

La descolonialidad en el gesto

A Las 4

Título: La descolonialidad en el gesto. Un estudio interpretativo de gestiones culturales empíricas a partir de experiencias en la comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba, y Acantilados, Mar del Plata, Argentina

Tema: Diálogos y articulaciones entre la gestión cultural y la descolonialidad: procesos de configuración de la gestión cultural empírica

Resumen

La descolonialidad en el gesto es un estudio que promueve vinculaciones entre la descolonialidad y la gestión cultural. El título es un juego de palabras que manifiesta las motivaciones de este trabajo: interesaba pensar lo descolonial en el horizonte de la gestión cultural, tanto como estudiar la gestión cultural a la luz de la perspectiva descolonial. En pos de lograr ese acercamiento propiciamos diálogos y articulaciones entre ambos dominios. Así, con el propósito de interpretar los procesos de configuración de las gestiones culturales empíricas como pedagogías descoloniales, nos concentraremos en dos experiencias: Educación Somática en la comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba, y Eco-espacio Eluney, Acantilados, en Mar del Plata. En función de la visibilización y reconocimiento de las prácticas empíricas como lugares de expresión y problematización del campo, esta investigación participa de aquellas en las cuales se enfatiza la necesidad de abrir el diálogo de saberes para la reconstrucción del propio campo disciplinar, desde la des-jerarquización y reintegración de conocimientos (Mariscal Orozco, 2012). Desde el paradigma hermenéutico-crítico (Guba & Lincoln, 2012) recurrimos a la “poética de saberes” (Rancière, 2008) como tecnología conceptual estructurante en nuestros acercamientos a tales experiencias. Esta propuesta epistémico-política se suma a la del sociólogo portugués Sousa Santos (2003, 2006, 2009, 2010), quien aboga por una ecología de saberes como alternativa epistémica y ética, mediante la cual podamos tejer configuraciones múltiples que nos permitan crear nuevas formas de producir sentido y construir prácticas profesionales enriquecidas. La condición multimetódica, interpretativa y narrativa de la investigación cualitativa (Denzin & Lincoln, 2011) sirvió como marco para proponer un diseño flexible. El trabajo se apoya en un ciclo hermenéutico (reflexivo-fenomenológico-hermenéutico) en el que diversas herramientas metodológicas fueron puestas en juego: la recapitulación, las observaciones, las conversaciones informales y los registros (auto) etnográficos registrados en la bitácora de viaje, los cuales confluyeron en las entrevistas (Fontana & Frey, 2015) como instrumento metodológico privilegiado. Finalmente el diálogo

hermenéutico entre estas conversaciones, las perspectivas descoloniales y los marcos disciplinares de la gestión cultural permitieron hilvanar los gestos persistentes en ambas gestiones culturales empíricas para recuperar su dimensión pedagógica. Gestos que en el agenciamiento de lo político, la subjetividad y las culturas nos permitieron advertir la dimensión ontológica, epistémica, política y pedagógica subyacente en estas gestiones y comprender que, en sus configuraciones, “procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad” (Albán, 2008, p.25), orientándonos por los caminos de las re-existencias e inspirando la reflexión profunda sobre las afectaciones aún pendientes en el campo profesional y académico de la gestión cultural.

Palabras clave: Gestión Cultural/ Gestiones Culturales Empíricas; Descolonialidad /Pedagogías Descoloniales

Tabla de Contenidos

Del porqué de esta tesina -----	7
Introducción -----	11
Capítulo 1: Condiciones de partida -----	19
1.1 Para empezar a caminar: la mirada situada-----	20
1.2 La gestión cultural en clave descolonial -----	22
1.3 Supuestos metodológicos en la construcción de un campo de abordaje -----	26
Capítulo 2. Los paisajes detrás de las orillas - Marco Teórico -----	28
2.1 Orilla 1: Gestión Cultural/ Gestiones Culturales Empíricas - El gesto habilitador de tramas -----	29
2.2 Orilla 2: Descolonialidad /Pedagogías Descoloniales - Un camino con corazón -----	41
2.3 El puente -----	53
Capítulo 3. Marco Metodológico -----	54
3.1 Una cuestión de foco -----	54
3.2 Coordenadas: Los espacios transitados -----	57
3.3 Las estrategias -----	58
Capítulo 4. De la vivencia al acontecimiento (Trabajo de campo) -----	62
4.1 Nosotras -----	64
• Tejer (se) con los territorios -----	64

4.2 Ellas (y nuestra hermenéutica)	71
Primera parte	
• Cuando el gesto es verbo	71
• Dar lugar: una forma de habitar el espacio y el tiempo	74
• Métodos vivos	80
• Lo intuitivo, un recurso más a este lugar de soberanía	82
• La responsabilidad ¿Al servicio de qué te vas a poner?	84
• Ligar la felicidad con lo que hacés	88
Intermedio	
• Una suerte de relación constante: la inter-existencia	90
Segunda parte	96
• La integración, un espacio vital	97
• Sin filtros (interpretantes)	104
• Bonus track	105
Capítulo 5. A modo de conclusión: Un (des)orden provisorio	107
5.1 Pensando en el alma que piensa	108
5.2 Desarma y sangra	114
Referencias bibliográficas/musicales/audiovisuales	115
Anexo 1. Plan de trabajo	130
Anexo 2. Playlist	131

Del porqué de esta tesina

Esta investigación aborda los procesos de configuración de las gestiones culturales empíricas en clave de pedagogías descoloniales y se ha construido a partir de un amplio abanico de estudios académicos, obras literarias, musicales y reflexiones personales en torno a mi propia profesión. Para comprender el lugar/valor del interés personal en esta investigación es preciso compartir un poco de mi historia.

Inicié la formación universitaria en la Facultad de Humanidades en el año 1998, en el Profesorado en Letras; allí conocí profesores y compañeros sumamente generosos quienes me enseñaron a leer, preguntar, cuestionar y elaborar ideas propias. Gracias a esa amplitud pude decidir que ese camino debía terminar cuando un trabajo práctico me mostró claramente que yo estaba parada en otro lugar (claro que en ese entonces no sabía cuál, aunque fue evidente que era otro). La propuesta consistía en analizar las relaciones dialógicas entre Moctezuma y Cortés en las Cartas de Relación de este último. Realicé el trabajo intentando explicar la imposibilidad que tenía para dar cuenta de la relación planteada en la consigna ya que, con lo que había interpretado de Bajtin y Todorov, rastrear el diálogo entre conquistador y conquistado omitiendo ese “detalle” y eludiendo al receptor de esas cartas me resultaba inadmisibile. Desde que leí a Cortes sentí una profunda admiración por su inteligencia y su habilidad discursiva; sus cartas fueron el modo que encontró para congraciarse con la Corona—luego de un pequeño incidente que no viene al caso—pero su interlocutor fue siempre Carlos V. Aprobé la tarea pero ella significó el cierre de esa etapa. Me retiré de la universidad y me fui a vivir a otro país. Dos años más tarde ingresé en la página de la Universidad Nacional de Mar del Plata, estudié la oferta académica y a los tres días me inscribí en la Tecnicatura en Gestión Cultural. Compré un boleto de vuelta y mi vida cambio una vez más.

En 2014 se abrió la Licenciatura en Gestión Cultural como complemento curricular de la Tecnicatura y decidí inscribirme. Lo que aconteció en las primeras clases dio sentido a todo lo anterior: descubrir la opción descolonial fue encontrar un lugar de enunciación otro y eso es precisamente lo que intenta esta tesis. Conocer la perspectiva llamada Modernidad, Colonialidad y Descolonialidad¹ (en

