pereira:

“Las nuevas obras fueron subvirtiendo, poco a poco, los estereotipados criterios en torno al tan llevado y traído asunto de la identidad nacional y sus modos de representación; se amplificó la perspectiva antropológica y la vocación de universalidad del artista cubano, aun cuando las obras reafirman -tal vez con más empeño que nunca- sus niveles de pertenencia y compromiso con el ámbito local y la raíz popular.” (Pereira, 1999: p. 66)

La dialéctica arte-antropología aplicable a las esenciales motivaciones del arte caribeño contemporáneo como parte de sus más delineadas búsquedas temáticas, también se manifestaba en las experimentaciones fotográficas. Las formas de presentación contemporáneas rebasan la bidimensionalidad tradicional para proyectarse hacia el espacio instalativo y propiciando un desdibujamiento de los límites artísticos. Semejantes búsquedas dictan los intereses de entonces jóvenes creadores como Polibio Díaz (1952), cuya obra fotográfica en los años ochenta indaga en las imágenes y creencias populares de los campos dominicanos desde las reformulaciones de formatos fotográficos.

En su obra temprana las supersticiones y los mitos de la cultura rural se condensan en la serie titulada “Espantapájaros del Sur” (1985), donde se ilustra el amplio repertorio de imágenes espectrales que acompañan las tierras en el afán de protección de los sembrados mediante las creencias populares dominicanas. El colorido impactante, la fluidez de las composiciones, los contrastes entre planos verticales y horizontales anuncian la ampliación de los formatos a través de los cuales el artista contribuiría al ensanchamiento de los márgenes de la fotografía caribeña. En paralelo, el universo campesino se revela desde la relación con los ambientes, la presencia de un pensamiento mítico y popular. “Imágenes de Carnaval” (1984-1990) recogen de manera creativa las procesiones, festividades e imaginarios sincréticos de la cultura popular, traducidos en visualidades estridentes, de reciclajes matéricos y apropiación de elementos vernaculares. Otros temas como la migración hacia el interior de República Dominicana y de los dominicanos hacia otros escenarios diaspóricos, la problemática racial y ambiental se convierten en motivación para posteriores exposiciones fotográficas.⁷

El enfoque humanista se expresa en la obra fotográfica del boricua Héctor Méndez Caratini Martínez mediante la reflexión visual y crítica que entrecruza los campos del arte, la política, la historia y la identidad. Para Puerto Rico, la resistencia antihegemónica ha sido una marca definitoria de la proyección artística a través de la defensa de las tradiciones y el idioma español. El ensayo fotográfico “Vieques: crónicas del calvario” (2000) participa activamente de la lucha denodada de los boricuas por la devolución del territorio. A través de quince lienzos, como un viacrucis caribeño, se

7 Los referentes visuales en las composiciones portan la energía necesaria para expandirse en mayores formatos a través de ensamblajes, instalaciones, performances y manipulaciones tecnológicas de muy diverso tipo, que alcanzan los formatos murales y galerísticos en series como “Interiores” (2006) y “Áreas (des)protegidas” (2005) o “La Isla del Tesoro” (2009), respectivamente.

IMAGEN 6

Diablito. Serie *Imágenes de Carnaval*, 1984-1990.
Polibio Díaz. República Dominicana
Fotografía



Fuente: <http://www.polibiodiaz.com.do/index.php/imagenes-de-carnaval>

conjugan noticias, imágenes y recortes de prensa, composiciones fotográficas y pintura que revelan el saldo acumulado de contaminación ambiental, injusticias contra la población local, incremento de la tasa de enfermedades letales, bombardeos y muertes. “De la misma manera en que Cristo cargó con su cruz, a los viequenses les ha tocado cargar la cruz de la contaminación ambiental.”⁸ La palabra también aparece como recurso expresivo y de alcance simbólico. Una imagen en blanco y negro, impresa con la técnica de “sándwich”,⁹ refleja el autorretrato que recae sobre las palabras “Justicia y Libertad.” Al respecto el artista sentencia: “Cuando la gente me pregunta “¿Qué es lo que yo fotografío?” Esa es la respuesta.”¹⁰

8 Vieques: Crónicas del Calvario, 2000 – Héctor Méndez Caratini (hectormendezcaratini.com)

9 Procedimiento técnico que consiste en superponer un negativo sobre otro de manera que en una fotografía se combinan dos o más imágenes.

10 Rodríguez, Kirenia (2024). Intercambio vía correo electrónico con Héctor Méndez Caratini. 15 de agosto de 2024. 11:25 am

IMAGEN 7

Serie Vieques: crónicas del calvario. 2000.
Héctor Méndez Caratini. Puerto Rico
Fotografía



Fuente: Colección del artista

Palabras Finales

Los debates tempranos que acontecen entre los años setenta y ochenta del pasado siglo fraguan en un universo de *lo fotográfico*, donde lo visual alcanza dimensión textual y discursiva mediante la plenitud de formas, lenguajes y recursos visuales de las prácticas contemporáneas del arte caribeño. Como parte de las poéticas contemporáneas, la técnica rebasa todos sus límites y a la vez, se abre a los más actualizados debates en torno a la identidad y la memoria, la migración y las diásporas, las huellas de colonialidad a través de narrativas históricas, de género, la diversidad sexual o los debates ambientales. La fotografía contemporánea en el Caribe manifiesta un lenguaje autónomo y una amplitud de registros con capacidad experimental y voluntad crítica y cuestionadora que utiliza libremente la dimensión documental, testimonial y creativa en el complejo universo de la visualidad contemporánea. La manifestación deviene un territorio de discursos textuales y visuales, de cruzamientos disciplinares, coordenadas históricas, contradicciones de huellas coloniales, discursos críticos y trayectorias decoloniales.

Referencias Bibliográficas

BREA, Jose L. 2009. (Disponible en línea en <https://centroestudiosvisuales.wordpress.com/?s=Jos%C3%A9+Luis+Brea>). Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad. Centro de Estudios Visuales de Chile: José Luis Brea| Señas y Reseñas, (Consulta: 17 de agosto de 2024)

- DAMISCH, H. Prólogo. En *Lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*. Pp. 9-13. Barcelona: FotoGGrafía
- GARCÍA, O. 1989. *Fotografías para la historia de Puerto Rico, 1844-1952*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- HERZBERG, J. 1993. Arturo Cuenca. *A decade of Photographs: 1983-1993*. New York: Galería INRA.
- KRAUSS, R. 2002. *Lo fotográfico, por una teoría de los desplazamientos*. Barcelona: FotoGGrafía
- MALDONADO-TORRES, N. 2020. El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. En, *Latin American Research Review*, Vol. 55, no. 3, pp. 560-573. <https://www.cambridge.org/core/journals/latin-american-research-review/article/el-caribe-la-colonialidad-y-el-giro-decolonial/3063123107450770B0313350A6545B6E>
- MATAMOROS, C. 2012. *Raúl Martínez. La gran familia*. La Habana: Ediciones Vanguardia Cubana
- MEDIN, F. 1984. *Imágenes arrancadas*. San Juan: Liga de Arte
- MENDIETA, A. 1996. Escritos personales. En *Ana Mendieta*. Pp. 167-222, Santiago de Compostela: Centro Galego de Arte Contemporáneo
- MENÉNDEZ, J. 2007. (Disponible en línea en <https://cubamaterial.com/wp-content/uploads/2013/04/cronologia-del-diseno-grafico-cubano.pdf>). Cronología del diseño cubano, CUBA GRAFICA
- MEREWETHER, CH. 1996. De la inscripción a la disolución: un ensayo sobre el consumo en la obra de Ana Mendieta. En *Ana Mendieta*. Pp. 83-134. Santiago de Compostela: Centro Galego de Arte Contemporáneo
- MILLER, J. 1983. *Fernando Peña Defilló. Desde el origen hacia la libertad*. Santo Domingo: Amigo del Hogar
- MOSQUERA, G. 1984. Tomás Sánchez en retrospectiva. *Revolución y Cultura*. No. 113: 69-70
- NAVARRETE, José A. 1995. *Ensayos desleales sobre fotografía*. Mérida: Editorial CONAC.
- PEREIRA PERERA, María A. 1999. El milagro inconcluso de los panes y los peces. *Revista Universidad de La Habana*. No: 251. Pp. 59-74
- PIÑERA, T. 1984. Los paisajes de Tomás Sánchez, ¿imágenes reales o recuerdos? *El Caimán Barbudo*. junio: 56
- RIVERA, N. 2009. *Con urgencia. Escritos sobre Arte Puertorriqueño contemporáneo*. San Juan: La Editorial. Universidad de Puerto Rico.
- SABBATINO, M. 1996. Ana Mendieta: la identidad y la serie *Siluetas*. En *Ana Mendieta*. Pp. 135-166 Santiago de Compostela: Centro Galego de Arte Contemporáneo
- TOMÁS, A. 1981. La revolución del paisaje. *El Caimán Barbudo*. Febrero: 13-14

VEIGAS, J. 1978. La realidad y el recuerdo. *Revolución y Cultura*, octubre: 36-40

VEIGAS, J. 1981. Siempre el paisaje. *Revolución y Cultura*, no. 104: 30-36

WOOD PUJOLS, Y. 2006. *Las Artes Plásticas en el Caribe. Praxis y contextos*. La Habana: Félix Varela

KIRENIA RODRÍGUEZ PUERTO. Profesora Titular de la Universidad de La Habana, Doctora en Ciencias sobre Arte y profesora de Historia del Arte, con especialidad en Arte y cultura en el Caribe. Sus investigaciones recientes profundizan en el papel de la fotografía como documento y obra de arte en las prácticas artísticas contemporáneas en el Caribe y como parte de un contexto global de circulación de imágenes y visualidades. Sus textos aparecen publicados en revistas nacionales e internacionales como *Nierika* (México), *Epistème* (Colombia), *Tramas y Redes* (Argentina, CLACSO), *Cuadernos Latinoamericanos* (México), *Temas y Anales del Caribe* (Cuba).

Correo electrónico: kirenia.rodriguezpuerto@gmail.com

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

El bastón de mando como discurso neocolonial en dos países latinoamericanos

*The baton of command as neocolonial discourse
in two Latin American countries*

JOSÉ ENRIQUE DELGADO LÓPEZ

<https://orcid.org/0009-0005-5865-1118>

Universidad Nacional Autónoma de México
México

DIEGO HERNÁN VARÓN ROJAS

<https://orcid.org/0000-0001-7167-094X>

Universidad del Valle
Colombia

Recibido: 16 de julio de 2024 | Aceptado: 20 de diciembre de 2024

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.159-174

RESUMEN

El artículo presenta un análisis comparativo de los discursos políticos que giran alrededor de los bastones de mando en dos países de América Latina. El marco analítico retoma la teoría del colonialismo interno planteada por Pablo González Casanova y Paulo Henrique Martins, particularmente desde la perspectiva decolonial del extractivismo epistémico y ontológico. El enfoque de la investigación es cualitativo, al realizar un ejercicio hermenéutico sustentado en las manifestaciones visuales, rituales y sonoras indígenas frente a las expresiones orales y escenificaciones de los gobernantes. Concluye que los símbolos de poder son instrumentalizados por los políticos para ganar cierta legitimidad, en perjuicio de la identidad cultural de los pueblos originarios al no realizar las consultas requeridas para transferir la vara de mando.

PALABRAS CLAVE: *Bastón de mando, extractivismo epistémico-ontológico, Ecuador, México, neocolonialismo.*

RESUMO

O artigo apresenta uma análise comparativa dos discursos políticos que giram em torno dos bastões de comando em dois países latino-americanos. O quadro analítico retoma a teoria do colonialismo interno proposta por Pablo González Casanova e Paulo Henrique Martins, particularmente a partir da perspectiva decolonial do extrativismo epistêmico e ontológico. A abordagem da pesquisa é qualitativa, realizando um exercício hermenêutico baseado nas manifestações visuais, rituais e sonoras indígenas comparadas às expressões orais e performances dos governantes. Conclui que os símbolos de poder são instrumentalizados pelos políticos para ganharem certa legitimidade, em detrimento da identidade cultural dos povos originários ao não realizarem as consultas necessárias à transferência do bastão de comando.

PALAVRAS CHAVE: *Estado-Maior, extrativismo epistêmico-ontológico, Equador, México, neocolonialismo.*

ABSTRACT

The paper presents a comparative analysis of the political discourses around the batons of command in two Latin American countries. The analytical framework takes up the theory of internal colonialism proposed by Pablo González Casanova and Paulo Henrique Martins, particularly from the decolonial perspective of epistemic and ontological extractivism. The research approach is qualitative, carrying out a hermeneutical exercise based on indigenous visual, ritual, and sound manifestations compared to the oral expressions and performances of the rulers. He concludes that the symbols of power are instrumentalized by politicians to gain a certain legitimacy, to the detriment of the cultural identity of the native peoples, by not carrying out the consultations required to transfer the baton of command.