¹La perspectiva MCD es descrita por el antropólogo colombiano Arturo Escobar como marco teórico consistente y fuerte: "Puede considerarse un marco consistente con categorías fundacionales tales como: colonialidad del poder, colonialidad del saber y del ser, descolonización epistémica, sistema-mundo moderno/colonial; así, como una caracterización novedosa de la historia larga del Continente (reinterpretación de la conquista) y del eurocentrismo como forma de conocimiento fundante de dicho sistema-mundo. La perspectiva MCD hace un esfuerzo valioso por ir más allá de las perspectivas intra-europeas e intra-modernas sobre la modernidad y la realidad —es decir, por superar el eurocentrismo—. En resumen, el MCD puede ser visto como un marco de teoría social fuerte con una orientación cultural y

adelante MCD) significó la posibilidad de reconocer en primera persona los trazos de una colonialidad ineludible, e intentar desandarme para vivenciar el mundo de otra forma. Fue en los intersticios, las grietas, donde encontré esa posibilidad. Entiendo las grietas en el sentido en que las plantea Catherine Walsh (2017) como esos espacios en los que tienen lugar prácticas creativas y cotidianas que no encuentran en la lógica de la colonialidad/modernidad su correlato, sino que en su surgir la resisten proponiendo otra forma de ser estar y sentir el mundo. A mi entender, el resistir/ re-existir observable en prácticas cotidianas, gestos sutiles, no se traduce en una concatenación de conceptos que devienen en una forma otra sino en una simultaneidad de acciones que se expanden en dos sentidos a la vez: mientras re existen para inventarse cotidianamente la vida (Albán, 2013), se resisten a la propuesta de realidad del modelo hegemónico. Me gusta pensar² que eso es posible, no solo en mi vida personal sino también en la manera de encarar la profesión. Comprendo el acto de detenerme y mirar gestiones culturales empíricas como un espacio de aprendizaje, espacio que también encuentra sentido en mi propia historia. Para cuando completé la formación de la Tecnicatura (2009) ya conformaba un grupo de gestión cultural junto a dos colegas con quienes nos lanzamos en diversos proyectos. Mis socias, gestoras culturales no formales, pueden ser concebidas como gestoras culturales accionarias, empíricas. Mujeres brillantes, valerosas, serias y sumamente divertidas de quienes aprendí (y aprendo) en el propio hacer. Fueron ellas quienes me inspiraron a ampliar la mirada hacia otras prácticas de gestiones culturales empíricas. La soberanía creativa que se torna exponencial en la empiria ha sido para mí profesionalmente pedagógica en varios sentidos. Y aunque el hablar de soberanía creativa supone que existen tantas formas como gestiones posibles, me interesan aquellas que se orientan hacia el camino de la descolonialidad porque son las que me permiten creer que es posible tejer un puente amoroso entre lo que está disociado dentro de mí. Esta mirada está en esas prácticas, las cuales en su singularidad delinear con sus gestos modos otros³ de estar y sentipensar⁴ la vida y el ejercicio propio de la gestión, invitándonos a vivir en un mundo más grande.

epistémica determinante” (Escobar, 2014, p. 42). Es menester aclarar, además y como se ampliará luego, que hablaré de lo descolonial, con “s” como gesto de inscripción en las tradiciones de investigación de mi Universidad y sus fundamentos.

² “Pensar” asume aquí el sentido que propuso Rita Segato durante la Conferencia CLACSO 2015 al decir que “pensar es razón e imaginación a la vez.” VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, organizada por CLACSO en Medellín del 9 al 13 de noviembre de 2015. Apunte personal textual.

³ Al hablar de modos o formas “otras” aludo a la argumentación de Mignolo: “La hegemonía de un “paradigma otro” será, utopísticamente la hegemonía de la diversidad, esto es “de la diversidad como proyecto universal” y no ya un “nuevo universal abstracto”. La “otredad” del paradigma del pensamiento que aquí

La motivación de esta investigación es reconstruir el puente que podemos habitar al caminar entre la descolonialidad y la gestión cultural, el cual a su vez insinúa otros tránsitos como aquel que se hace necesario para reencontrarlo profesional con lo empírico. Interpretado como aquellas actividades que requieren un conocimiento específico y formal, lo profesional se caracteriza por poseer una determinada formación reglamentada y que adhiere a una ética para el bien común de la sociedad (Carr - Saunders & Willson, 1933). Lo empírico, por otra parte, suele caracterizarse por la prevalencia de un saber práctico y la omisión del rastro científico-académico o docto en las formulaciones que lo sustentan. Esta diferenciación, entre lo empírico y lo profesional en este caso, puede ser considerada en términos de lo que Sousa Santos (2006) llama “naturalización de las diferencias”, ya que piensa lo diferente desde una desigualdad jerárquica que naturaliza “lo inferior” (p.25). En contraposición propongo un reconocimiento de la diferenciación, más no la desigualdad, a partir una poética de saberes (Rancièrè, 2008) como metodología estructurante. Así, en el presente trabajo busco propiciar el diálogo entre ambos dominios de conocimientos de manera que me permita reconstruir las regiones creadas a partir del encuentro con las experiencias propuestas. Entiendo esas regiones en el sentido planteado por Certeau (1980), quien retomando a Miller & Johnson-Laird, expresa: “la región es pues el espacio creado por una interacción” (p.139) en la que “todo sucede como si la delimitación misma fuera el puente que abre el interior a su otro” (p.141). La función del puente es la de conciliar dos puntos, favorecer el encuentro, pero para que ese encuentro efectivamente se produzca es preciso transitarlo, cruzarlo. Y quien lo cruza se transforma, “Porque un puente, aunque se tenga el deseo de tenderlo y toda obra sea un puente hacia y desde algo, no es verdaderamente puente mientras los hombres no lo crucen. Un puente es un hombre cruzando un puente” (Cortázar, 1973, p.30).

Este trabajo es el relato de ese cruce. La reconstrucción de una historia que inicia en la preparación del viaje y continúa en la recapitulación de los paisajes transitados y las caminatas compartidas, ampliando la mirada hacia otros recorridos.

bosquejo, es precisamente la de llevar implícita la negación de la novedad y de la “universalidad abstracta” del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad (Mignolo, 2003:p.20)

⁴Sentipensar es un concepto desarrollado por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (2013) que implica el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente. El escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término sentipensamiento como la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo, y la razón de la emoción (ver, por ejemplo: <https://www.youtube.com/watch?v=wUGVz8wATIs>)

El interés que reviste esta investigación para el campo de la gestión cultural es justamente la percepción de los otros horizontes que el encuentro con gestiones culturales empíricas posibilitan como narrativa compartida y situada. Repensar los dominios de la gestión cultural desde el Sur, comprendiendo su práctica en clave de pedagogía descolonial es un desafío que, más allá de aproximar una respuesta, abre nuevas preguntas para mi propio campo y aporta nuevos puntos de vista desde los que se puede repensar la gestión cultural. El establecimiento de una conversación entre dos marcos para el análisis crítico de la gestión cultural es concebido como un esfuerzo dirigido a la creación de condiciones de posibilidad para pluralizar los dominios del campo profesional y, de modo más general, para contribuir niniamente con la descolonización del conocimiento especializado en las ciencias sociales.

Introducción

*Es el rescate de un vitalismo estético que permite desbordar la cosificación de la gestión cultural y asumirse en la acepción plena del
gestar para soñar con otras formas de existir y relacionarse*

(Yáñez Canal, 2012, p.109).

Inspirada en las posibilidades que apertura esta cita y en torno a la fundamentación epistemológica y conceptual de la gestión cultural en el marco de la Licenciatura en Gestión Cultural de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), la cual se ha centrado en la comprensión de las relaciones existentes entre la gestión cultural, el giro descolonial y el pensamiento crítico, esta investigación promueve diálogos y articulaciones entre la gestión cultural y la descolonialidad a partir de los procesos de configuración de la gestión cultural empírica.

El título “La descolonialidad en el gesto⁵” es un juego de palabras que manifiesta las motivaciones de este trabajo: interesa pensar lo descolonial en el horizonte de la gestión cultural, tanto como estudiar la gestión cultural a la luz de la perspectiva descolonial. Proponer un abordaje descolonial de la gestión cultural genera diversos desafíos, y eso sin siquiera rozar las tensiones propias de la gestión cultural *per se*. A sabiendas de que el “pensar descolonial” no es un método aplicable sino más bien practicable, una manera de estar en y pensar el mundo (Mignolo, 2007b), indagar y ensayar un diálogo entre ambos dominios desde un enfoque descolonial implica, en principio, una renuncia en torno a las maneras en las que asumimos nuestras prácticas investigativas. En ese marco, reconocemos que este estudio renuncia, inicialmente, a la distancia que como investigadores nos ubicaría por fuera de la construcción de conocimiento y asume el deseo de imaginar otros mundos posibles. Como quien cuenta un viaje, esta investigación relata el recorrido hacia un

⁵ Gesto es una palabra de origen latino que cuenta con varias acepciones; en este estudio será abordada como “Movimiento del rostro, de las manos o de otras partes del cuerpo, con que se expresan afectos o se transmiten mensajes /Acto o hecho que implica un significado o una intencionalidad”. (Fuente: <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=gesto>). En el desarrollo de esta investigación exploraremos este concepto y sus vinculaciones con el término gestión.

encuentro. Sostenida en la premisa de que el campo disciplinar de la gestión cultural es el resultado de una reconstrucción académica de saberes/haceres diversos (Padula Perkins, 2015), rastrea en nuestros territorios esas formas otras de estar en y pensar el mundo que se expresan en “ciertas”⁶ gestiones culturales empíricas para promover el reencuentro entre lo académico/profesional y lo empírico, en nuestros contextos inmediatos. Apoyada en los innumerables estudios que abordan la problematización del dominio teórico-conceptual de la gestión cultural y en la proliferación de estudios e investigaciones sobre la gestión cultural desde y en la región, favorecidas por el desarrollo de carreras de pregrado, grado y posgrado en numerosas universidades en el contexto latinoamericano, esta investigación aporta a aquellas en las cuales se enfatiza la necesidad de abrir el diálogo de saberes para la reconstrucción del propio campo, desde la des-jerarquización y reintegración de conocimientos (Mariscal Orozco, 2012). En ese ánimo partimos hacia el encuentro con las gestiones culturales empíricas que más resuenan con nosotros, interpelándonos en nuestros intereses, con la certeza de que, como ocurre con las historias sobre las grandes amistades, al reencontrarnos nos reconocemos y comprendemos que “tanto rodar y estamos otra vez/ en donde lo dejamos.”⁷ Desde estas coordenadas y con el propósito de comprender los modos en que las gestiones culturales empíricas se entraman con las perspectivas descoloniales, el trayecto de composición de esta tesis fue sostenido a partir de una “poética de saberes” (Racière, 2008) que, como tecnología conceptual estructurante, permitió habilitar esta narrativa compartida y situada. Mientras que la gestión cultural y la descolonialidad componen las dos grandes extensiones del paisaje que delinear la trama conceptual de esta investigación, el campo de abordaje lo constituyen dos experiencias, que leemos, inicialmente, como gestiones culturales empíricas⁸. Una de ellas se encuentra enmarcada en la comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba, y gestiona el Método

⁶Nos referimos a “ciertas” (el entrecomillado es nuestro) prácticas porque el foco de este trabajo está en lo particular, en lo singular y concreto de rasgos específicos, gestos (entendidos como fue desarrollado en la nota 1), que de ninguna forma pueden interpretarse como un marco metodológico general para la gestión cultural, ni como un rasgo general de las prácticas de gestión, sino como característica, quizás, de las prácticas específicas con las que dialogaremos.

⁷Letra de Juan y Jose © Ariola. Serrat, J.M. (1992). Disfrutable en: https://www.youtube.com/watch?v=uM1sT_BEpc

⁸ Empírica es un adjetivo que señala que algo está basado en la práctica, experiencia. Proviene del latín *empiricus* empírico y este del griego *εμπειρικός* (*empeirikos*) que se origina por la experiencia. Fuente: <http://dle.rae.es/?id=EqzY2CM>. El presente estudio parte del supuesto de que diversos actores sociales realizan prácticas que constituyen gestiones culturales empíricas (GCE). A partir de una observación participante he reconocido prácticas basadas en la experiencia y de allí he optado por el uso de GCE para referirme a las mismas. En el desarrollo de esta investigación profundizaremos el concepto, así como la predilección del uso del plural para el mismo en su intrínseca vinculación con otro concepto: experiencia.

Feldenkrais⁹. La gestión cultural relacionada con esta experiencia se encuentra en efervescencia dentro de la comunidad de San Marcos, conduciendo a la gestión de nuevos espacios (anteriormente no abiertos a estas actividades), nuevos públicos y múltiples redes con eventos dentro del país. Luego, la gestión del Eco-espacio *Eluney*, ubicado en el barrio de Acantilados, Mar del Plata, constituyó un segundo *locus* de abordaje. Se trata de un centro comunitario para el desarrollo cultural y el crecimiento espiritual que abrió sus puertas en enero del 2018. El punto en común entre ambas experiencias es que las gestiones culturales que las atraviesan se encuentran en un momento de transición y consolidación, ya sea por la apertura de un espacio físico propio o por la participación en espacios públicos. Sendas gestiones, construidas como campo de abordaje en esta investigación, emergen desde los márgenes del campo de la gestión cultural (por fuera de lo académico pero dentro del campo) promoviendo una organización de la acción cultural¹⁰ indisolublemente ligada a las prácticas que proponen. Motivadas por la desnaturalización de conceptos heredados y la transformación de lo propio a partir del reconocimiento de un modelo implantado (que nosotros comprendemos en términos de colonialidad), invitan, a quienes participan en ellas, a aventurarse en otros recorridos para el conocimiento de sí. Cada una de ellas, en su respectiva especificidad, deviene en la apertura de espacios de aprendizaje con otras lógicas y otros lenguajes, más intimistas, personales, y auto y co-responsables. Estas prácticas culturales que promueven una nueva sociabilidad promueven gestiones cuyos rasgos específicos se encuentran mediados por la experiencia.

No es novedad que estas prácticas sean vistas por las ciencias sociales como espacios emergentes de un cambio cultural, aunque es menos frecuente detenerse en las formas de gestión que asumen. Indagar en las particularidades de estas gestiones culturales empíricas para comprender los gestos que configuran su “poder hacer” nos invita a pasar por la experiencia para visibilizar los procesos de materialización creativos que las constituyen, construyendo a esta investigación como una experiencia en sí misma.

⁹Este método consiste en un sistema de educación somática que utiliza el ejercicio consciente y la atención dirigida para reconocer y transformar los patrones de movimiento de modo que devengan en movimientos conscientes, eficientes y sanos. Trabaja a partir de secuencias que mejoran la funcionalidad de nuestras acciones, permitiendo modificar nuestros hábitos.

¹⁰Cuando hablamos de acción cultural, nos referimos la “creación u organización de las condiciones necesarias para que personas y grupos conciban sus propios objetivos en el universo de la cultura” (Texeira, 2000, p.42).

En el propósito fundamental de interpretar los procesos de configuración de las gestiones culturales empíricas en articulación con las perspectivas descoloniales nos detuvimos inicialmente en los procesos de construcción de estas gestiones. Por tanto y en el interés por comprender las maneras en que sus gestoras conciben sus prácticas nos desplazamos del *qué* al *cómo* de estas gestiones culturales, para centrar nuestra atención en sus modos de configurar la acción cultural.

Cabe mencionar que, en el trayecto de esta investigación, al hablar de configuraciones nos disponemos a advertir los entramados de las relaciones compuestas de espacialidades, subjetividades, corporalidades e inteligibilidades que habilitan campos de posibilidad y tramas simbólicas compartidas (Grimson, 2011,2008). Al indagar en el entramado vital que se hilvana con estas gestiones culturales empíricas, pudimos suspender, parcial y momentáneamente, la cosificación de la gestión cultural desplazándonos de su conceptualización hacia la consideración de los procesos que intervienen en su configuración, reconociéndolos como procesos capaces de producir ontologías.

Desde el paisaje habitado por las conceptualizaciones en torno a la gestión cultural, adherimos a la consideración de la misma como “ese conjunto de gestos a través de los cuales llegamos a dar sentido histórico a una forma de estar siendo en el mundo” (Olmos & Santillán Güemes, 2004, p. 38). Asimismo, mientras que la mirada puesta en los gestos descubre el inmanente carácter relacional asociado a los mismos, la propuesta de Francisco Varela (1997) de conocimiento enactivo¹¹ nos convoca a asumir el gesto como acción. Al reconocer que “el mundo que vivimos va emergiendo en vez de ser predefinido” (p.178) comprendemos la cualidad enactiva de la gestión cultural como herramienta de transformación social capaz de producir y re-producir ontologías que, en trama con pensadores críticos latinoamericanos (Escobar, 2015; Segato, 2014; Restrepo, 2012), nos conduce a comprender también a la gestión cultural como los movimientos que realizamos para enactuar historias. Específicamente en estas dos prácticas de gestión cultural empírica elegidas, la atención puesta en los gestos que las configuran nos permite advertir la capacidad de agencia que, desde la autoafirmación en procesos

¹¹El conocimiento enactivo propone una forma otra de estar y percibir el conocimiento sobre el mundo, ya no como algo separado del cuerpo, ni de la mente, sino un mundo que se modifica y se conoce con la enacción. El neologismo (tal como Varela lo denomina) de enacción, propuesto para las ciencias cognitivas y la biología, entiende que el conocimiento es acción en el mundo: “Se trata de una crítica de la noción de representación como núcleo de las ciencias cognitivas, ya que sólo se puede representar un mundo que está pre-definido. En cambio, (...) si el mundo que vivimos va emergiendo en vez de ser predefinido, la noción de representación ya no puede desempeñar un papel protagónico. Si estamos obligados a admitir que la cognición no se puede comprender sin sentido común, y que el sentido común no es otra cosa que nuestra historia corporal y social, la conclusión inevitable es que el conocedor y lo conocido, la mente y el mundo, se relacionan mediante una especificación mutua o un coorigen dependiente” (Varela, 1997,p. 178).

de subjetivación, promueven formas alternativas de pensar al otro y movilizan otros sentidos de la responsabilidad, la rebeldía, la incomodidad y lo creativo como forma vital.