KEYWORDS: *Batons of command, epistemic-ontological extractivism, Ecuador, Mexico, neocolonialism.*

Introducción

¿Por qué ciertos presidentes latinoamericanos ostentan un bastón de mando recibido por representantes de algunas comunidades indígenas? Tal parece que las comunidades indígenas, afros, raizales, palenqueras, montubios, campesinos, gitanos, entre otras, han permanecido al margen del poder político. A nivel cultural, los líderes de diversas comunidades indígenas los usan como una forma de distinción y simbolismo de su organización social.¹

Por su parte, las varas de mando, como también son conocidas y exhibidas en varias naciones latinoamericanas, cuentan con una tradición ancestral. Son los propios indígenas quienes transmiten dentro de su misma comunidad, pero también la transfieren simbólicamente a los gobernadores o mandatarios de su nación. En torno al tema hay algunos estudios como el realizado en torno a los bastones de mando en Mesoamérica, pero como su nombre lo indica, se enfocan en la época prehispánica, como es la investigación de Enrique Delgado (2022).

Para época contemporánea, se identifican los textos de Carmen Cordero Avendaño de Durand (1997) que consiste en un estudio antropológico de las varas de mando en Oaxaca, y el análisis etnográfico de Evon Z. Vogt (1992) en los Altos de Chispas entre los tsotsiles. Además, María de los Ángeles Sánchez Noriega Armengol (2015) publicó una obra acerca de los bastones de mando en las comunidades indígenas adscritas al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En el año 2019 el artículo del xbaston jtotik actualiza la información respecto al tema (Martínez, et al. 2019), junto con el escrito de Milvet Alonso Gutiérrez (2019), que explica la transmisión de la insignia, en el estado de Querétaro, México. Otro texto de reciente elaboración al respecto analiza al instrumento de poder, en las comunidades tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas, y la manera en que los indígenas proyectan aspectos políticos, sociales, religiosos, sagrados e históricos, con énfasis en lo jurídico (Delgado 2024).

Para el desarrollo del tema en la región andina, Luis César Ramírez León (2012) expone la relación de la vara de mando popular y tradicional en Perú. A su vez, Fernando Andrés Guerrero Flórez (2019) explora en torno al asunto en el pueblo de los Pastos. Además, Pedro Pachaguay (2021) hace lo propio en Bolivia, donde se llama vara de mando o “tatarreyes”, mientras que Gabriela Elizabeth Guzmán Rodríguez (2022) expone su investigación sobre el instrumento de mando y su poder simbólico dentro de la cosmovisión indígena, que aprovecha para hablar de la presencia de los bastones de mando en Colombia, Perú, México y Ecuador. Un ejercicio comparativo, que pone atención a este símbolo de poder entre comunidades indígenas de Chiapas, México y Cauca, Colombia ha sido realizado recientemente por Delgado y Varón (2023). Si bien es cierto que los bastones de mando aparecen frecuentemente en diversos países latinoamericanos y más aún entre los indígenas, consideramos que faltan investigaciones y análisis correspondientes, esto porque no hay estudios acerca de su uso entre los mandatarios, y menos de forma comparativa a nivel regional, vacío que busca llenar la presente investigación al tener en cuenta la perspectiva indígena.

1 Este artículo es la continuación del proyecto de investigación “Los bastones de mando en la tradición mesoamericana”. A pesar de que en toda la región hay presencia de estos instrumentos simbólicos del poder, se seleccionaron dos países que poseen políticas multiculturales.

Para contestar la interrogante planteada al inicio, el artículo se divide en cuatro partes. La primera parte, desarrollamos teóricamente lo relacionado con el neocolonialismo así como el extractivismo epistémico y ontológico. En la segunda parte se plantea la metodología de índole cualitativa con el análisis del discurso decolonial con un ejercicio comparativo y hermenéutico sobre la interpretación del símbolo como un constructo histórico social y político indígena apropiado por ciertos gobernantes. En el tercer aparte, si bien es cierto existen abundantes ejemplos del uso de la insignia en países latinoamericanos, con el fin de acotar se presentan sólo dos casos de estudios sobre el bastón de mando en contextos presidenciales de México y Ecuador, países que han usado recientemente el acto de transición política. Por último, se presentan las conclusiones. Los bastones de mando como símbolos de poder son instrumentalizados en los discursos orales y de escenificación política por parte de los gobernantes. En ese sentido se presenta el extractivismo epistémico y ontológico que mantiene el colonialismo interno.

1. Neocolonialismo

El proceso colonial en Latinoamérica inició desde la conquista española y portuguesa en el siglo XVI, con lo cual comenzó el expolio económico y el sometimiento político europeo, y tiempo después, por los Estados Unidos de América. En el siglo XIX la mayor parte de las naciones latinoamericanas llevaron a cabo su proceso independentista. Fue entonces que surgió la dominación interétnica para cada Estado naciente. A este fenómeno de sometimiento hacia los pueblos indígenas generado por las nuevas clases gobernantes, auto adscritas como mestizas, se le denominó colonialismo interno. Los principales autores en estudiar el fenómeno han sido Pablo González Casanova (1963, 1965, 2007), Rodolfo Stevenhagen (1963 y 1969) o Paulo Henrique Martins (2012 y 2015). No obstante, el neocolonialismo, como también es conocido, está preponderantemente ligado con el plano económico, de igual forma se advierte en aspectos sociales, políticos y culturales (González 2006). En este último ámbito, se destaca el proceso de aculturación (García 2014). Y desde la hegemonía epistémica, que comprende la imposición de la religión católica, el uso obligado de la lengua castellana y la implantación de los valores occidentales, también se evidencian acciones paralelas de apropiación de ciertos saberes, símbolos, usos y costumbres de los pueblos originarios (Abarzúa 2021).

Se comprende por neocolonialismo o colonialismo interno, por consiguiente, el proceso mediante el cual los pueblos originarios que sobrevivieron a la conquista y exterminio hispano y portugués, se convierten en comunidades dominadas frente a grupos no autóctonos colocados en nuevas estructuras de poder creadas en el Estado-nación recién creado a raíz de su emancipación, de tal forma que las minorías indígenas colonizadas quedan subordinadas y en situaciones semejantes a las existentes en la Época colonial, dejándolos en una situación de vulnerabilidad (Macías 2015). En este sentido, cabe mencionar que desde la llegada de los españoles y hasta nuestros días se ha dado una constante sustracción de tierras, metales preciosos y materias primas, además de explotación laboral. Sin embargo, la usurpación no se redujo a aspectos exclusivamente económicos, sino que el fenómeno fue paralelo a la apropiación de otros bienes de índole inmaterial, nos referimos a ciertos saberes, identidades, tradiciones y costumbres. Es aquí donde se propone el término de extractivismo (Grosfoguel 2016).

En palabras de Grosfoguel (2016) la extracción de recursos naturales está acompañada de violencia de las comunidades afectadas. En ese proceso, se acuñan los términos compuestos de extractivismo epistémico y extractivismo ontológico, que se dieron de forma simultánea. El primero alude a la extracción de ideas, conocimientos, usos y costumbres, tal como sucede con las materias primas, y de esa forma colonizarlas y subsumirlas dentro de los estándares occidentales. Esto implica que se descontextualicen, cosifiquen, demeriten, comercialicen y se capitalicen simbólicamente, política y hasta electoralmente. Al sacar de contexto los elementos indígenas, ya sean materiales o inmateriales, cuyo valor identitario, icónico y simbólico, son instrumentalizados, convirtiéndose en actos u objetos exóticos (Pacheco, Romero y Silva 2015).

Por otro lado, el extractivismo ontológico consiste en la adjudicación de los bienes tangibles e intangibles del otro sin su consentimiento, sin consultarlos, sin preguntarles y de igual manera sin tomar en cuenta el impacto o perjuicio que puede generar en la vida de los seres humanos o como entes colectivos (Grosfoguel 2016). Desde la perspectiva anterior, sobresalen el individualismo, el beneficio económico, político o electoral, dado coyunturalmente. Al mismo tiempo, se han creado herramientas de análisis en torno al neocolonialismo, entre las que surge el análisis de discursos coloniales desde el diálogo de saberes decoloniales (Míguez 2021). La propuesta de Míguez, se basa en la interpelación entre los protagonistas de los procesos, los entes colectivos y también entre los mismos académicos que conduzcan a la creación particular y grupal de marcos teóricos, metodológicos, éticos y epistemológicos de la otredad. De tal manera que los conocimientos se construyen colectivamente y sientan las bases para lograr procesos descolonizantes, donde el investigador se convierte en mediador decolonial que a su vez provee los procesos intersubjetivos. Así se visibiliza a los otros, se da cuenta de las epistemes diferentes, las distintas maneras de pensar(nos). Un ejemplo de lo antes expuesto, es que el Estado-nación sostiene un discurso en un liberalismo cuyo capitalismo traza la incorporación de los pueblos originarios al progreso, es decir a un modelo de valores occidentales y producción industrial (Castillo 2015). Esto conlleva una etnofagia, vista también como el menoscabo de las lenguas autóctonas a las que llama “dialectos” por pensarlas sin una estructura y en el extractivismo epistémico (Pacheco, Romero y Silva 2019).

El acaecer epistemológico del colonialismo interno nace para comprender la transición de los conquistadores europeos a los señoríos internos en cada país (González 2006). Sin embargo, se agregaron nuevas características que permitieron visibilizar la explotación laboral basada en un nacionalismo aparejado a la discriminación. Martins (2018) arguye que los medios de dominio se dan en tres ejes: inter, intra y transnacionales. Esto significa que, ante la tendencia globalizadora de las últimas dos décadas, el neoliberalismo se implanta en redes internacionales, intranacionales y transnacionales donde convergen vínculos de predominio y explotación regional. Al mismo tiempo, se sustenta en los fundamentos simbólicos del poder estatal. Una vez emancipados, comprenden como neocolonialismo, una nación que debe incluir memorias, discursos y valores que articulan prácticas institucionales en ejercicios de poder y dominación (Dados 2020).

Es en este punto donde se explica la forma en que el bastón de mando presenta diversos significados: figura como símbolo de resistencia, al mismo tiempo que se plantea como un canal de comunicación, un signo de expresión proyectada por las autoridades del gobierno del Estado-nación cuyo propósito es conservar las relaciones de poder en favor del grupo dominante. Esto se logra, en parte gracias a la presencia de elementos materiales y simbólicos que se advierten en la codependencia de colonizadores y colonizados, verbigracia en el momento en que los representan-

tes de las comunidades indígenas recurren en algunos casos a prestar o dar simbólicamente la vara de mando bajo la esperanza de obtener apoyos económicos o ser los receptores de los programas sociales (Varón y Delgado 2024).

Cabe señalar que si bien es cierto en estas dinámicas de dominio se observan desde un paradigma económico al hablar de ganancias financieras, también se toman en cuenta las memorias, los rituales, la simbología, el uso de las lenguas para intentar forjar la identidad colectiva. Así entonces, los símbolos coadyuvan en las relaciones interétnicas que, junto con la etnicidad, establecen un sentimiento de identidad, pertenencia y origen común. Consecuentemente, el carácter sistémico de poder colonial y poscolonial latinoamericano no recurren necesariamente a la coerción física. Tienden al alcance una inercia de cultura de colonialismo interno que coadyuva a crear un “pacto perverso”, de dominación en el momento en que el colonizado se observa en el modelo del propio colonizador, para pensarse en una posible alternativa de sobrevivencia (Martins 2018).

2. Metodología

Para la investigación, elegimos dos comunidades indígenas latinoamericanas, por una parte, los zapotecos de Oaxaca en México y, por otra parte, los Pilahuín de Ecuador. El porqué de estos pueblos se debe a que de manera ancestral han utilizado el bastón de mando y en la actualidad son sujetos de uso político por los presidentes de los países en comento.

La investigación que llevamos a cabo es preponderantemente de naturaleza cualitativa puesto que analizamos los discursos tanto de los agentes practicantes del neocolonialismo, como de los indígenas vistos desde la decolonialidad (Míguez, 2021). En el caso de los primeros, es decir de los presidentes, el discurso se hace manifiesto en la escenificación política de la recepción de la insignia de mando y que se proyecta en medios de comunicación masiva, en tanto que los segundos, los pueblos originarios, hacen notorias sus posturas a través de ciertas entrevistas, para lo cual nos basamos en las expuestas en ciertos periódicos y una en particular hecha a un indígena zapoteco de San Pablo Guelatao, Oaxaca.

También realizamos una interpretación semántica considerando a la vara de mando como constructo histórico social (Delgado 2024; Fonseca, Cardozo y Ramírez 2021). Una vez hecho lo anterior, recurrimos al análisis comparativo de las diversas manifestaciones del instrumento político en los dos países latinoamericanos mencionados. Con base en ello se destacan las similitudes iconográficas y los elementos de estructurales de índole social, político, religioso y jurídica que le sustentan. Por ende, en cuanto a las semejanzas de forma, describimos físicamente los elementos que tiene el bastón de mando junto con los accesorios que se le añaden, tales como los colores y materiales de maderas con las que se producen las insignias de mando. Asimismo, sobre la organización que rodea a la vara, subrayamos el marco constitucional de las naciones señaladas en donde se reconoce la pluriculturalidad y/o multiculturalismo. Luego de ello damos lugar a la descripción de los ritos purificatorios que lleva a cabo cada comunidad indígena con sus semejanzas y particularidades que tiene cada uno de ellos.