Desde estas coordenadas nos abrimos a indagar en la diversidad creativa que habita en las gestiones culturales empíricas como forma de contribuir en la pluralización de los relatos que delinean el campo disciplinar de la gestión cultural. Así, los acercamientos al campo empírico surgieron como procesos de motivación de narrativas que posibilitaron analizar el sentido pedagógico implicado/comprometido en estas gestiones culturales empíricas, siendo la comprensión de los modos en que estas gestiones se entraman con las pedagogías descoloniales un objetivo clave para transitar el puente entre la descolonialidad y la gestión cultural.

En el trayecto de esta investigación, al hablar de pedagogías descoloniales nos referimos a la pedagogía como una práctica reflexiva del sentido de ser (Ramallo, 2018) y a la descolonización como un proceso y práctica de re-humanización (Maldonado Torres, en Walsh 2013). Al advertir el entramado vital que hilvana estas gestiones culturales empíricas en el agenciamiento de lo político, la subjetividad y las culturas nos vemos interpelados a considerar la dimensión ontológica, epistémica, política y pedagógica presente en estas prácticas. Prácticas que, en su configuración, “procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad” (Albán, 2008, p.25), orientándose hacia los caminos de las re-existencias y autorizándonos a reinterpretarlas como pedagogías descoloniales. Y si bien no se trata de pedagogizar la gestión cultural, comprender el sentido pedagógico en ella implicado en diálogo con el pensamiento alternativo latinoamericano nos permite comprender a las pedagogías descoloniales como una dimensión constitutiva de ciertas prácticas de gestión cultural, participándonos de modos otros de estar, sentir y pensar el mundo y el ejercicio propio de la gestión e invitándonos a vivir en un mundo más grande.

Nuestra investigación se enmarca dentro del amplio dominio de la investigación cualitativa (Denzin & Lincoln, 2011) y las decisiones metodológicas responden a un enfoque hermenéutico-crítico (Guba & Lincoln, 2012). La adscripción a la condición multimetódica, interpretativa y narrativa de la investigación cualitativa posibilitó un diseño flexible, abierto y activo que nos permitió configurar al campo empírico como un lugar practicado (Certeau, 1980). En este sentido, la construcción de este espacio como un lugar moldeado por la interacción—en el que la acción creativa es la que subvierte y redefine, agrietando, los sistemas de representación cerrados de la modernidad—promovió un (des)orden científico provisional, menos autoritario y más (auto) reflexivo. El constante diálogo entre el campo

de abordaje, las preguntas y el marco teórico adoptado implicó, por una parte, la construcción de una relación basada en la confianza y la reciprocidad, que habilitó la reflexión conjunta e incluyó la devolución oportuna del material co-producido en el proceso de investigación a las co-participantes. Por otra parte, la renuncia a la objetividad del conocimiento eurocentrado, deslocalizado y “(auto)arrogado de una potestad de decir de los otros” (Yedaide, 2018) primó, al sostener la clara intención de responder a las inquietudes del orden teórico y a las necesidades y sensibilidades de todas quienes en este proceso nos vimos involucradas.

El trabajo se apoya en un ciclo hermenéutico que inicia con un primer momento de vocación reflexiva en el que hemos explorado el dominio múltiple de la información pre-existente y co-construida a instancias de la investigación: estudios, investigaciones y observaciones dentro del campo. La recapitulación como herramienta metodológica resultó esencial en este primer momento para generar las instancias de cruce. Un segundo momento, al que podríamos llamar fenomenológico, buscó propiciar una (parcial, posible) suspensión de pre-conceptos (juicios) para permitir la emergencia de la voz del otro y de lo otro. Con la intención de complejizar las tramas configuradas en la primera instancia, recurrimos a conversaciones informales de forma reiterada y posteriormente al uso de entrevistas. Las conversaciones informales, registradas en la bitácora del viaje, constituyeron instancias previas a la formulación del guion de la entrevista. Estas conversaciones, en las que explicitamos las intenciones de este estudio a nuestras interlocutoras, propiciaron la construcción de una relación basada en la confianza y la reciprocidad que abrió la reflexión conjunta. El marco conversacional propició diversas experiencias compartidas con cada una de mis interlocutoras, al tiempo que proveyó material valioso para disponer el guion de las entrevistas, cuya matriz encuentra sentido en nuestros objetivos¹².

Optamos por entrevistas no estructuradas, pero el guion, más que verse como un inventario de posibles preguntas, fue planteado como una “hoja de ruta” que, motivada por el deseo de comprender, buscó una cierta profundidad alrededor de cuatro ejes: la presentación de cada una de nuestras interlocutoras, las maneras en las que ellas mismas conciben sus prácticas, el contexto en el que las producen y los sentidos que asumen para ellas. En esta investigación adscribimos a este recurso metodológico en los términos propuestos por Denzin (2001) quien, al considerarla entrevista como texto negociado, reconoce el carácter performativo de la misma. En consonancia con la perspectiva narrativa adoptada, comprendemos la entrevista como un proceso activo e interpersonal que promueve el encuentro

¹² El planteo de la investigación se comparte como Plan de Trabajo en el Anexo 1.

de distintas reflexividades, pero también en el que una nueva reflexividad (o tal vez muchas) es producida. De este modo, la entrevista se configura como una herramienta que motiva narrativas al proponer un encuentro en el cual las personas componen relatos para responder a las preguntas; la entrevista en acción representa un esfuerzo colaborativo en el que se genera una nueva historia (Fontana & Frey, 2015).

Finalmente, el ciclo que propusimos para el trabajo en territorio habilitó un tercer momento, primordialmente interpretativo-hermenéutico, en el que se pusieron en diálogo las gestiones culturales empíricas con los marcos interpretativos abordados sobre la gestión cultural y las epistemes seleccionadas, permitiéndonos trascender las primeras comprensiones narradas y co-configurar una trama argumental consistente. Este ejercicio facilitó la construcción de una red de significados que permitieron efectivamente movilizar y profundizar la comprensión de esas gestiones culturales empíricas como gestos pedagógicos orientados a la descolonialidad.

La composición de este entramado discursivo que consta de cinco capítulos constituyó una experiencia en sí misma. El corpus de conocimientos prestados que conformaron el encuadre conceptual de esta Tesis no constituye un universal teórico sino un punto de vista “dispuesto a descubrir y a revelar cómo nuestras reflexividades inciden en nuestro conocimiento de los demás” (Guber, 2014, p. 25). El Capítulo uno se ocupa especialmente de evidenciar el sistema de creencias que, a modo de marco perceptual (o meta-conceptual), han acompañado este viaje.

El Capítulo dos revela el proceso de construcción teórica del marco conceptual que permitió que emergieran relaciones que no eran evidentes entre los diferentes elementos argumentativos. Los conocimientos allí gestados partieron de la premisa de que las redes de significados que componen son “flexibles, variables y moldeadas por la interacción” (Chase, 2015, p. 71), es decir que fueron co-creados a partir de los encuentros con las participantes, los autores presentes en este corpus e incluso las canciones que nos han acompañado en este tránsito.

El Capítulo tres da cuenta del marco metodológico adoptado bajo la premisa de que “no hay ciencia libre de valores” (Denzin & Lincoln 1994, p. 3) permitiéndonos propiciar una narrativa compartida y situada (Haraway, 1991, p.324) como una forma de reconocer, humildemente, que nuestra percepción es un acto de interpretación condicionado por nuestro contexto histórico, social y cultural inmediato. Desde este posicionamiento asumimos ontológicamente que la realidad es socialmente construida, reconocemos

políticamente que solo podemos mirar desde un lugar encarnado y nos responsabilizamos de decir desde un enclave limitado por las propias condiciones de nuestra particular existencia. Esta propuesta epistémico-política se suma a la del sociólogo portugués Sousa Santos (2003, 2006, 2009, 2010), quien aboga por una ecología de saberes como alternativa epistémica y ética, mediante la cual podamos tejer configuraciones múltiples que nos permitan crear nuevas formas de producir sentido y construir prácticas profesionales enriquecidas.

El Capítulo cuatro traduce lo vivenciado en acontecimiento para compartir las narrativas compuestas en el trabajo de campo que, en la convergencia de los diversos instrumentos, dieron lugar a la conversación.