Por otra parte, acudimos a ciertos aspectos cuantitativos al destacar el porcentaje de población indígena en cada nación de estudio de caso y al mismo tiempo resaltamos el valor histórico y social que como comunidad guardan en su país para también hacer visible la importancia que tienen

sus usos y costumbres depositados en el instrumento de poder y a partir de ello, las cantidades permitiesen comprender el porqué de la instrumentalización de la vara de mando por parte de los presidentes, tal como se incluye en la Tabla 1.

TABLA 1

Comunidades indígenas vinculadas con la entrega del bastón de mando

PAÍS	PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA EN LA NACIÓN	PUEBLOS INDÍGENAS	GRUPO ÉTNICO PARA ESTUDIO DE CASO	PORCENTAJE DEL ENTE COLECTIVO DENTRO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN EL PAÍS
Ecuador	7.7% (1.301.887 personas autoreconocidas co-mo indígenas) (IWGIA, 2022)	14 nacio-nalida-des indígenas.	Pilahuín	85.87% (IWGIA, 2024)
México	19.4% (23.2 millones de per-sonas se autoidenti-fi-can como indígenas) (INEGI, 2022)	62 pueblos in-dígenas.	Zapotecos	34.4% (Comunica-ción social, 2022)

Al mismo tiempo, se revisó la información tanto en páginas oficiales como en organizaciones no gubernamentales para determinar el porcentaje de grupos étnicos en cada nación latinoamericana que hemos escogido. De igual forma se hizo un escrutinio documental de carácter bibliográfico y hemerográfico que permitiesen la mejor comprensión del tema.

3. El bastón de mando

3.1 El bastón de mando en México.

Gracias a un pasado prehispánico, México cuenta en la actualidad con 11 familias lingüísticas, 68 lenguas indígenas y 364 variantes dialécticas (SC 2023), esto se traduce a su vez en que el 6.1% de la población se identifica como parte de los pueblos originarios (INEGI 2022). Los indígenas se encuentran en distintos territorios de la nación, varias de estas comunidades tienen continuación desde tiempos precolombinos, otros en cambio, encuentran su espacio como resultado de migraciones por motivos económicos, conflictos sociales o siniestros de la naturaleza como sequías, inundaciones, incendios, entre otros.

En cuanto a los derechos individuales y/o colectivos de estos grupos étnicos, pasaron por un proceso de continua construcción, en el contexto de lucha y resistencia de los países latinoamericanos durante la década de 1990 (Amnistía Internacional 2014), y especialmente el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 (Losada y Silva 2017). Potenció y evidenció la pugna por alcanzar la meta de reconocimiento y autonomía de los pueblos indígenas. Esto apuntaló la importancia de la presencia legal y en el 2001, se reformó el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), para garantizar que la

nación fuese pluricultural, en un marco normativo y oficial con la identidad, usos y costumbres, organización y sistemas jurídicos indígenas.

El devenir histórico de los pueblos originarios en México ha sido, por siglos, de precariedades económicas, explotación laboral y marginación social, pero también de apropiación o extractivismo epistémico y ontológico. No obstante, tales grupos étnicos han logrado resistir y mantenerse en estructuras subyacentes en lo religioso u organizaciones políticas propias. Bajo una inercia histórica y manifestaciones en festividades santorales, celebraciones rituales con cantos, danzas, ingestión de bebidas y comidas tradicionales. Sumado a lo anterior, la lengua funge como elemento cohesionador (Corral 2016), junto con sus sistemas jurídicos, acompañados de símbolos visibles en vestimenta, instrumentos musicales y, claro está, en los bastones de mando.

Ahora bien, los bastones de mando tienen presencia en todo México, pero son más notables en el sur, como las entidades federativas de Chiapas y Oaxaca; en el centro, como es el caso de Tlaxcala, Morelos, Puebla e Hidalgo; y en el bajío en Querétaro o Nayarit; e incluso en el norte como sucede en el estado de Chihuahua. Cabe subrayar que, para los pueblos indígenas, las varas de mando simbolizan el pasado prehispánico, el colonial y el inmediato de generaciones pasadas como las de los padres, abuelos y bisabuelos; también representan la voluntad popular, las potestades políticas, jurídicas, administrativas y religiosas de la autoridad local (Delgado 2024).

Oaxaca por sí misma como estado de la República mexicana, es una región donde abundan los bastones de mando y los pueblos indígenas, por lo tanto, es un buen punto de referencia. En tal entidad federativa existen 570 municipios (INEGI 2020) y tiene el primer lugar de mayor número de habitantes de pueblos originarios, y diversas organizaciones donde se hallan los zapotecos, mixtecos, mazatecos, mixes, chinantecos, chatinos, triquis, zoques, huaves, nahuas y cuicatecos. Dentro de estos resaltan los zapotecos, que se autodenominan como binnizá o “gente que proviene de las nubes”. Ellos ocupan el 33.6% de la población total del estado divididos en tres regiones: Sierra Norte (o Sierra Zapoteca), valles centrales e Istmo de Tehuantepec (García 2018).

Al tratarse de autoridades tradicionales, realizan anualmente la transmisión de la vara de mando del 31 de diciembre al 1° de enero. Así está reconocido por el propio organismo gubernamental local, el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO), quien determina que deben renovarse 415 municipios de las 417 alcaldías indígenas del estado. Para ello deben llevarse a cabo asambleas comunitarias que precisamente respalden el puesto de quienes asumen el cargo. Así, por ejemplo, la transición de poder del año 2022 a 2023, sólo se validaron 407 puestos de presidentes municipales tradicionales, pues en las 8 poblaciones faltantes, no fue posible llevarlas a cabo por cuestiones sociales o políticas (El Universal 2023).

Por el hecho de ser discursos, es importante mencionar que no todos son exclusivamente orales, algunos de ellos suelen ser visuales o musicales (Hill 2015). Es precisamente lo que sucede en torno al bastón de mando de las comunidades indígenas. Prueba de ello es que previo a la entrega de la insignia de mando, se realiza un proceso de purificación que consiste en una ceremonia de lavado, la quema de incienso, la ingesta de alcohol y comidas especiales para la ceremonia de entrega. El lavado no es únicamente del objeto de poder, pues también se deben purificar las autoridades que lo van a ostentar. Ejemplo de esto se ve cuando los chatinos con su cuaá o “conservador de lo sagrado del pueblo”, cumple con un baño ritual en el Arroyo Siete, para quitar “...las impurezas, las cosas malas y viejas en el río, para que se las lleve lejos” (Avendaño 1997: 31).

La vara de mando se hace con madera de cedro por ser dura y perdurable, sin embargo, también puede elaborarse con pino y simbólicamente con maderas que representen las distintas regiones de la entidad federativa o sus diversos grupos étnicos, a modo de aglomerado como cohesión de los pueblos originarios y por ende quien lleva la insignia representa la autoridad que le dotan todos aquellos (González 2023). Si bien no hay una medida convencional, su extensión puede ser entre 40 a 60 cm y suelen colgar unos listones de diferentes colores en la cabeza del objeto, que suelen vincularse con los cuatro rumbos del universo. Al mismo tiempo cuentan con un casquillo y base de plata.

Bajo la propia concepción indígena, es decir, como sus epistemes situadas, los bastones de mando son el depósito histórico, identitario, jurídico, político y religioso, por mencionar algunos, de los pueblos originarios (Delgado 2024). Los integrantes de las comunidades le tienen un gran respeto al instrumento, le dotan de autoridad y por ende la adquiere quien los ostenta. La persona que va a recibir la insignia, que por cierto no es el único símbolo de poder dentro de la parafernalia política de los indígenas, ha de pasar por una serie de requisitos u obligaciones para obtenerla. En primer lugar, es fundamental que hubiese participado en el sistema de cargos como un compromiso ante la comunidad y como representante de la familia (Mesri 2020). Esto implica haber participado en asambleas comunitarias que se caracterizan por no tener un tiempo límite (García y Arcos 2021), y en ocasiones, los integrantes tienen que invertir su propio peculio antes de llegar a ser funcionario, también durante el tiempo de su administración. En segundo lugar, derivado de ese tipo de asambleas, se elige a quien va a ser la autoridad principal, y por lo tanto quien llevará la vara de mando.

En contraste, ya sea como candidatos a las presidencias municipales, del poder ejecutivo estatal o federal, o en pleno ejercicio de los mismos, los funcionarios se presentan recibiendo el bastón de mando por parte de los representantes de las comunidades indígenas como un discurso legitimante. Ejemplo de lo anterior, abundan, pero un caso evidente al respecto se dio cuando Carmelina Santiago Alonso, una indígena zapoteca entregó el 1° de diciembre de 2018 junto con Longino Hernández Campos, de origen nahua, el bastón de mando a quien había ganado las elecciones presidenciales Andrés Manuel López Obrador, supuestamente en representación de los pueblos originarios de México (El Universal 2018).

La indígena del municipio de San Antonio Castillo Velasco, Oaxaca, quien dirige la Organización Flor y Canto, brinda servicios jurídicos en materia de derechos indígenas a quienes fuesen víctimas de tortura o hubieran sido detenidos arbitrariamente. En tanto que el indígena nahua, coordina el Consejo Comunitario de Ayutla de los Libres, Guerrero. El tema clave en este sentido es que la instrumentalización de la insignia de mando, en el extractivismo epistémico se advierte en el momento en que, para la transmisión de la vara, era menester consultar a los pueblos indígenas en relación con su voluntad para llevarse a cabo.

Tiempo después, el 7 de septiembre del 2023 el jefe del ejecutivo federal, López Obrador, entregaría el bastón de mando a la candidata presidencial por el partido oficialista (Morán, 2023). Es verdad que no se trataba del mismo objeto que recibió el presidente en el año 2018, pero la transferencia simbolizó a la insignia política. Nuevamente, en la inercia de los usos y costumbres de los pueblos originarios, el gobernante mexicano debió primero haber preguntado a los indígenas su anuencia para el traspaso del instrumento. Fue por ello que Santiago Ortela Sarmiento, quien ejerce la medicina tradicional y que representa a 68 comunidades indígenas mexicanas denunció: “el bastón de mando no es cualquier instrumento y no se debe de usar, como he visto en las redes sociales, sin el consentimiento de los guardianes de las tradiciones sagradas. Para nosotros es una ofensa” (Dina, et al. 2023).

Luego entonces, se observa una capitalización política de uno de los símbolos indígenas. Poner en escena la transmisión política no busca el reconocimiento de los pueblos originarios, ya que ellos lo realizan en su contexto y espacio geográfico y con el apoyo de los integrantes de su comunidad indígena, hacia sí mismos bajo su devenir histórico milenario. Por ende, los gobernantes instrumentalizan los usos y costumbres indígenas, se apropian de sus símbolos, sustraen su identidad, la alteran, la cosifican como folclor en un discurso nacionalista, pero donde los indígenas se romantizan en el pasado, y se marginan en el presente.

3.2 El bastón de mando en Ecuador.

Ecuador ha reconocido los derechos de las comunidades indígenas, en 2008 la Constitución Política de la República amplió su autonomía con un enfoque intercultural y pluricultural, esto permite a dichos entes colectivos asumir una identidad étnica sustentada en su cultura e instituciones ancestrales. Va de la mano con el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas para solventar situaciones de sus propios territorios, es decir, son válidos los usos y costumbres, el derecho propio y su contexto socioeconómico para que sea factible sancionar (Yumbay 2022).

En el ámbito cuantitativo, el censo más reciente llevado a cabo en el año 2022, la mayor parte de la población se asume como mestiza con un 77,4%, montubia en un 7,7%, afroecuatoriana con 4,9%, mientras que el 7,7% de la población general se autoadscribe como indígena, lo cual se traduce en 1.301.887 personas pertenecientes a 14 grupos étnicos, congregados en organizaciones locales, regionales y nacionales, localizados principalmente en regiones del Amazonas y la zona andina (IWGIA, 2022). A su vez, las provincias con más habitantes de pueblos originarios son Pichincha, Chimborazo e Imbabura, la comunidad indígena de Pilahuín de la provincia de Tungurahua², quienes participan en la ceremonia que transfirió la vara de mando al ejecutivo federal.

Como discurso colectivo indígena, el bastón de mando es un elemento cultural, símbolo ancestral e identitario preponderante que se asocia con “el trabajo y la armonía”. Según la cosmovisión andina, los rituales se acompañan de los cuatro elementos esenciales, a saber: agua, tierra, fuego y viento. Y particularmente el bastón de mando en Ecuador es un símbolo de poder y jerarquía que enaltece a quien lo ostenta frente al resto de la comunidad (Guzmán 2022).

En consonancia con lo anterior, la elaboración del bastón de mando lleva su tiempo. En palabras del dirigente indígena Luis Miniguano, de la comunidad de Angamarquillo en Ambato, declara que es necesario ocupar las mejores maderas, las cuales se dejan madurar y secar para luego moldearlas y convertirlas en un bastón sedoso y fuerte (Illescas 2023; Tabares 2016;). Los significados del ritual del bastón de mando son complejos, tal y como lo expone Manuel Caizabanda, prefecto de la provincia de Tungurahua, quien explica que la transmisión del bastón de mando “en esta chakana significa —en el mundo indígena— transferir el poder de los pueblos, los buenos deseos y las energías positivas de la Pachamama, y entregar la amistad, la confianza y el compromiso entre los pueblos originarios” (Cañizares 2021).

2 Para profundizar en el análisis de las condiciones sociales desde una perspectiva histórica en la provincia de Tungurahua, se puede consultar el documento de Larrea, (Larrea y Maldonado, 2009).

Por su parte, la escenificación de la transmisión del símbolo de poder hacia el mandatario ecuatoriano en el 2021 por parte de los pueblos originarios, tuvo lugar cuando la comunidad Pilahuín, en la sierra centro de la provincia de Tungurahua y mediante una ceremonia ancestral transfirió el bastón de mando o la cruz andina o "chakana", que para las culturas originarias de los Andes simbolizan unión en armonía, entre el universo y lo humano a Guillermo Lasso quien asumió el cargo de presidente del Ecuador (Presidencia de la República del Ecuador 2021). El extractivismo epistémico y ontológico es notable desde el momento en que se usaron la música, danzas y ritos tradicionales, con una ceremonia desarrollada en el sector de Tamboloma, donde también asistieron autoridades y habitantes de las comunidades indígenas.

Haciendo uso de tres principios fundamentales de las leyes indígenas de "no robar, no mentir y no ser perezoso" (Tabares 2016: 5), manifiesto en el ritual de transición, el expresidente Guillermo Lasso obtuvo un amplio, apoyo de las provincias donde habitan la mayoría de las comunidades indígenas ecuatorianas, lo cual se evidenció en los resultados de la segunda vuelta de las elecciones presidenciales. Enunció en su discurso que recibía la insignia con humildad y se comprometía en alcanzar la prosperidad, no sin antes agradecer a los indígenas a quienes pidió colaboración para mejorar las condiciones de vida en el sector rural y agrícola.

Prueba de que el acto de entrega del bastón de mando fue coyuntural e instrumentalizado, es que en junio de 2022 se dieron varias protestas contra el gobierno de Guillermo Lasso. Fueron 10 puntos del pliego petitorio de los indígenas, entre las cuales estaban la disminución del precio de combustibles, reducción de concesiones, pago justo a campesinos, políticas públicas apropiadas para contener la delincuencia, etc. Las protestas de organizaciones campesinas e indígenas exigieron acciones efectivas para disminuir la pobreza del gobierno neoliberal del mandatario (Varón 2022). Con base en estos hechos realizados por los mandatarios ecuatorianos, como Lenin Moreno y Rafael Correa, el sociólogo y experto en derecho indígena, Raúl Llasag Fernández señala que el bastón de mando es un "símbolo politizado", "un símbolo muy fuerte que lo están desfigurando totalmente, para justificar una legitimidad" (Noboa 2021). Consecuentemente, las ceremonias y rituales no representan a pueblos originarios puesto que las organizaciones de los mismos no entregaron el bastón de mando a los gobernantes, ya que para ello se requiere de un consenso comunitario que autorice la transferencia del poder.

Los líderes políticos instrumentalizan lo simbólico y profanan lo sagrado. Hay una apropiación del significado de la vara de mando y de lo que le rodea. En ese sentido se genera un extractivismo epistémico y ontológico (Grosfoguel 2016). (Llasag, Tello y Zapata 2020). Se cosifican los usos y costumbres para legitimarse en el cargo, se apropian de su conocimiento y se deja en la marginalidad a los pueblos originarios, con lo cual se mantiene un colonialismo interno. Esto se evidenció también cuando el 23 de noviembre del 2023 Daniel Noboa se convirtió en el nuevo presidente de Ecuador, y como en los mandatarios anteriores, recibió el bastón de mando por un periodo de tan sólo 18 meses.

Conclusiones

La investigación contribuye al análisis comparativo de los bastones de mando en dos países latinoamericanos tomando en cuenta los discursos tanto indígenas zapotecos de México y de la comuni-

dad Pilahuín de Ecuador (visuales, ritualísticos, musicales, etc.) como presidenciales de los países mencionados (orales y escenificados). El contraste permite observar como en el caso de los pueblos originarios, el discurso es resultado de los saberes situados y ancestrales que incluso generan una estructura comunitaria, mientras que, para los otros, en una mentalidad neocolonial, capitalizan las epistemes indígenas en pro de sus intereses personales y políticos.

El extractivismo epistémico y ontológico reflejado en el uso de los bastones de mando por parte de los políticos se da a la par del expolio material, explotación laboral y despojo de tierras, y la escenificación de la transición del bastón de mando como representación de la transferencia de poder se hace a través de la instrumentalización de los usos y costumbres de los pueblos originarios, a pesar de que no se les consulta y que los presidentes proyecten la idea de pluriculturalidad e inclusión pluriétnica. En ello también radica el neocolonialismo interno manifiesto en el caso de Ecuador.

Existe una importante distancia entre el significado que le dan los indígenas y los políticos al bastón de mando. Para los primeros simboliza sacralidad, religiosidad, autoridad comunitaria, antepasados, legitimidad, juridicidad, agencia, entre otros tantos. En tanto que para los políticos oficialistas se cosifica y vuelve en algo exótico. A su vez, el acto de transmisión de la insignia de poder requeriría del consenso y aprobación de la comunidad indígena, determinada quizá en una asamblea grupal. Es probable que en los hechos se entrecruzan peticiones legítimas de las comunidades indígenas, con la idea de conseguir demandas históricas.

Los presidentes latinoamericanos generan un discurso político con tintes incluyentes, diversidad cultural y mostrando símbolos ancestrales, pero en el acto los indígenas siguen al margen de mejorar su situación económica y social. Se mantiene la idea de un Estado paternalista en una mentalidad implícita de colonialismo interno que supedita los intereses políticos por encima de las necesidades de los otros.

En análisis del discurso dispuesto desde la decolonialidad, intenta visibilizar el uso de los símbolos indígenas, su identidad y su cultura a partir de escuchar las voces de los integrantes mismos de los pueblos originarios. Para ello es útil cotejar las manifestaciones visuales, rituales y sonoras de unos frente a las expresiones visuales, orales y escenificaciones de poder de otros. De ahí se advierte cuál es el mensaje histórico original versus el conjunto de signos tergiversados por los políticos.

Finalmente, los bastones de mando como símbolos de poder se mantendrán como elementos estructurantes de las comunidades indígenas, trascenderán en el tiempo a pesar de ser instrumentalizados por los gobernantes quienes hacia afuera de las comunidades pretenden proyectar autoridad, legitimidad y aceptación. Sin embargo, las varas representan, cada cual según la comunidad y persona que la ostente, un pequeño universo dentro de la amplia diversidad étnica de tales países pluriculturales. Los pueblos indígenas siguen resistiendo ante los embates de la expoliación material, la explotación laboral y el extractivismo epistémico y ontológico.

Referencias bibliográficas

ABARZÚA, D. 2021. Apropiación Cultural del Conocimiento Indígena /Originario en Chile. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 71(280-2): 567-594.

ALONSO, M. 2019. Entrega del bastón de mando: simbología indígena y política en dos ceremonias. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, XL(160): 178-193.

- AMNISTÍA INTERNACIONAL. 2014. La larga lucha de los pueblos indígenas en América Latina en defensa de sus derechos. Amnesty International Publications. www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2021/07/amr010022014es.pdf
- AVENDAÑO DURAND, C. 1997. La vara de mando: costumbre jurídica en la transmisión de poderes. Oaxaca: H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez.
- CAÑIZARES, A. 2021. Guillermo Lasso recibe el bastón de mando por parte de la comunidad indígena en una ceremonia ancestral. CNN. <https://cnnespanol.cnn.com/2021/05/26/guillermo-las-so-baston-comunidad-indigena-ecuador-orix/>
- CASTILLO, J. 2015. La evolución histórica de la idea de progreso en el contexto del desarrollo regional. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 2: 375-380.
- CORRAL, I. 2016. Lenguas indígenas, identidad y marco legal en Hispanoamérica una aproximación ecolingüística. *E-Aesla*, (2): 188-200.
- DADOS, N. 2020. *Knowledge, power and the Global South: epistemes and economies after colonialism*. A research agenda for critical political economy. Edward Elgar Publishing, 61-76.
- DELGADO, J. E. 2024. El bastón de mando como representación de la legitimidad y legalidad en los sistemas normativos indígenas. El caso de los Altos de Chiapas. *Revista Mente STEM*, 2(1): 24-42.
- DELGADO, J. E. 2022. La tradición del bastón de mando en Mesoamérica [Tesis de doctorado]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DELGADO, J. E. y VARÓN, D. 2023. Los bastones de mando en México y Colombia. Ejercicio comparativo sobre el poder simbólico y su resistencia. [Trabajo inédito].
- DINA, E., MORALES, A. y VILLA Y CAÑA, P. 2023. “Es una ofensa”: AMLO recibe reclamo de representante de pueblos por entrega de bastón de mando a Sheinbaum. El Universal. [Disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/es-una-ofensa-amlo-recibe-reclamo-de-pueblos-origina-rios-por-entrega-de-baston-de-mando-a-sheinbaum/>]. [Consulta: 7 de julio de 2024].
- EL UNIVERSAL. 2018. Ellos son quienes entregaron el Bastón de Mando a AMLO. El Universal [Disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/ellos-son-quienes-entregaron-el-baston-de-mando-amlo/>]. [Consulta: 10 de julio de 2024].
- EL UNIVERSAL 2023. Arranca acreditación de ediles en 394 municipios indígenas de Oaxaca; 21 serán gobernados por consejos. El Universal. [Disponible en <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/arranca-acreditacion-de-ediles-en-394-municipios-indigenas-de-oaxaca-21-seran-gobernados-por>]. [Consulta: 8 de julio de 2024].
- FONSECA, K., CARDOZO, J. y RAMÍREZ, N. 2021. Estudio de símbolos en las sociedades en conflicto armado, posconflicto y posacuerdo. Una mirada desde el diseño. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos*, (126): 127-138.
- GARCÍA, S. y ARCOS, V. M. 2021. La asamblea comunal y su funcionamiento en el estado de Guerrero. *Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas*, 10(19): 1-18.

- GARCÍA, C. 2014. Aculturación del pueblo indígena Mixe, Oaxaca, México. *Estudios Históricos-CDHRPyB*. VI(12): 1-16.
- GARCÍA, L. A. 2018. Radiografía demográfica de la población indígena en Oaxaca. *En Población Indígena*, (41): 7-20.
- GONZÁLEZ, A. 2023. *Testimonio sobre los bastones de mando zapotecos como presidente municipal de San Pablo Guelatao*, Oaxaca.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. 1963. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. UNESCO.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. 1965. *La democracia en México*. México: Ediciones Era.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. 2007. Colonialismo interno (uma redefinição). En A. Amadeo Boron, J. Atilio Borón y Sabrina González, (orgs.), *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*, pp. 431-458. CLACSO.
- GROSFOGUEL, R. 2016. Del <<extractivismo económico>> al <<extractivismo epistémico>> y <<extractivismo ontológico>>: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. (24): 123-143.
- GUERRERO, F. A. 2019. *Kamashik: el camino del bastón. -Pueblo de los Pastos-* [Tesis de maestría]. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- GUZMÁN, G. 2022. *Bastón de mando y su poder simbólico en la cosmovisión indígena andina* [Tesis de licenciatura]. Ecuador: Universidad Central Del Ecuador.
- HILL, J. D. 2015. Discurso ritual, musicalidad e ideologías comunicativas en la Amazonía. *Estudios INDIANA*, 8: 181-193.
- INEGI. 2022. Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas. INEGI. [Disponible en www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf]. [Consulta: 9 de julio de 2024].
- IWGIA. 2024. El Mundo Indígena 2024: Ecuador. IWGIA. [Disponible en <https://www.iwgia.org/es/ecuador/5483-mi-2024-ecuador.html#:~:text=En%20el%20pa%C3%ADs%20habitan%2014,7%20%25%20de%20la%20poblaci%C3%B3n%20total>]. [Consulta: 10 de julio de 2024].
- LLASAG, R., TELLO, K. y ZAPATA, A. 2020. Interpretación intercultural de la justicia indígena en la Corte Constitucional del Ecuador. *Cahiers des Amériques Latines* 94: 157-174.
- LOSADA, J. M. y SILVA, D. A. 2017. Ejército Zapatista de Liberación Nacional: antecedentes y orígenes. *FAIA*, 6(29): 1-14.
- MACÍAS, K. C. 2015. El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea. *Universitas Philosophica*, 32(65): 81-106.
- MARTÍNEZ, M., RUIZ, D. L. y SHESEÑA, A. 2019. La importancia del baxton jtotik entre los tsotsiles contemporáneos de San Juan Chamula, Chiapas, México. Indiana, Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.