Y, finalmente, el Capítulo cinco busca sintetizar los aprendizajes alcanzados en el trabajo de campo y compartir las reflexiones suscitadas por el trayecto investigativo. Aunque en este último capítulo aproximamos algunas ideas a modo de conclusión, sostenemos que repensar los dominios de la gestión cultural desde el Sur, comprendiendo su praxis en clave de pedagogía descolonial, es un desafío que, más allá de aproximar una respuesta, abre nuevas preguntas.

Capítulo 1: Condiciones de partida

*Hay una grieta en todo (hay una grieta en todo)
Así es como entra la luz
Leonard Cohen, 1992¹³*

En la fundamentación e introducción hemos intentado dar cuenta de las razones que motivaron esta investigación, así como de los territorios y opciones metodológicas implicados en su diseño. En el presente capítulo avanzaremos sobre las condiciones que demarcaron nuestros recorridos. La explicitación de estas premisas, comprendidas como marco perceptual (es decir como el encuadre que ciñe nuestra percepción) se justifica en el carácter situado que intenta sostener esta Tesis de grado.

Pensar y componer desde una mirada situada es una tarea que sobrepasa los límites del pensamiento científico clásico y nos convoca a repensar sus configuraciones a la luz del mundo de la vida cotidiana, ubicándonos en un espacio intermedio de narración (Benhabib, 2006). Las posibilidades de realizar ese tránsito nos conducen a explicitar los marcos interpretantes que abren nuestra mirada y para ello abordaremos, inicialmente, las características de una epistemología situada reconociéndola contingente, contextual e inevitablemente subjetiva. El primer núcleo de este Capítulo explora los sentidos y las potencialidades del conocimiento situado para reconstruir la experiencia femenina, pre-condición que establece una relación yo/otro carente de subordinación jerárquica. El segundo núcleo, por su parte, da cuenta de la pertinencia de ensayar una reflexión indisciplinada en nuestro propio campo a partir de las insurgencias propuestas por las pedagogías descoloniales. Finalmente, el tercer apartado evidencia la adopción de un marco metodológico no en sentido estrecho, sino como constitutivo del punto de vista, con la intención de contribuir a la transformación de las prácticas investigativas en consonancia con el marco perceptual y conceptual propuesto.

¹³ “There is a crack in everything (there is a crack in everything)/ That's how the light gets in”. Letra de Anthem © Columbia Records albums. Cohen, L. (1992). Disfrutable en: <https://www.youtube.com/watch?v=ic2CySkEAlg>

1.1. Para empezar a caminar: la mirada situada

Definimos esta investigación como un puente y, aunque será atravesado, vale aclarar que no es más que un punto de partida. Asimismo, resulta pertinente destacar que el proceso de construcción de esta investigación hilvana contextos marcados por líneas de pensamiento, tradiciones académicas, metodologías de investigación, narrativas anteriores y caminos personales; es el resultado de las múltiples relaciones que la conforman y asume la apuesta de construirse desde un conocimiento situado. Es situado porque se relaciona con un contexto previo y a su vez explicita la posición que adopta para dialogar con otras posturas, es decir, dará cuenta tanto de los materiales que sostienen el puente como del lugar en el que estamos parados para empezar a caminar.

Para abrir esta investigación, entonces, recuperamos la propuesta para una epistemología situada de Haraway(1991). La autora plantea que para no caer en el “truco divino”¹⁴ (p.329) de observar desde un solo lugar (el de la verdad trascendente y objetiva del positivismo) y evitar a su vez mirar desde cualquier lugar (como plantea el relativismo), debemos ensayar “conocimientos situados” (p.324). Se trata de un saber que, aunque reconoce ontológicamente que la realidad es socialmente construida, asume políticamente que solo puede mirar desde un lugar encarnado, que debe asumirse responsable de su posición en un enclave limitado por las propias condiciones de existencia.

En la justificación hemos presentado un espacio personal que da cuenta del lugar encarnado desde el cual parte esta investigación. El desarrollo subsiguiente de este Capítulo y de los Capítulos dos y tres problematizarán las limitaciones de este estudio, que en ningún caso deberían homologarse a los límites marcados por los objetivos. Las limitaciones son, en cambio, los marcos delineados por los discernimientos alcanzados hasta este momento en base a la experiencia formativa y biográfica de quien escribe, a sabiendas de que los conocimientos situados son conocimientos en tránsito y moldeables al punto en que pueden engranarse con otros y, tal como expresa Haraway(1991), “reflejar la particularidad de la experiencia femenina a través de los amplios márgenes de su diversidad” (p. 328). Este pronunciamiento exige una nueva aclaración: si bien este estudio será una experiencia femenina, pues tanto quien propone la investigación como sus interlocutoras directas son mujeres, no será un estudio de género. Aun así, reconociendo el lugar encarnado

¹⁴Encomillado en el original

desde el que pretendemos partir, comenzaremos a caminar reconociéndonos ontológica y políticamente mujeres y apostaremos, en esta investigación, por el pluralismo (Segato, 2018) y la polifonía¹⁵ (Bajtin, 1999).

En las coordenadas establecidas, este Capítulo propone presentar los factores que contribuyeron a la construcción del objeto de interés que nos convoca. Una primera dificultad residió en ordenar las ideas, puesto que los elementos que conforman este objeto—tanto la gestión cultural como la descolonialidad—carecen de una pertenencia o procedencia disciplinar propia. Tender un puente entre ellos será entonces una experiencia rizomática¹⁶, un mapa en el sentido deleuziano, en tanto no construye algo cerrado sobre sí mismo sino que reconstruye. Y en esta reconstrucción, que es del orden de la experimentación en el sentido en que habilita experiencias (de quien la escribe, de quienes colaboran en su construcción y posteriormente de quienes la leen), se impulsan nuevos espacios, nuevos senderos, salidas, aperturas y líneas de fuga que se orientan hacia el puente invitándonos a transitarlo.

El debate respecto del uso de la primera persona del singular, yo, frente al plural, nosotros, estableció una segunda dificultad. Optamos, siempre que resulte pertinente, por la utilización del plural por considerar que el trayecto que propone esta investigación ha sido influenciado por vínculos entre los contextos mencionados al comienzo (líneas de pensamiento, tradiciones académicas, etc.) a los que se le suman personas, comentarios y textos. Es decir, recurro al “nosotros” porque creo que este es un camino compartido.

¹⁵ Lo polifónico es entendido en sentido bajtiniano como simultaneidad de voces. Según el autor es la presencia de la polifonía lo que genera las condiciones de posibilidad para que se establezca la relación yo/otro. La alteridad, ya sea “re–afirmación de lo que se es” o aceptación de “lo otro” en un texto, es develada en el diálogo y aprehendida en la comprensión. Pero la comprensión del otro o de lo otro no implica una negación de sí mismo, sino la dilucidación y el esclarecimiento de algo gracias a lo que dice el otro. El “sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno” (Bajtin, 1999, p. 352).

¹⁶Deleuze & Guattari (1988) desarrollaron el concepto de rizoma para proponer una epistemología en la que se articula el vitalismo de lo múltiple. En el rizoma nada controla nada, nada está por encima de nada, no hay subordinación jerárquica de sus partes. El rizoma no tiene centro, “el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza (...) No tiene principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. (...) el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga” (2006, p.25-26). Las líneas de fuga son movimiento constante, pues se desligan de los contornos, de los estratos sobrecodificados, y realizan nuevas conexiones, nuevos circuitos y tránsitos. Podemos resumir cinco principios del rizoma: conexión (cualquier punto puede conectarse con cualquier otro), heterogeneidad (desdibuja aquello que pretende ser único), visualización de lo múltiple (a partir de los dos principios anteriores), ruptura del significante (fluidez y fuga) y cartografía versus calcomanía (teoría que hace mapas y en ellos pliegues).

1.2 La gestión cultural en clave descolonial

Se ha emprendido este estudio con el fin de acercarse al campo disciplinar de la gestión cultural a otras versiones de la práctica y en torno a las posibilidades que el propio campo habilita. Se trata de registrar los gestos, sutiles, que nos permiten creer en la posibilidad de ser, hacer y estar de otro modo. Proponiendo una des- jerarquización de aquello que pone a rivalizar operacionalmente lo que se considera profesional (como portador, entre otros saberes, de un saber disciplinar) y lo que se considera empírico (como primariamente enraizado en la experiencia), este estudio propicia un diálogo de saberes¹⁷(Sousa Santos, 2010) que, sin intención de proclamar universales o “teorías generales”, se pregunta si es posible considerar las pedagogías descoloniales como una dimensión constitutiva de ciertas prácticas de gestión cultural.

Siguiendo a Sousa Santos (2010), podemos advertir que el diálogo de saberes al que alude se produce a partir del reconocimiento, la reivindicación y valorización de saberes otros. En esta Tesis, la intención de trabajar a propósito de actores sociales que promueven y se implican en procesos de gestión cultural sin haber transitado los circuitos académicos propios de este campo mueve el foco desde la mirada tradicional disciplinar hacia sus márgenes. Centrar la atención en aquello que emerge desde los bordes, por fuera de lo académico pero dentro del campo, interpela “la visión disciplinada de los saberes” y se revela, quizás, como un “gesto de indisciplina”(Meschini&Porta, 2017, p.13-14). Tal vez sea la propia consolidación de la disciplina en las últimas décadas lo que amerita el ensayo ya de algunas insubordinaciones. Respondiendo a esta invitación, apelamos a Rancière (2008) cuando sugiere que un pensamiento indisciplinario “debe ignorar las fronteras de las disciplinas para devolver a los discursos a su estatuto (...); el planteamiento indisciplinario debe crear un espacio sin frontera que es también un espacio de igualdad” (p.6). Precisamente, reconocer lo polifónico en el otro y en uno mismo nos conduce por las sendas de una lengua común, “la lengua igualitaria del relato” (p. 7), que desdibuja las fronteras trazadas por las disciplinas suspendiendo la jerarquización de los discursos y convoca a esta “poética de los saberes”, que Rancière define así:

¹⁷El primer punto necesario para el diálogo es el reconocimiento de otros saberes. Dicho diálogo, que se sostiene como proceso dialéctico y como posibilidad transformadora, se apoya en el intercambio entre las diferencias y en la reflexión colectiva, propiciando la re-contextualización y la re-significación y posibilitando saberes y significados emergentes. Boaventura de Sousa Santos(2010) llamará a esto ecología de saberes. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento. Hablar del diálogo de saberes es, entonces y desde el inicio, un desafío colectivo.

Una poética de los saberes no es una simple manera de decir que siempre hay literatura en la argumentación que se quiere rigurosa (...). La poética de los saberes no dice que las disciplinas son falsos saberes. Dice que son disciplinas, maneras de intervenir en la guerra interminable entre las maneras de declarar lo que puede un cuerpo, en la guerra interminable entre las razones de la igualdad y las razones de la desigualdad. No dice que sean inválidas porque cuenten historias. Dice que tienen que extraer sus presentaciones de objeto, sus protocolos de tratamiento y sus argumentaciones de la lengua y del pensamiento común. Una poética de los saberes es, ante todo, un discurso que reinscribe la fuerza de las descripciones y los argumentos en la igualdad de la lengua común y de la capacidad común de inventar objetos, historias y argumentos. En este sentido se puede también llamar: método de la igualdad (p. 7-8).

Consideramos que resulta significativo hacernos eco de la propuesta de Rancière y partir de la reivindicación de la “lengua común” para dialogar con el conocimiento que se produce a partir del ejercicio de la gestión cultural, y desde una mirada descolonial reconocer las diferencias entre las prácticas empíricas y las profesionales sin que ello conlleve una clasificación jerárquica. Es por eso que, aun desde la postura académica del gestor cultural, resulta pertinente preguntarnos sobre las configuraciones particulares que adquieren las prácticas empíricas.

Comprendemos que estos interrogantes tensionan el campo disciplinar de la gestión cultural, campo que tal y como hoy se conoce es el resultado de una reconstrucción académica teórico-fáctica (PadulaPerkins, 2015). Se ha gestado, efectivamente, a propósito de la sistematización de saberes empíricos y la identificación y diferenciación de herramientas de la gestión en general aplicadas al ámbito de la cultura. Actualmente, y en consonancia con la propuesta de la Licenciatura en Gestión Cultural¹⁸ de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), repensar la gestión cultural en diálogo con el

¹⁸ La fundamentación de la Licenciatura que obra de marco de esta Tesis de grado expresa que: “Se hace necesario crear una propuesta de formación en gestión cultural que permita el conocimiento, la reflexión y la comprensión del papel de la cultura en los procesos fundamentales del desarrollo contemporáneo. Esto, no solamente desde una mirada unidimensional asociada a la gestión, si no a un lugar central asignado a la investigación y la puesta en marcha de propuestas innovadoras de gestión cultural que surjan de procesos investigativos no reduccionistas”. Recuperado de: <http://faud.mdp.edu.ar/estudiantes/licenciatura-en-gestion-cultural>

pensamiento crítico y el giro descolonial nos invita a visitar las narrativas actuales para advertir las maneras en que diversas formas de gestiones culturales, en nuestro contexto, tensionan y abren precisamente esas conceptualizaciones.

Existen innumerables estudios que abordan la problematización del dominio teórico-conceptual de la gestión cultural; la mayoría de ellos remiten a modelos tradicionales, perfiles profesionales, espacios de formación y reflexiones en torno a la constitución del propio campo académico (Delgado & Martinell, 1989; García Canclini 1990, 2002 y 2005; Guédez & Menéndez 1994; Vellegia, 1995; Olmos & Santillan, 2000 y 2005; Puig Picart 1993 y 2001; Martinell, 2001, 2012; Antoine, 2004; Barbero 2005; Bonet Agustí, 2005, 2008 y 2014; Roselló, D. 2004; Getino, 2006; Colombo Vilarrasa, 2008; Mariscal Orozco 2007, 2009, 2011 y 2015; Wortman 2009; Correa Enríquez 2010; Nivón Bolán 2006, 2010 y 2015, Molina Roldán 2015, Yáñez Canal 2012 y 2018, entre otros). En el contexto latinoamericano el desarrollo de carreras de pregrado, grado y posgrado en numerosas universidades ha favorecido la proliferación de estudios e investigaciones sobre la gestión cultural desde y en la región. Revistas académicas especializadas, congresos nacionales e internacionales, jornadas, redes de gestores culturales para Latinoamérica y portales iberoamericanos dan cuenta de ello. Rescatamos de este vasto universo teórico los valiosos aportes de Luis Mariscal Orozco (2012) en relación a los procesos de formalización de la gestión cultural a nivel estatal, universitario y asociativo, a través de los cuales enfatiza la necesidad de abrir el diálogo de saberes para la reconstrucción del propio campo, proponiendo la des-jerarquización y reintegración de conocimientos. En la segunda parte del libro que Orozco compila, llamada *Experiencias desde la formación universitaria*, resulta especialmente pertinente para nosotros la contribución de Carlos Yáñez Canal cuando enfatiza, a partir de su propia experiencia en el diseño y la consolidación del pregrado en Gestión Cultural y Comunicativa de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, la necesidad de favorecer en la formación de gestores culturales “procesos que contribuyen a la potenciación de sujetos capaces de narrar y construir tramas y urdimbres socioculturales a partir de la diferencia (...). Es el rescate de un vitalismo estético que permite desbordar la cosificación de la gestión cultural y asumirse en la acepción plena del gestar para soñar con otras formas de existir y relacionarse” (Yáñez Canal, en Orozco 2012, p.109). Son precisamente estos postulados los que habilitaron esta investigación desde la mirada disciplinar de la gestión cultural (volveremos sobre este tema en el Capítulo dos).

Paralelamente, repensar la gestión cultural asumiéndonos como co-creadores del mundo que habitamos nos conduce por las sendas de un abordaje descolonial. Intentaremos aquí advertir categorías de análisis que nos permitan comprender las configuraciones de ciertas

gestiones culturales empíricas que contribuyan a pensar otros modos de entender y ejercer el oficio; formas que habilitan otras maneras de ser-estar en el mundo. La concepción de las pedagogías descoloniales cruza en este punto el análisis. Catherine Walsh (2014), quien nos participa de los caminos que la condujeron hacia las pedagogías descoloniales, las entiende “como acciones que promueven y provocan la fisuración y agrietamiento del orden moderno/colonial, las que hacen posible y dan sustento y fuerza a un modo muy otro de estar en y con el mundo” (p.27). Así comprendida (en términos de acción) la descolonialidad y, más precisamente, las pedagogías descoloniales sólo tienen sentido si habilitan experiencias en el presente. Experiencias que, como bien expresa Walsh (2017), quiebran el sistema del patrón colonial de poder y habilitan, en su resistir re-existir, la emergencia de “pequeñas esperanzas”¹⁹.