- MARTINS, P. H. 2012. La decolonialidad de América Latina y la heteretopía de una comunidad de destino solidaria. Buenos Aires: Ediciones CICCUS -Estudios Sociológicos Editora.
- MARTINS, P. H. 2015. "Sistema-mundo, globalizaciones y América Latina" en Bialakowsky, A., Cathalifaud, M. y Martins, P., (Comp.), El pensamiento latinoamericano: diálogos em ALAS. Teseo/CLACSO/ALAS.
- MESRI, P. A. 2020. Los sistemas de cargos yoemem. *Anales de Antropología*, 54(2): 45-58.
- MIGUEZ, M. N. 2021. Del análisis de discurso colonial al diálogo de saberes decolonial. *Revista Latina de Sociología*, 11(1): 114-150.
- MORÁN, C. 2023. López Obrador entrega a Claudia Sheinbaum el bastón de mando que simboliza el relevo en Morena. El País. [Disponible en <https://elpais.com/mexico/2023-09-08/lopez-obrador-entrega-a-claudia-sheinbaum-el-baston-de-mando-que-simboliza-el-relevo-en-morena.html>]. [Consulta: 8 de julio de 2024].
- NOBOA, A. 2021. El bastón de mando indígena, un símbolo politizado [en línea]. Disponible en <https://www.primicias.ec/noticias/politica/baston-mando-indigena-simbolo-politizado/>
- PACHAGUAYA, P. 2021. Varas de mando y género en los andes bolivianos. *Thakhi MUSEF*, (3): 51-59.
- PACHECO, G., ROMERO, K. y SILVA, D. 2019. La patrimonialización de la cultura mapuche y la etnofagia en Chile: aproximaciones desde el turismo de base comunitaria. *Cultur, Revista de Cultura e Turismo*, 13(3): 1-17.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR. 2021. Presidente Guillermo Lasso recibió el Bastón de Mando de la comunidad indígena [en línea]. Disponible en <https://www.presidencia.gob.ec/presidente-guillermo-lasso-recibio-el-baston-de-mando-de-la-comunidad-indigena/>
- RAMÍREZ, L. 2012. *La vara de mando popular y tradicional en el Perú* [Tesis de maestría]. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SÁNCHEZ NORIEGA, M. A. 2016. Simbología, poder y política. El bastón de mando en Mesoamérica. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- STAVENHAGEN, R. 1963. Clases, colonialismo y aculturación. América Latina: *Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*. I (4), 109-170. <https://cimsur.bibliotecas.unam.mx:81/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=4749>
- STAVENHAGEN, R. 1969. Las clases sociales en las sociedades agrarias. México: Siglo XXI.
- TABARES, G. 2016. *Estratificación de clases y crisis en el movimiento indígena del Ecuador: élites indígenas. El síndrome del "poncho dorado"*. [Tesis de doctorado]. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- VARÓN, D. y DELGADO, J.E. 2024. Bastones de mando y fragilidad de la democracia en contextos de violencia: Chiapas – México y Cauca – Colombia. *Jangwa Pana*, 23 (2), 1-21.

VARÓN, D. 2022. Relatos de experiencias sobre el campesinado en América Latina: formación, docencia e investigación. *E+E: Estudios de Extensión en Humanidades* 9 (14): 136-152. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/39123>

VIGLIANI, S. 2016. La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales De Antropología*, 50(1): 24-48.

VOGT, E. 1992. Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica. En M. L. Portilla, De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2.- Encuentros interétnicos, pp. 249-294. México: Siglo Veintiuno Editores.

YUMBAY, M. 2022. La justicia indígena en el Ecuador. [Disponible en <https://debatesindigenas.org/notas/196-justicia-indigena-ecuador.html>]. [Consulta: 7 de julio de 2024].

JOSÉ ENRIQUE DELGADO LÓPEZ. Doctor en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Rosario Castellanos, Avenida 5060, Colonia San Juan de Aragón II Sección, Alcaldía Gustavo A. Madero C.P. 07969, Ciudad de México, Derecho indígena, símbolos y relaciones de poder, bastones de mando.

Correo electrónico: jose.delgado@rcastellanos.cdmx.gob

DIEGO HERNÁN VARÓN ROJAS. Doctor en Humanidades, Universidad Eafit, Universidad de Valle, Colombia, Calle 4b No. 36-00, c) código postal 760042, antropología política y organizacional.

Correo electrónico: diegovaron721@yahoo.es



**Resistencia y recuperación de agencia.
Las denuncias de acoso en Instagram en Uruguay**

Resistance and agency recovery.

Allegations of harassment on Instagram in Uruguay

IRENE MADFES

<https://orcid.org/0000-0002-9756-4368>

Universidad de la República

Uruguay

Recibido: 22 de junio de 2024 | Aceptado: 30 de diciembre de 2024

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.175-193

RESUMEN

Los relatos de acoso sufridos por un importante número de mujeres permiten entender dichas denuncias como actos de resistencia que al subvertir normas dominantes posibilitan la emancipación de dichas situaciones. Estudiar los posts de las redes en los que aparecen estas denuncias muestra cómo las comunidades han crecido en importancia favoreciendo la interacción e influyendo en el modo en que las personas llevan a cabo diversas formas de «acciones de resistencia»: actividades que muestran agencia y hace inteligible ciertas prácticas sociales articuladas con prácticas de poder en diferentes contextos.

PALABRAS CLAVE: *Poder. Resistencia. Agencia. Redes sociales.*

RESUMO

Os relatos de assédio sofridos por um número significativo de mulheres permitem entender tais denúncias como atos de resistência que, subvertendo as normas dominantes, promovem a emancipação das mencionadas situações. Estudar os posts nas redes sociais em que esses depoimentos aparecem descortina como as comunidades têm crescido em importância, favorecendo a interação e incidindo no modo em que as pessoas levam a cabo diversas «ações de resistência»: atividades que demonstram agência e tornam inteligíveis determinadas práticas sociais articuladas com práticas de poder em diferentes contextos. Por outro lado, estas reivindicações publicadas no Instagram permitem-nos estudar a relevância dos media digitais na emergência da agência.

PALAVRAS CHAVE: *Roder. Resistência. Agência. Redes sociais.*

ABSTRACT

The accounts of harassment suffered by a significant number of women allow us to understand such denunciations as acts of resistance that, by subverting dominant norms, make emancipation from such situations possible. Studying the network posts in which these denunciations appear shows how communities have grown in importance, favoring interaction and influencing the way in which people carry out various forms of “resistance actions”: activities that show agency and make intelligible certain social practices articulated with practices of power in different contexts.

KEYWORDS: *Power. Resistance. Agency. Social media.*

"Desde que conté mi testimonio, me han llegado mensajes de la persona de la que hablé. Sabía que podía pasar. Lo estoy sufriendo. Igual sigamos resistiendo". (denuncia en varonesfde14r)

'By cultural violence' we mean those aspects of culture, the symbolic sphere of our existence -exemplified by religion and ideology, language and art, empirical science and formal science (logic, mathematics) - that can be used to justify or legitimize direct or structural violence" (Galtung 1990:291)

Introducción

En agosto de 2020, en plena pandemia de COVID-19, una oleada de denuncias potencial subversivo en los múltiples frentes de la vida cotidiana. Asimismo, se muestra no solo la recuperación de la voz sino el rechazo a los comportamientos de sumisión - "repudiating our programmed submissive behaviours" (Dworkin 1976) -, poniendo en escena, mediante la denuncia mediática, el hecho discursivo del acoso (Foucault 2002, Lamas 2018). Recuperar la agencia no es solo tener elecciones entre diferentes cursos de acción (Krippendorf 2020), significa también recuperar la voz, dar voz a las que no la tienen, a la vez que se exponen diferentes abusos de poder y se moviliza a las personas para remediar males sociales de diversa índole (Blommaert 2005) El rechazo a la condición de víctima supone, entonces, la inscripción en una postura de resistencia. De esta manera se combate no solo la vulnerabilidad lingüística (Butler 1997) sino que a la vez se contribuye a una toma de conciencia con respecto a las diversas formas de violencia de la que las mujeres han sido y son objeto.

¿Cómo responden las jóvenes y las mujeres a las experiencias de acoso, misoginia y cultura de la violación ¿Cómo utilizan éstas las tecnologías de los medios digitales para documentar las experiencias de violencia sexual, acoso y sexismo? Y, ¿por qué jóvenes y mujeres deciden movilizar las tecnologías de los medios digitales de esa manera? (Keller e.a. 2016)

Las redes sociales han permitido dos instancias relevantes respecto a este tema: por un lado, el aumento de la difusión de las denuncias gracias a la construcción de espacios habilitantes - redes seguras - en los que se respeta la fiabilidad de las narraciones de las mujeres, su derecho a narrar, y, por otro, el acceso de un gran número de personas a estas narraciones. Estas historias contadas por narradoras comunes sobre sus experiencias personales son importantes recursos discursivos y sociales que crean identidades para estas y sus audiencias (Page 2012). La recuperación de agencia traducida en el acto de relatar que supone compartir, comprender y reivindicar sus propias narrativas vitales se convierte así en una forma de resistencia. Estas denuncias se estructuran mediante estrategias discursivas relacionadas con procesos de construcción/recuperación de una identidad social/personal/de género.

Interesa precisar el «hecho discursivo» actual sobre el acoso (Lamas 2018) ¿Porqué puede hablarse de hecho discursivo, de la "puesta en discurso" del sexo (Foucault 2002:13)? nunca antes habían tenido las mujeres tantas oportunidades para denunciar tanto discursivamente como en la práctica las opresiones, los abusos de poder de variada índole que han sufrido. La narración pública

de los abusos sufridos implica la recuperación de la voz. *Voice*, dice Blommaert (2005:5) *stands for the way in which people manage to make themselves understood or fail to do so*¹.

En estas narrativas de eventos pasados, en estas denuncias, se distinguen dos voces, la de la hablante (*The present voice of the speaker*) y los otros discursos, silencios o puntos de vistas pertenecientes al pasado que la hablante trae a colación (cf. Roulet 1997). Es así que estos relatos suturados conforman el discurso representado en tanto resultado de prácticas y de saberes sociales

En este artículo, me propongo analizar diferentes narrativas de acoso de género vividas por mujeres en instituciones terciarias partiendo de una concepción crítica² del discurso-en-interacción (cf. Weigand&Dascal 2014; Stivers, Mondadada & Steensig 2011) Este posicionamiento teórico-metodológico me permitirá dialogar con una serie de conceptos fundamentales y conformar, así, un andamiaje que permite la profundización en las complejidades que presentan los diferentes perfiles, los posts y las diversas capas que los constituyen. Luego de esto, discutiré las diferentes concepciones de "víctima" y las categorías de acoso. Finalmente, una vez planteado el diseño de investigación, estudiaré una serie de estrategias e interacciones que permitirán apreciar cómo el relato del pasado supone una postura de resistencia.

1. Conceptos articuladores

Una concepción dialogal del discurso como la que propone Bolívar(2018)³, por ejemplo, toma en cuenta una serie de conceptos relacionales - poder, resistencia, interacción, agencia - indispensables para poder comprender plenamente estas prácticas discursivas mediáticas

1.1 objeto de estudio de este trabajo

El poder es una cuestión central de los asuntos humanos y, por ende, es constitutivo de las interacciones sociales. Esto implica que todo intercambio lingüístico conlleva, ya sea por el tipo de intercambio, ya sea por situaciones que pueden darse en él, la virtualidad de un acto de poder, haciendo que la desigualdad esté inscrita en sus reglas de juego (Martín Rojo 2015; Turner 2005, Diamond 1997). Este concepto es vital puesto que atraviesa las prácticas sociales inscriptas en el denominado acoso de género que estudiaré en este artículo.

Se observa que los hablantes varones en los contextos estudiados enuncian lo que consideran la "propia verdad", de modo que marcadores léxicos y morfosintácticos de incertidumbre están casi completamente ausentes, mientras que no hay posibilidad de contrarrestar esto por parte de

-
- 1 Voz representa la forma en que las personas logran o no hacerse comprender. (Todas las traducciones son de I.M.)
 - 2 El concepto de *crítico* relacionado con el análisis del discurso supone su puesta en relación con prácticas sociales e intereses situados (Maingueneau 2014)
 - 3 Bolívar (2018:19) señala: Propongo un cambio de foco, de los textos en contexto a las personas en eventos

las mujeres cuya "verdad" es negada, declarada como vacía (Riccioni, e.a. 2013). El concepto de poder se articula así con la idea de *incertidumbre radical* en el entendido que las prácticas discursivas mediante las cuales se construye el acoso generan dificultades o imposibilidades para negociar, suponen interacciones fracasadas, pérdida. La incertidumbre radical planteada en este sentido nos lleva a interrogarnos acerca de nuestro lugar en el mundo.

machismoenfadu 1 26/12/2018 parte 1: "Se piensa que cualquiera puede pintar una pared: un mono, un bebé, una mujer... pero no es así" DOCENTE DE CONSTRUCCIÓN 1 DURANTE CLASE TEÓRICA

Los comentarios sexistas que a veces se realizan tienen la finalidad de causar irritación o de escandalizar pero parecen tener sentido dado el contexto institucionalizado en el que son realizados. El objetivo de dichos comentarios es indicar que lxs destinatarixs son aberrantes (Mills 2008)⁴. Este comentario de Mills se articula con la idea de Riccioni, e.a. 2013 que la característica global es que la certidumbre del hablante confronta y minimiza la "verdad" del otro hablante que se niega, se declara como vacía o falsa. Esta postura (*stance*) intensifica el acoso y muestra, así, la funcionalidad de la incertidumbre en un contexto de asimetría radical

1.2 Voz y agencia

Definir el concepto de voz es fundamental pues sobre este concepto se construye la agencia. La voz individual (Bonnin, 2019) es un conjunto de especificidades semióticas que indexicalizan una biografía: saberes, recursos y formas de hablar emergen de una experiencia singular de las prácticas discursivas sociales. En este sentido, las voces individuales pueden construirse sobre las voces sociales para ganar legitimidad, indexicalizar autenticidad, etc. Es así que la voz se encuentra enraizada en los discursos sociales más amplios y se articula con la idea de agencia, capacidad de actuar de forma socialmente significativa (Aparish & Hall, 2021). Ahearn (2001) lleva un poco más allá este concepto al asimilar agencia a libre albedrío.