Y es al hablar de pequeñas esperanzas que recuperamos, aún en su sutileza, los gestos persistentes en esas prácticas de gestiones culturales que posibilitan creer y, si uno se deja, también vivenciar mundos otros. Aunque sabemos que hablar de quiebre es quizás un poco extremo, efectivamente sentipensamos que existen gestiones que interpelan la matriz de poder colonial²⁰ y que vale la pena dar cuenta de ellas y comprenderlas.

A sabiendas de que el “pensar descolonial” no es un método aplicable sino más bien practicable, una manera de estar en y pensar el mundo (Mignolo, 2007b), recurrimos en esta Tesis a prácticas concretas –que leemos como gestiones culturales empíricas— en las que advertimos, en sus configuraciones, una autodeterminación que promueve formas alternativas de pensar *a/* otro, al tiempo que movilizan otros sentidos de la responsabilidad, la rebeldía y de lo creativo como forma vital. Estas prácticas que, en su configuración, “procuran la

¹⁹En el Tomo II de *Pedagogías Decoloniales*, la investigadora explica que hoy en día se sitúa en y por las esperanzas pequeñas, es decir, en y por esos modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisuras. “Me refiero tanto a las estrategias, prácticas y metodologías-pedagogías que se entretajan con y se construyen en las luchas de resistencia, insurgencia, cimarronaje, afirmación, re-existencia, re-humanización y liberación (Walsh, 2013), como a las acciones sociales, políticas, epistémicas, artísticas, poéticas, performáticas, espirituales —todas pedagógicas— que empleamos para resquebrar y fisurar, para in-surgir y construir, así como para ensanchar y profundizar las grietas” (Walsh, 2017: p. 32).

²⁰Entendemos por “matriz colonial de poder” el sistema de clasificación jerárquica racial-civilizatorio que ha operado y opera en distintos órdenes de la vida, incluyendo las relaciones entre identidades sociales (la superioridad del hombre blanco heterosexual), el ámbito ontológico-existencial (la deshumanización de pueblos indígenas y negros), epistémico (el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento así descartando otras racionalidades epistémicas), y cosmológico (el control y/o negación de las bases ancestrales-espirituales-territoriales-vivenciales que rigen los sistemas de vida de los pueblos de la diáspora) (Quijano, 2006).

re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad” (Albán, 2008, p.25), se orientan por los caminos de las re-existencias y nos convocan a reinterpretarlas como pedagogías descoloniales.

1.3. Supuestos metodológicos en la construcción de un campo de abordaje

Tal como habíamos ya explicitado, situamos nuestra investigación dentro del dominio multiforme de la investigación cualitativa (Denzin & Lincoln, 2011), inscribiéndonos prioritariamente en un enfoque hermenéutico-crítico (Guba&Lincoln, 2012) y apostando por un diseño flexible con pie en la condición multimetódica, interpretativa y narrativa de la investigación cualitativa. También como adelantáramos, en el trayecto de composición de esta Tesis recurrimos a la “poética de saberes” (Racière, 2008) como tecnología conceptual estructurante para ir al encuentro con experiencias empíricas y habilitar la posibilidad de una narrativa compartida y situada. Como marco perceptual, decíamos, esta poética de saberes nos encamina por las sendas de la lengua común, propiciando formas alternativas de razonar, menos autoritarias y más auto reflexivas que contemplan las relaciones, resonancias y contradicciones presentes en nuestros modos de conocer.

Esta propuesta epistémico-política, asimismo, se inscribe en aquella llamada ecología de saberes (Santos 2003, 2006, 2009, 2010). En estas coordenadas el mismo proceso de investigar hace emerger medios de validez dialógicos, autorreflexivos y contextuales (Denzin & Lincoln, 2011) que ubican al investigador en un espacio intermedio. La opción metodológica ya no puede comprenderse estrechamente, sino que resulta constitutiva del punto vista.

Precisamente, este espacio intermedio en el que convergen la gestión cultural, la descolonización y la pedagogía constituye un “entre” (Bhabha, 2002) que potencia el advenimiento de otros mundos que surgen de esa relación y que perforan la narrativa de la modernidad, desarticulando la unívoca y totalizante política del discurso moderno. El espacio intermedio constituye, también para el investigador, una zona de paso entre dos zonas colindantes, y “un instante de desequilibrio” en el cual se está a punto de abandonar un lugar y uno se encuentra en el vestíbulo, en tránsito. Un momento y un espacio esencial para la comunicación. En estas coordenadas, comprendemos este entre como un lugar practicado (Certeau, 1980) que abre dentro del lenguaje establecido un espacio vital que vuelve dinámicos los objetos para dejar hablar a los sujetos.

Con la intención de ubicarnos deliberadamente en ese espacio intermedio fue preciso reconfigurar nuestros propios marcos y modos de relacionarnos para reemplazar el “dar voz”²¹ por un privilegiar la escucha. Es por eso que hemos evidenciado (y continuaremos haciéndolo) los recorridos perceptuales que, como lente interpretante, delinean nuestros recorridos, tanto en el marco conceptual, metodológico y en el trabajo de campo, los cuales también van configurándose, transformándose y construyéndose paso a paso, a medida que avanzamos. Así, decidimos habitar un “tercer espacio” desarrollado (Bhabha, 2002) que no es un locus fijo en la disposición social, sino un “lugar practicado” (Certeau, 1980). Este tercer espacio /lugar de frontera es definido en la teoría poscolonial²² como cargado de fragmentaciones y ambivalencias, en el que las diferencias culturales son construidas y negociadas. Se trata de un espacio en el que la acción creativa es la que subvierte y redefine, agrietando los sistemas de representación cerrados de la modernidad. El reconocimiento de estas características también nos permite posicionarnos en un “espacio intermedio de narración” (Benhabib, 2006, p.75) desde el cual podemos comenzar a escribir nuestros propios relatos.

Toca las campanas (toca las campanas) que todavía pueden sonar

Olvida tu oferta perfecta

Hay una grieta en todo (hay una grieta en todo)

Así es como entra la luz²³

²¹ Refiere al “tomar la palabra para dar la voz”, idea muy presente en la investigación cualitativa de los inicios del S:XXI. Y aún cuando aquí no pretendemos rivalizar con esta idea, porque es algo que claramente haremos para escribir esta tesina, pretendemos no obstante evidenciar que la predilección está en la escucha y ese tomar la palabra sólo se justifica en el fin último de este trabajo que es acreditar una Licenciatura. El entrecomillado es nuestro.

²² Considerando el debate de lo que significa el prefijo —post en el ámbito de las ciencias sociales, se torna problemático y exhaustivo abordar los múltiples desarrollos teóricos y corrientes de pensamiento alusivos al tema en tan corto espacio. No obstante, deseamos reconocernos en sus aportes para un cambio radical en la mirada sobre el saber, el poder y el ser, en tanto resultan de especial interés como alternativas epistémicas, éticas, teóricas y políticas. Consideramos que lo poscolonial da cuenta de una transformación intelectual en el universo académico que aborda la temática de la postmodernidad en su conjunto (Mignolo, 1996).

²³ “Ring the bells (ring the bells) that still can ring / Forget your perfect offering/ There is a crack in everything (there is a crack in everything) / That’s how the light gets in”. Leonard Cohen.

Capítulo 2. Los paisajes detrás de las orillas (Marco Teórico)

El puente, con las orillas, le aporta a la corriente las dos extensiones de paisaje que se encuentran detrás de estas orillas.

Lleva la corriente, las orillas y la tierra a una vecindad recíproca.

Heidegger, Martin (1951, p.114)

El desarrollo del presente Capítulo puede leerse como la presentación de esas dos grandes extensiones del paisaje a las que refiere el epígrafe. La construcción de puentes puede ser una actividad de riesgo; estas obras por lo general se ejecutan en condiciones contextuales complejas donde los encargados de la construcción deben desarrollar procesos que minimicen las contingencias. Eso es lo que haría un ingeniero. Pero, en tanto gestora cultural, lo que puedo hacer para construir el puente es develar los paisajes transitados para alcanzar las orillas y dejar que la corriente siga su propio curso. Este Capítulo entonces será la reconstrucción del recorrido conceptual de una experiencia rizomática.

Para eso revisaremos las perspectivas emergentes del pensamiento crítico y latinoamericano que posibiliten una mirada otra en torno al campo de la gestión cultural, al tiempo que dialogaremos con algunos de los paradigmas que las delinean. Luego avanzaremos en la propuesta de construir un abordaje capaz de comprender las dinámicas vitales que configuran las gestiones culturales empíricas. La intención es acercarnos al campo de la gestión cultural desde un paisaje conceptual que visibilice lo múltiple y permita hilvanar los gestos que invitan a considerar a las gestiones culturales empíricas seleccionadas como prácticas pedagógicas descoloniales. El desafío ha sido a la vez social e individual, político y ético, teórico y práctico.