Es importante tener en cuenta que la agencia puede relacionarse con la adopción de una postura epistémica "*que sirve para establecer la autoridad relative de lxs interactuantes y permitir la búsqueda un capital social que se acumula al ser reconocido como oseedor de un conocimiento auténtico o autorizado*"⁵ (Jaffe 2009:7, ver tb. Du Bois 2007).

Butler (1997), interesantemente, señala que una alocución insultante fija o paraliza a aquel al que se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades. Si ser objeto de la alocución equivale a ser interpeladx, entonces la palabra ofensiva puede introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer frente a este nombre ofensivo.

4 *Sexist remarks are sometimes made to shock or cause irritation, but they seem to make sense through their relation to an institutionalised context where they are viewed as normal and not aberrant. The aim of sexist remarks is to indicate that the addressee is considered the one who is aberrant. (Mills 2008: 133, nota 4)*

5 *"Epistemic stancetaking thus serves to establish the relative authority of interactants, and to epistemic stance in the pursuit of the social capital that accrues to being recognized as having authentic or authoritative knowledge"*

Finalmente, la idea de atender al significado propuesta por Aparish & Hall (2021), pone de relieve cómo las luchas por la agencia y por la resistencia se entretajan a menudo con las luchas por el "derecho" a interpretar las acciones de las demás personas o por el hecho de que las propias interpretaciones sean adoptadas por las mismas (cf. Diamond 1979). Se puede concluir entonces que los conceptos de agencia y de voz presentan una estrecha relación con las nociones de resistencia y, como se verá más adelante, con el activismo digital.

1.3 Resistencia y activismo digital

Las comunidades en línea se han convertido en formas omnipresentes, cada vez más sofisticadas y culturalmente ricas que favorecen la interacción e influyen en la forma en que las personas realizan diversas formas de "trabajo de resistencia", es decir, actividades causadas por diferentes tipos de daño que llevan a soluciones que pueden conducir a cambios en las relaciones de poder y las normas sociales (Courpasson et al. 2011).

La resistencia, entonces, es una experiencia que supone la apropiación, ocupación o uso temporal de espacios cuyo significado para los individuos es crucial para el acto en sí mismo (Shortt 2015 en Courpasson & Vallas; Courpasson & et al. 2016). Los espacios de resistencia suelen ser pensados como "libres", permiten la oposición y estarían física y estructuralmente alejados del poder. Pero al mismo tiempo habilitan el empoderamiento colectivo que se produce cuando hay amplificación, precipitación de sentido de identidad compartida,

La resistencia expresa una agencia, o sea, la capacidad de actuar, de emanciparse de las situaciones de dominio, interrumpiendo o subvirtiendo las normas dominantes (Butler 2006:15), mostrando así un potencial subversivo en múltiples frentes. Y de esta manera, puede decirse que la resistencia es una manera de producir sujetos y construir identidades.

1.4 Sexismo

“Explicado de forma sencilla, el feminismo es un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexista y la opresión. Es lo suficientemente amplio como para comprender el feminismo sistémico institucionalizado y es una definición abierta. Para entender el feminismo es necesario entender el sexismo.” (hooks, 2017:21).

Para entender el sexismo, Mills (2008:161) señala que el lenguaje debe ser concebido como un lugar de lucha sobre el significado de las palabras y al mismo tiempo es también una lucha sobre quién tiene derecho a estar en determinados entornos, a ser titular de la enunciación y a ocupar determinados lugares.

El sexismo llama constantemente la atención sobre nuestro sexo y género y nos obliga a desconocernos, a vernos como excesivamente emocionales, como incompetentes y como menos importantes o poderosas que los hombres. Esta visión negativa de la mujer tiene que cambiar aún más de lo que ya ha cambiado, no basarse solamente en la impugnación de los estereotipos⁶ y en la ironización, en las prácticas discursivas que comprenden comentarios y actitudes de desprecio hacia las mujeres, es preciso fundamentalmente luchar contra *“the persistent and banal sexism in the gender*

6 Mills señala que puede definirse estereotipo como una serie de escenarios, guiones o narrativas.

order” (Coulthard 2020:XXi). Mills define, entonces, al sexismo como un recurso mediante el cual las personas pueden afirmar o contestar la construcción de su identidad.

Desde los años ‘70, el sistema de opresión de las mujeres no solo fue sistemáticamente denunciado sino que tal como muchas feministas lo señalaron “La experiencia cotidiana de la dominación masculina se convierte en objeto político: de ahora en más lo privado es político (Achin y Naudier 2013:210).⁷ Las denuncias presentan situaciones íntimas o particulares en el espacio público, favorecidas, tanto por las necesarias condiciones sociales de escucha y credibilidad como por la existencia de una serie de mecanismos concretos para su realización (a los que me referiré más adelante).

Finalmente, la vulnerabilidad ha sido un escollo para el feminismo por sus connotaciones de pasividad y victimización. Pero es necesario considerar cómo el feminismo contra la cultura de la violación (violencia sexual, acoso callejero y misoginia en la vida cotidiana de niñas y mujeres,) se ha transformado con las redes sociales (Williams 2015, Stubbs-Richardson et al. 2018). Hoy en día, la popularidad de X (exTwitter) y otras plataformas de microblogging ofrecen grandes oportunidades para articular respuestas a la cultura de la violación. El “feminismo del hashtag”, como se le suele llamar, permite a las feministas cuestionar las representaciones de la violencia sexual y los discursos en torno a la violación en la música y la cultura popular (Fotopoulou 2016) y de esta manera construir resiliencia.

1.5 Redes sociales

Los medios de comunicación son instituciones que ostentan una capacidad de intervención significativa en la construcción social de sentidos respecto del género, a la vez que tienen una importancia creciente para impulsar debates públicos (Laudano, 2010:41).

¿Cómo lograr ser vistas, ser escuchadas? ¿En qué espacios, y con qué habilidades, pueden los grupos sub, grupos alternativos, compartir sentimientos e identidades de oposición?⁸

¿Cómo consiguen los grupos subalternos los recursos organizacionales necesarios para la movilización necesaria a efectos de ser vistos y mostrar sus sentimientos e identidades opositoras o disidentes? (Vallas & Courpasson 2016)). Es así que las redes sociales se han convertido en un aspecto importante de la cultura contemporánea y del cambio cultural y, por consiguiente, constituyen un valioso recurso para la teoría feminista (Stubbs-Richardson, 2018:90).

Las redes sociales son una realidad social digitalizada que se presta al análisis y la investigación. Animán a lxs usuarixs a publicar, comentar, evaluar, y contribuir con material propio. Es mediante estas opciones participativas (Landert, 2017, Carah, 2019) que los medios de comunicación social han logrado abolir, por lo menos en parte, la vieja distinción entre “autores activos” y “lectores pasivos”. Esta noción de participación refleja la tecnología y el empoderamiento interactivo de lxs usuarixs de internet. Se trata, entonces, de participar activamente a los efectos de generar y compartir información con muchos/as otros/as.

7 “L’expérience quotidienne de la domination masculine est érigée en objet politique, désormais le « privé est politique ”.

8 Los modos en que las personas se involucran en las prácticas comunicativas contemporáneas para construir y compartir historias son multisemióticos y multimodales, y se ven impulsados en gran medida por las posibilidades que ofrecen las plataformas de las redes sociales.

Instagram, una de las redes de crecimiento más rápido, permite a lxs usuarixs publicar directamente desde sus teléfonos y dispositivos móviles. Fomenta el intercambio activo y las redes sociales (Lee & Chau 2017:1). Los hashtags que aparecen en estos posteos permiten a lxs usuarixs articular y mostrar públicamente sus emociones relativas a personas, objetos y actividades. A los emoticones, se han sumado nuevos instrumentos como los botones “me gusta”, otro medio para mostrar emociones y acuerdos y de esta manera se han convertido en una norma en la mayoría de las redes sociales. Esta “colectivización” de las emociones responde a la teorización de Ahmed (2004) quien señala que la emoción y el afecto no pertenecen simplemente a los individuos y no son sólo un asunto privado: más bien, las emociones son colectivas y se construyen socialmente.

Según Leaver, e.a. (2019) Instagram debería entenderse más como un conducto para la comunicación en el panorama cada vez más amplio de las culturas semióticas de las redes sociales. El análisis de los posts permite identificar los objetivos comunicacionales: en este caso denunciar públicamente diferentes instancias de acoso en distintos contextos; estas campañas no son sólo meramente informativas sino que pretenden generar un cambio y crear lo que Zappavigna (2011, siguiendo a (Rheingold, 1993: 5), denomina comunidades virtuales: ‘las comunidades virtuales son conjuntos sociales que emergen desde internet cuando un número importante de personas discuten públicamente sobre estos temas el tiempo suficiente como para crear relaciones personales en el ciberespacio’.⁹

Parafraseando a Fotopoulou, se trata no sólo de generar y hacer circular contenidos, mensajes, imágenes, bits, datos y metadatos sino que asimismo importa lograr acceso, conectividad y visibilidad. Todo esto supone, entonces, procesos sociales que llevan a la formación de comunidades y transformación de la subjetividad, facilitados por las prácticas de los medios digitales. (Fotopoulou 2016:15)

El concepto de feminismo en red ayuda a repensar las tecnologías de los medios de comunicación y su papel en el feminismo reflexionando sobre cómo las culturas activistas negocian cinco aspectos clave de las tecnologías de los medios digitales: conectividad, inmediatez y visibilidad. A través de estas negociaciones, las activistas piensan y problematizan críticamente los medios digitales en lugar de aceptarlos como tecnologías intrínsecamente explotadoras o potenciadoras. (Fotopoulou 2016:4). De esta manera, estos relatos instalan una escena enunciativa compleja, un discurso digital con múltiples capas en el cual sus participantes desempeñan diversos roles en los formatos de producción y recepción cosa que permite la puesta en común de un género específico de relatos, las denuncias de acoso. Es así que dichas denuncias se convierten en historias compartidas, relatos en cierta medida temática e intertextualmente vinculados, que adquieren la categoría de compromisos discursivos.

1.6 ¿Qué es una víctima?

“La palabra víctima se refiere a una persona que ha sido injustamente perjudicada. Los agresores suelen tratar de eludir u ocultar la responsabilidad de sus actos oscureciendo la distinción entre

9 *virtual communities are social aggregations that emerge from the Net when enough people carry on those public discussions long enough, with sufficient human feeling, to form webs of personal relationships in cyberspace’*

víctima y aggressor presentando sus acciones unilaterales y violentas como mutuas" (Coates, L. & Wade, A. (2007:513)¹⁰

En 1987, la Asamblea General de la ONU, en su *Declaración sobre los principios básicos de justicia para víctimas del crimen y el abuso de poder*, definió a las víctimas como «personas que, individual o colectivamente, han sufrido daño, incluyendo daño físico o mental, sufrimiento emocional, pérdida económica o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, a través de actos u omisiones que violan la ley, incluidas aquellas que prescriben el abuso de poder».

En este trabajo, me propongo analizar el rol/la centralidad del poder y la ideología en la agresión hacia las mujeres teniendo en cuenta que nuestras sociedades manejan determinados constructos discursivos, creencias compartidas y conjuntos de valores que llevan a reproducir, a perpetuar las inequidades de género. Esto es, se observa que los patrones repetidos de agresión contra las mujeres indicalizan las formas en que las sociedades están estructuradas e ideológicamente constituidas. (Bou-Franch 2021:4)

Esto puede ser observado en eventos narrados en los que aparecen situaciones y/o expresiones en las que se trata de privilegiar y proteger las prerrogativas de "él" en detrimento de la autonomía de "ella", o más concretamente "*sus prerrogativas sexuales son privilegiadas y protegidas a expensas de <<su>> autonomía sexual. Tales representaciones transmiten actitudes y valores androcéntricos*" (Ehrlich (2003: 646)¹¹. Dada la violencia simbólica (Bourdieu 1999:51) inscrita en estas conductas, Rita Segato (2020) se pregunta si para el género hay tiempo de paz.¹²

Las historias que analizaré constituyen eventos discursivos ligados a prácticas sociales que conjuntamente refieren a diferentes instancias de acoso (Resende y Rodríguez Loureiro 2021).

"Las cosas empiezan con un abuso de poder, siguen con un abuso narcisista, en el sentido de que el/ otrx pierde toda su autoestima, y pueden terminar a veces con un abuso sexual." observa Luce Hirigoyen (1998). Se han descrito distintos tipos de hostigadores/perpetradores/sexuales; Hirigoyen propone, entonces, diferentes categorías de acoso:

1. el acoso de género, que consiste en tratar a una mujer de un modo distinto porque es una mujer, con observaciones o comportamientos sexistas;
- el comportamiento seductor;
- el chantaje sexual (el único que se penaliza efectivamente en Francia);
- la atención sexual no deseada;

10 *The word victim refers to a person who has been wrongly harmed. Perpetrators often try to conceal or avoid responsibility for their actions by obscuring the distinction between victim and perpetrator, for instance, by portraying their unilateral, violent actions as mutual.*"

11 *"his"sexual prerogatives are privileged and protected at the expense of "her" sexual autonomy. Such representations transmit androcentric values and attitude.*"

12 "From prehistoric times to the present, I believe, rape has played a critical function. It is nothing more or less than a conscious process of intimidation by which all men keep all women in a state of fear" (Brownmiller, 2013:20)

- la imposición sexual;
- el asalto sexual

Esta tipología del abuso que Hirigoyen presenta, muestra como la agresión y la violencia son constructos sociales que conllevan un bagaje histórico de extrema tolerancia cuando los objetivos son las mujeres.

Pero al mismo tiempo, tal como señalaba más arriba, nunca hubo tantas posibilidades para que las mujeres recuperaran su voz gracias, en gran parte, a las posibilidades que las redes sociales ofrecen y que les permitieron volver a contar eventos de violencia de los cuales habían sido objeto ("puesta en discurso" del sexo).

2. Datos y métodos.

Desde octubre de 2020 a setiembre del 2021 realice un relevamiento de las denuncias de acoso y de los ámbitos en los que ocurrieron. Los diferentes ámbitos de acoso aparecen en Instagram bajo forma de perfiles tal como se aprecia en la tabla 1. De esta forma, ha sido posible determinar 18 perfiles. Esto es relevante no solo cuantitativamente sino que permite observar lo que Banet-Weiser & Higgins 2023 denominan "*narrativas de adquisición de poder a través de la enunciación desde una posición de profundo desempoderamiento*". Dichos relatos presentan modalidades narrativas y temáticas muy disímiles que se deben tanto a la categoría de acoso como al entorno sociocultural en el que éste ocurre.

Dado el gran número de perfiles observables en la tabla 1, he optado por analizar, en este artículo, los relatos centrados en el acoso de género, es decir, aquel acoso consistente en tratar a una mujer distinto con observaciones o comportamientos sexistas (Hirigoyen 1998) lo que me ha permitido delimitar un número específico de ámbitos, según se señala en (ver punto 2.2) en los que priman prácticas discursivas vinculadas al sexismo, tanto directo como indirecto (Mills 2008). El diseño de investigación dada la complejidad del corpus se propone, en primer lugar, triangular dos líneas de análisis:

En primer lugar:

- 1a) analizar cómo se relacionan las estrategias discursivas (Reisigl & Wodak 2016) con los procesos relacionados con la construcción/recuperación de una identidad social/personal/(Bou Franch 2016) y como puede observarse en los relatos-denuncias (De Fina & Georgakopoulou 2020, Page 2012)
- 1b) estudiar cómo dichas estrategias marcan el endogrupo- los varones- y el exogrupo-las mujeres-. Esta perspectiva crítica sobre las prácticas digitales conlleva señalar eventos polarizados en los que son empleadas estrategias sexistas de minimización y disimulo y son rechazadas creencias y prácticas pertenecientes al out-group. Estas prácticas discursivas presentes en estas narraciones, tan integradas en la vida diaria, deben ser objeto de un develamiento a los efectos de poder mostrar las representaciones de género que están en juego.

En segundo lugar:

- 2.1. Analizar las estrategias de autopresentación de los perfiles, necesarias para entender los contextos en que las denuncias son presentadas. A tales efectos analizaré posts provenientes de

TABLA 1

Perfiles de Instagram

PERFIL DE INSTAGRAM	TOTAL DENUNCIAS
varonescarnaval	253
varonespolitica	76
varonesdelosmedios	2
varones_municipales	68
varonespolicias	<i>actualmente desactivado</i>
varonesdocentes	4
varonesteatro	65
varonesdeladanza	21
varonesdelhiphopp	25
varonesuruguay2	37
varonesfic	3
varonesfcs	3
varonesfder	19
varonesfpsico	2
varonesfcea	1
MelodijeronenFdeMed	6
varonesdelrock	14
machismoenfadu	37
TOTAL	650

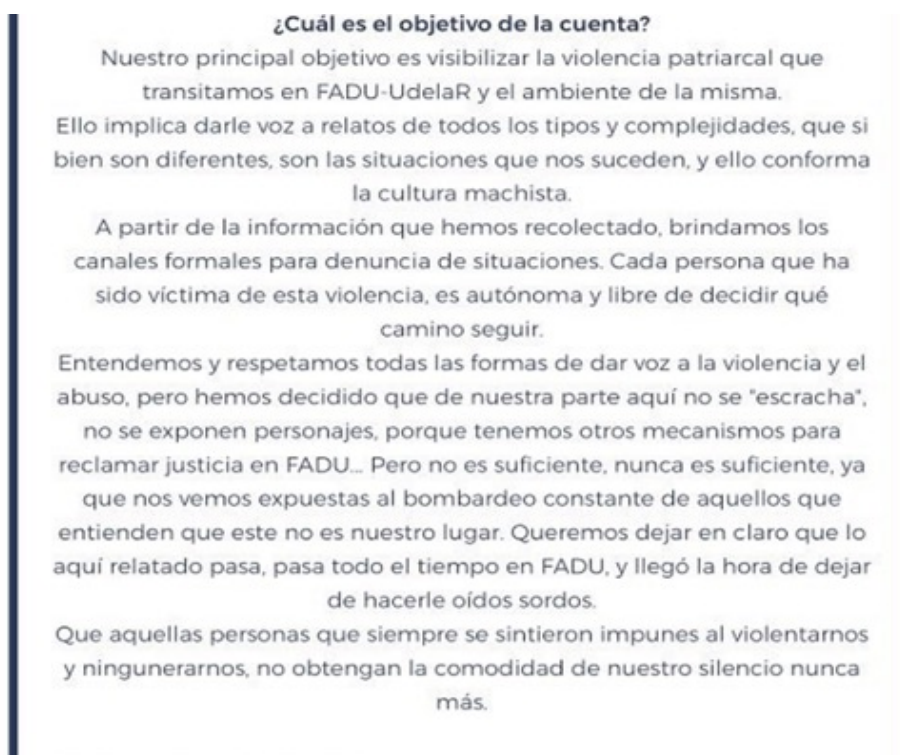
dos perfiles de estudios terciarios en los que se dan las modalidades de acoso de género antes mencionadas, *MelodijeronenFdeMed* (Me lo dijeron en Facultad de Medicina) y *machismo enfadu* (*Machismo en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo*)

- 2.2. En esta primera parte de la investigación he delimitado 78 posts, que presentan prácticas discursivas categorizables como acoso de género y que se enmarcan en perfiles de carácter universitario.
- 2.3. Analizar los relatos de denuncia que conforman los posts supone, en 1er lugar analizar una serie de estrategias que permiten entender mejor el contexto: estrategias de autopresentación, propósito, estructura semiótica de los posts y estrategia de seguridad narrativa. Esto me lleva a presentar mi análisis en dos partes: una primera parte dedicada al análisis de las estrategias aquí nombradas y una segunda parte en la que analizaré algunos posts pertenecientes a los perfiles antes mencionados.

3.1 MACHISMO EN FADU

1.- AUTOPRESENTACIÓN. La denominación *machismo en fadu* funciona en 2 direcciones: i) constituye el marco del perfil (*framing*) y ii) el hilo narrativo, es decir, el hilo conductor de la curaduría (De Fina y Georgakopoulou 2020) que realizan las feministas responsables del sitio. En este breve texto plantean tres objetivos: i) visibilizar la violencia patriarcal que transitan las estudiantes en FADU- Udelar; ii) dar voz a relatos de toda índole y iii) que las personas violentas no “obtengan la comodidad de nuestro silencio nunca más”.

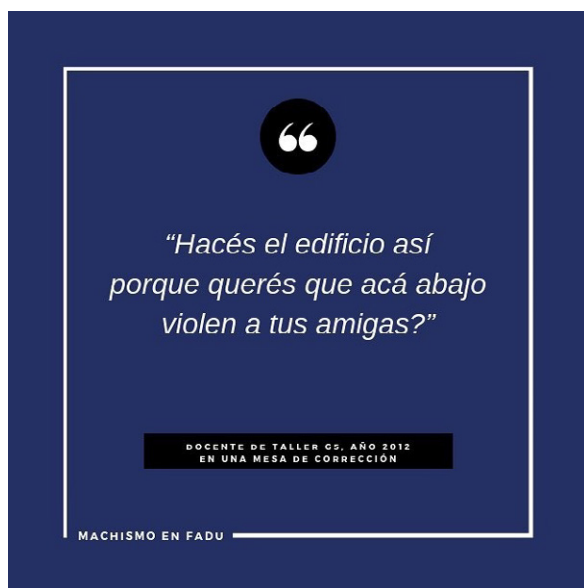
IMAGEN 1



2.- PROPÓSITO: constituido por una estrategia de perspectivización (Wodak & Reisigl 2016) que permite la generación de un sitio entremujeres mediante los posicionamientos que construyen los relatos que vehiculizan posturas afectivas que representan estados emocionales de las participantes. (Jaffe 2009). El estudio de las emociones en el activismo feminista es esencial para entender la conformación de la trama y el rol del reconocimiento de la discriminación y el abuso, la denuncia y la construcción de la solidaridad

3.- PRESENTACIÓN SEMIÓTICA DE LOS POSTS: cada relato de un perfil dado, cada post supone una construcción semiótica compleja en la medida en que la práctica discursiva se articula con un diseño, un color, una estructura o una foto identificatoria pertenecientes al perfil dado.

En el caso de este post que corresponde a *machismo en fadu*, las letras blancas sobre el fondo azul oscuro cumplen una función de intensificación de la denuncia,



4.- ESTRATEGIA DE SEGURIDAD NARRATIVA. Se basa en la necesidad de develar lo sucedido, asegurando al mismo tiempo la confidencialidad y la confianza necesarias para enfrentar el miedo que han sufrido y todavía sufren. Sobre este substrato, se construirá el sitio mediante una serie de relatos anónimos, sin tiempo ni a veces lugar. Al mismo tiempo, la nominación del perpetrador consistente en una serie de iniciales seguidas de asteriscos, refuerza esta estrategia.

En suma, se construye así un objeto único que tanto simbólicamente como narrativamente declara su pertenencia a un perfil dado. Las narrativas de eventos que han tenido lugar tanto en la FADU (Facultad de Arquitectura y Diseño del Uruguay) como en la Facultad de Medicina se proponen como principal estrategia develar los estereotipos patriarcales y correlativamente con esto dar voz (cf ut supra) a las mujeres cuya agencia ha sido denegada.

3. Análisis: acontecimientos emblemáticos

Los relatos están contruidos alrededor de un evento emblemático” *acontecimientos emblemáticos, centrales en la mediatización de actualidad por su difusión e invocación iterativa en los (re)tellings*». Georgakopoulou and Giaxoglou 2018).¹³ Esta idea se articula con el concepto de *Narratividad: El valor de una historia como altamente digna de ser contada, o aparentemente irrelevante* (Page 2011:11).¹⁴

13 “*emblematic events, central in the mediatization of specific individuals and current affairs on account of their distribution and iterative invocation in (re)tellings*

14 *Tellability. The value of a story as highly worth telling, or seemingly irrelevant*

Los siguientes posts son parte de las denuncias realizadas por estudiantes o ex estudiantes de la FADU y de la Facultad de Medicina de la Universidad de la República. Tal como he señalado, en las distintas narraciones que constituyen las denuncias, es posible distinguir, mínimamente, 2 voces: i) La voz presente de la hablante, la narradora que escenifica un momento del pasado y ii) la voz que es narrada, que es recontextualizada en su discurso. De acuerdo a esto, pueden observarse dos instancias enunciativas: quien controla el acceso real a la enunciación en comparación a quién lo controlaba (evento de acoso en el pasado) en el pasado (cf. Solnit 2023). Este cambio en el acceso enunciativo supone, por un lado, la posibilidad de eliminar la elaboración de una serie consolidada de prácticas discursivas utilizadas para representar a las mujeres como deficientes y necesitadas de ayuda (Coates y Wade 2007:512) y, por otro, acceder a la posesión efectiva discursiva del poder.

Para situar estas narrativas debemos partir del hecho de que la narradora presenta un discurso que “toma a su cargo la responsabilidad del sentido, del contenido y de su veracidad”. (Oberti 2012). El “haber estado allí” constituye un mecanismo legitimador presente en las narraciones en primera persona y es el que, en definitiva, permite entender el modo cómo son narradas estas experiencias. Se trata, en suma, de eventos del pasado, de momentos narrativos (Fraser 2004), de testimonios sobre acoso de género y en tanto testimonios son verdaderos.¹⁵

Ejemplo 1

machismoenfadu 37 25/11/2020¹⁶:

Son todas unas histéricas ¿eh? Mejor sigo hablando contigo porque me entenderás mejor

Profesor masculino al miembro masculino del equipo. P2 TALLER DE MARTÍN. 2018 (P: proyecto, los talleres son cursos en los que se enseña a proyectar arquitectónicamente. Cada taller es dirigido por un catedrático, en este caso el Arq. Martín, y consta de varios docentes.)

En este posteo, considerando el formato de recepción (Goffman 1981), el hablante elige un destinatario principal y circunstancias: el interlocutor privilegiado o único posible (para el docente) es el miembro masculino del equipo con el que establece una relación de membrecía. Va a seguir hablando con él porque lo va a entender mejor: estrategia argumentativa que explica su comportamiento a partir de lo que Wodak (2016) denomina *the validity claim of truth*, el único en ese grupo con conocimientos teóricos y comportamientos adecuados. De esta manera, el discurso del docente constituye una denegación de agencia en lo que a las estudiantes del grupo respecta

15 *But in the case of first-person narratives of experience, a strong expectation remains that the person uttering the words of the story will turn out to be the same person who experienced the reported events and that the events will be reported as they were experienced*” (Page 2012:164)

Pero en el caso de los relatos de experiencias en primera persona, sigue existiendo una fuerte expectativa de que la persona que pronuncia las palabras del relato resulte ser la misma que experimentó los hechos relatados y que éstos se relacionen tal y como fueron vividos». (trad I.M.)

16 La fecha que figura luego de las palabras es la que corresponde a la publicación del post. El año a continuación de TALLER DE MARTÍN. 2018 corresponde al momento del cursado

"histéricas": el profesor, habilitado por su posición de poder y de experto, utiliza estrategias minimizadoras que le permitirán dotar a las mujeres de una identidad determinada. Tradicionalmente esta denominación suponía también, "frágilidad emocional" y "sensibilidad"; el patrón es masculino, cis. Se observa la utilización de estrategias de predicación calificando discursivamente a las alumnas de forma negativa.

"Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre también ofrece otra posibilidad: Así, la dirección insultante puede parecer que fija o paraliza a aquel a quien se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades. (Butler 1997: 17)

Ejemplo 2

machismoenfadu 17 26/08/2020: *Tu proyecto es bueno pero es demasiado femenino*. PROFESOR DE TALLER DE DANZA AÑO 2018

Elogio + introducción del adversativo: esta construcción casi un oxímoron produce una intensificación peyorativa de la fuerza ilocutiva: un claro ejemplo de sexismo indirecto ya que este tipo de sexismo, como señala Mills (2008), se disimula con humor e ironía. (cf. tb Lazar 2005 sexismo sutil, suerte de litote.) Los discursos dominantes fabrican categorías, jerarquías y, por tanto, exclusiones: Cameron (2005) lo denomina la "coerción institucional" de las situaciones sociales.

Ejemplo 3

MelodijeronenFdeMed

A la hora de dar la clase, un profesor hizo un comentario de que como era rubia no esperaba que pudiera con el tema

Las palabras del docente están construidas alrededor del estereotipo de la rubia tonta. Tal como señalan Wodak y Reisigl (2016:25)¹⁷ <<*Nos interesan especialmente las formas en que la lingüística y otras prácticas semióticas median y reproducen ideologías en una serie de instituciones sociales*>>. La rubiedad de la alumna no solo es un rasgo negativo de la alumna sino que la estereotipa y le permite al docente construir una estrategia de minimización.

Algunas reflexiones y preguntas finales

Estos relatos ponen de manifiesto los esfuerzos estratégicos de los agresores para minimizar, degradar y silenciar a las víctimas. Por otra parte, la denuncia de estos hechos de abuso, incluso años después del evento denunciado, se transforma en una herramienta de resistencia, de recuperación de voz y, por tanto, de reafirmación identitaria. Esto es, la recuperación de agencia supone la cance-

17 "We take a particular interest in the ways in which linguistics and other semiotic practices mediate and produce ideologies in a range of social institutions"

lación de la subalternidad. Resulta imprescindible apuntar a las inequidades estructurales que permiten que un grupo tenga acceso al poder social, al espacio discursivo entre otros tantos beneficios.

Por otra parte, los modos en que las personas se involucran en las prácticas comunicativas contemporáneas para construir y compartir historias son multisemióticos y multimodales, y se ven impulsados en gran medida por las posibilidades que ofrecen las plataformas de las redes sociales. No es posible, entonces, entender cabalmente estos relatos sin dichas redes que han hecho posible, así, el ejercicio de una acción colectiva en la que la recontextualización de eventos de acoso, permite el acceso de un gran número de personas a estas narraciones. A través de la adopción de la comunicación digital por parte de las mujeres se observa una tendencia creciente a comprometerse con la resistencia a la cultura de la violencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHIN, C. y NAUDIER, D. 2013. L'agency en contexte : réflexions sur les processus d'émancipation des femmes dans la décennie 1970. France". *Cahiers du Genre* 55. L'Harmattan. 109: 130

AHMED, S. 2004. *La política cultural de las emociones*. Edinburgh: Edinburgh University Press,

ATTENBOROUGH, R. 2016. Rape is rape (except when it's not) The media, recontextualization and violence against women media. En Bou Franch, P. (ed) *Exploring language aggression against women*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. 15:36

BANET-WEISNER, S. y HIGGINS, K. 2023. *CREDIBILIDAD. Por qué no se cree a las mujeres*. Valencia: Barlin Libros

BLOMMAERT, J. 2005. *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

BONNIN, J.E. 2019. *Discourse and Mental Health, Voice, Inequality and Resistance in Medical Settings*. London:, Routledge.

BOU FRANCH, P. 2016 'Did he really rape these bitches?': Aggression, women, language" in Bou-Franch, P. (ed.) *Exploring Language Aggression Against Women*. John Benjamins Company. (electronic file) 1:15

BOLÍVAR, A. 2018. *Political discourse as dialogue. A Latinoamerican perspective*. London. Routledge

BUTLER, J. 2006. *Défaire le genre*. Paris: Éd. Amsterdam.

BUTLER, J. 2004. *Language, power and identity*. Madrid: Editorial Synthesis.

BUTLER, J. 1997. *Equitable speech. A politics of the performative*. London: Routledge

BROWNMILLER, S. [1975] 2013. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Integrated Media.

CALDAS-COULTHARD, M. R. 2020. Innovations and challenges: women, language and sexism. London: Taylor& Francis

COATES, L. & WADE, A. 2007. Language and Violence: Analysis of Four Discursive Operations. *J Fam Viol* 22:511–522

- COURPASSON, D. y VALLAS, S. (eds.) 2016. Resistance Studies: A Critical Introduction. En Courpasson, D. & Vallas, S. (eds.) *The sage handbook of Resistance*. London. Sage:1:28
- DE FINA, A. y GEORGAKOPOULOU, A. 2020. Rethinking narrative: tellers and identities in contemporary worlds. E De Fina, A. & Georgakopoulos, A. (eds) *The Cambridge handbook of discourse studies*. Cambridge: Cambridge Univ Press. 91:114
- DWORKIN, G. 1976. Autonomy and Behavior Control. en *The Hastings Center Report*, Vol. 6, No. 1. 23:28
- DIAMOND, J. 1979. *Status and power in verbal interaction*. Amsterdam: John Benjamins.
- EHRlich, S. 2003. Coercing Gender- En Holmes, J. & Meyerhoff, M. (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Maiden, Oxford: Maiden Blackwell Publishing. Fraser, H. (2004) Analysing Personal Stories Line by Line. *Qualitative Social Work*; 3; 179:201
- GEORGAKOPOULOU, A y GIAXOGLU, K. 2018. Employment in the social mediatization of the economy: The Poly-Storing of Economism Yanis Varoufakis. *language@internet* 16: article 6: www.languageatinternet.org/articles/2018/si/georgakpoulou-giaxaglou
- FOTOPOULOU, A. 2016. *Feminist Activism and Digital Networks. Between Empowerment and Vulnerability*. London: palgrave macmillan.
- FOUCAULT, M. 2002. *History of sexuality 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Publishers
- HIRIGOYEN, MF. 1998. *Le harcèlement moral*. Paris. Syros
- GALTUNG, J. 1990. Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3. 1:305.
- JAFFE, A. (ed.). 2009. *Stance. Sociolinguistic Perspectives*. Oxford: Oxford Univ. Press
- KELLER; J, MENDES, K. y RINGROSE, J. 2016. Speaking 'unspeakable things:' documenting digital feminist responses to rape culture. *Journal of Gender Studies*, <http://dx.doi.org/10.1080/09589236.2016.1211511>
- KRIPPENDORF, K. 2020. How institutional authority and routine exertions of power can be mobilized, negotiated and challenged. En Bencherki, N., Matte, F. y Corren, F. (eds.) *Authority and power in social interaction*. London: Routledge. 56:76
- LAMAS, M. 2018 *Harassment. Legitimate complaint or victimization?* Mexico: FCE.
- LAUDANO, C. 2010. Mujeres y medios de comunicación: reflexiones feministas en torno a diferentes paradigmas de investigación. En S.Chaher y S.Santoro (comp). *Las palabras tienen sexo:Herramientas para un periodismo de género*. BuenosAires: Artemisa Comunicación.pp.40-54.
- LEAVER, T, T. HIGHFIELD y C. ABIDIN. 2020. *Instagram. Visual Social Media Cultures*. Cambridge, Polity Press
- LEE, C., CHAU, D. 2017. Language as pride, love, and hate: Archiving emotions through multilingual Instagram hashtags. *Discourse, Context & Media*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.dcm.2017.06.002>

- MADFES, I. 2021. Las modulaciones del poder. Cercanía y poder en la consulta de medicina familiar comunitaria. *RALED VOL21(2)*:142-159
- MASSA, F. 2016. Recasting Community for Online Resisting Work. En Courpasson y Vallas (eds.) *The sage handbook of resistance*. London:Sage.247:269
- MILLS, S. 2008. *Language and sexism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- OBERTI, A. 2012. El testimonio : Teorías y aproximaciones metodológicas. UNLP
- PAGE, R. 2012. *Stories and Social Media. Identities and Interaction*. New York: Routledge.
- RESENDE, V. & RODRIGUES LOUREIRO; C. 2021. A escalada da violência doméstica contra mulher durante a pandemia da covid-19 no discurso da ONU Mulheres. *Signo y Seña 40*. 121:143
- RICCIONI,I., BONGELLI, R. y ZUCZKOWSKI , A. 2013. The communication of certainty and uncertainty in Italian political media discourses. En Anita Fetzer (ed.) *The Pragmatics of Political Discourse Explorations across cultures*. Amsterdam/Philadelphia:John Benjamins Publishing Company. 125:167
- ROULET, E. 1996. Polyphony En Handbook of Pragmatics Installment. John Benjamins Publishing Company.
- SEGATO, R. 2020. *La guerra contra las mujeres*.Buenos Aires:Prometeo libros.
- SOLNIT, R. 2023. *¿De quién es esta historia?*. Barcelona,:Lumen
- STIVERS, T; MONDADA, L y STEENSIG, J. (eds,) (2011) *The Morality of Knowledge In Conversation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- STUBBS-RICHARDSON, M., RADER, N y COSBY, A. 2018 Tweeting rape culture: Examining portrayals of victim blaming in discussions of sexual assault cases on Twitter. *Feminism & Psychology*, vol. 28(1). 90–108
- TALBOT, M. 2005. Choosing to refuse to be a victim: ‘Power feminism and the intertextuality of victimhood and choice. En Lazar, M. (ed.) *Feminist critical discourse analysis. Gender, Power and Ideology in Discourse*. New York: Palgrave Macmillan. 167-180
- WEIGAND, E. y DASCAL, M. (eds.(2014) *Negotiation And Power In Dialogic Interaction*. amsterdam/Philadelphia. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam/Philadelphia;John Benjamins Publishing Company.
- WODAK, R y MEYER, M. 2016. *Methods of critical discourse studies*. Los Angeles: Sage.
- ZAPPAVIGANA, M. 2011. Ambient affiliation: A linguistic perspective on Twitter. *new media & society* 13(5) 788–806.

IRENE MADFES. Doctora en Letras con especialización en Lingüística por la Universidad Nacional del Sur (Argentina). Actualmente es docente Libre en el Instituto de Lingüística de la Universidad de la República. Sus intereses abarcan las áreas de Lenguaje y Género, el Análisis del Discurso, los medios de comunicación y las interacciones médico-paciente. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre estos temas teniendo como eje, por lo general, las relaciones de poder y resistencia que subyacen a los diferentes discursos. Integra el Núcleo de Análisis del Discurso en Sociedad cuyas actividades se llevan a cabo en el marco de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

Correo electrónico: irene.madfes@gmail.com