2.1 Orilla 1: Gestión Cultural/ Gestiones Culturales Empíricas

El gesto habilitador de tramas

Gestor cultural es quien reinstala la totalidad en el gesto.

La totalidad de su cultura, la integralidad de su propia condición humana.

Fernando de Sá Souza (2004, s/n)

¿De qué hablamos cuando hablamos de gestión cultural? En base a las lecturas realizadas en mi formación profesional, he advertido que a pesar de su relativa corta vida, el campo disciplinar la gestión cultural pugna por instituirse entre opciones rivales tales como la promoción cultural, la animación sociocultural, la mediación cultural, la administración cultural, la gestión de la cultura, el *artsmanagement* o la gerencia cultural. Todas y cada una responden a marcos de referencia propios atravesados por el contexto y las disciplinas de las que surgieron y se identifican con una idea sesgada (necesaria pero limitante) de lo que se considera privativo del sector cultural.

Dentro de aquello signado como gestión cultural, además, existen múltiples definiciones, usos y perspectivas de abordaje. Martinell Sempere advierte sobre esto último al afirmar que “la gestión cultural no se puede contemplar dentro de un marco epistemológico propio, sino que es fruto de un encargo social que profesionaliza a un número considerable de personas en respuesta a unas necesidades de una sociedad compleja. Esto le da una perspectiva pluridisciplinar” (Martinell, 2008, p.72). Coincidimos con el autor en este punto, pues el carácter transdisciplinario de la gestión cultural es innegable. Este reclamo hacia la profesionalización hace eco en Méndez Medina y Orozco Heredia (2012) quienes señalan que:

Los procesos de profesionalización han surgido de la necesidad de los agentes por consolidar y legitimar todos los haceres que fueron perfilando esta práctica; sin embargo, esto sólo se ha logrado al interior del campo de la gestión, el cual se fue formando de la unión de agentes con diversos habitus en los que, dependiendo del campo de donde provienen, la combinación y uso de los diversos capitales varía. A partir de la habituación de prácticas generadas por la confluencia de distintos habitus,

se va generando un campo propio (el de la gestión cultural) que forja nuevos habitus; éstos, a su vez, producen choques y luchas de poder al ponerse en contacto con los campos de donde surgieron (p.82)

Aceptamos, entonces, que el campo disciplinar de la gestión cultural es el resultado de una reconstrucción académica de saberes/haceres diversos (PadulaPerkins, 2015); en consonancia con la perspectiva crítica, también sostenemos que es factible (y necesario) promover y visibilizar relaciones dialógicas²⁴ (Bajtin, 1999) con los enclaves desde los cuales ha surgido, donde hay aún mucho por decir. Aún más, desde una mirada descolonial creemos que es preciso volver a las bases con un espíritu de convivencialidad que propicie encuentros nutritivos y empoderantes para todos los participantes. Así, adherimos a las argumentaciones de Bustamante y colaboradores cuando sostienen que “la gestión cultural como práctica social está determinada por la trayectoria y contexto en que los practicantes están involucrados” y advierten que “es importante poner como objeto de estudio el cómo se concibe (...) la acción cultural por parte de los agentes (...) desde un interés político²⁵ y científico que permita conocer las diferentes formas de hacer la acción cultural y cómo se han ido configurando estas” (Bustamante Lozano, Mariscal Orozco & Yáñez Canal, 2016, p. 14).

En contraste, y como continuidad con la analogía inicial, nos es posible advertir en este punto cómo el territorio de la gestión cultural también está constituido por otros paisajes, que metafóricamente podríamos describir como “más lejanos a nuestra orilla”. Desde una visión economicista se concibe una idea que para muchos críticos reduce a la cultura a un producto de mercantilización. Bernárdez López (2003) sostiene que “la gestión cultural es la administración de los recursos de una organización cultural, con el objetivo de ofrecer un producto o servicio que llegue al mayor número de público o consumidores, procurándoles la máxima satisfacción” (p.3). Este tipo de perspectiva, junto con miradas desarrollistas, ofrece una visión restringida de lo considerado cultural homologando público a consumidores e instala a la cultura en una lógica de mercado que delimita el campo de intervención. Con sus respectivas ideas de

²⁴ Para proponer “relaciones dialógicas” partimos de la idea central de M. Bajtín de que “diálogo” es interacción del yo con el otro. El proceso dialógico no implica la fusión o mezcla de un “sentido” en el otro, sino el enriquecimiento y la unidad del “sentido buscado” y del “sentido proyectado”. El dialogismo bajtiniano es un diálogo complejo y polifónico. Lo polifónico, entendido como simultaneidad de voces, es condición de posibilidad para que se establezca la relación yo/otro. La comprensión del otro o de lo otro no implica una negación de sí mismo, sino la dilucidación y el esclarecimiento de algo gracias a lo que dice el otro. El “sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno” (Bajtín, 1999, p. 352).

²⁵ “Político, en el sentido de que se entrega información necesaria sobre las formas de organización y movilización ciudadana sobre sus propios elementos culturales” (Bustamante Lozano, Mariscal Orozco & Yáñez Canal, 2016, p. 14).

progreso y éxito, estos posicionamientos conducen a la espectacularización de la cultura y a la reproducción de un modelo hegemónico. Sin desconocer ese sesgo actual (que en nuestras cartografías resultaría análogo al Norte), en este trabajo recorreremos otros paisajes (los del Sur) que nos ayudan a pensar en protagonistas, en lugar de espectadores, y que nos permiten reconocer y reconocernos en la participación activa que las personas ejercen en la construcción y transformación de la sociedad en la que viven, según sus propias necesidades e intereses. Así, solo así, es posible abrir el diálogo.

Paralelamente, en la oscilación que los términos “gestión” y “cultural” habilitan, Rubens Bayardo (2007) presenta una postura levemente inclinada al primero cuando sostiene que “lo que está en el centro del debate no es la gestión, sino los modos y las conceptualizaciones que la orientan en tanto que cultural. Lo imprescindible y central es lo que se entienda por gestión y cómo se le conciba” (p.23). En una línea similar, diferentes autores han trabajado la gestión desde su raíz etimológica y nos recuerdan que la palabra gestión viene del latín *gestio*, palabra compuesta de *gestus* (actitud, gesto, movimiento del cuerpo), participio del verbo *gerere* (hacer, gestar, llevar a cabo) y el sufijo *-tio(-ción= acción y efecto)*. Gestión se vincula con “gesta”, como historia de lo realizado, y con “gestación”, en el sentido de llevar encima; gestar es dar origen, generar, producir hechos. Entre los autores que han realizado un interesante recorrido por la etimología de esta palabra, Jorge Huergo da cuenta del carácter activo (a partir del verbo *gerere*) y simultáneamente del carácter cultural (a partir del *gestus*). Si volvemos sobre la Nota al pie 1 en la que explicitamos los sentidos que en este texto adquiere la palabra gesto (movimiento con que se expresan afectos o se transmiten mensajes /Acto o hecho que implica un significado o una intencionalidad) el carácter cultural²⁶ asociado a la misma resulta evidente, pues es a partir del reconocimiento del gesto por otros que se posibilita su inteligibilidad. Así, la gestión asume y devela las prácticas culturales de las que emerge, así como su historia, y los recorridos que ha realizado para llegar a ser lo que es. El gesto, como acción o movimiento individual, adquiere sentido en el colectivo al que refiere y refleja, por lo que gestionar será siempre un proceso colectivo (Huergo, s.f.).

²⁶El concepto semiótico de Cultura del antropólogo norteamericano Clifford Geertz nos ayuda a definir un poco más la cuestión: “Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (...) la Cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la Cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible”(Geertz, 1973, p.27).

Sostendremos, además, que este proceso es productor de ontologías. Retomando la propuesta de Francisco Varela de conocimiento enactivo, entendido como acción en el mundo y no representación del mundo, y la diferencia deleuziana entre hablar de cartografía y calcomanía, el gesto, como acción, no revela una forma de ser/ estar en el mundo, sino que la hace emerger. En este sentido, la inteligibilidad del gesto es posible porque, tal como expone el Varela (1997):

El significado incluye modelos de experiencia corporizada y estructuras preconceptuales de nuestra sensibilidad (como nuestro modo de percibir, o de orientarnos, y de interactuar con objetos, acontecimientos o personas). Estos modelos corporizados no son íntimos ni se restringen a la persona que los experimenta. Nuestra comunidad nos ayuda a interpretar y codificar muchos modelos de sentimiento. Se convierten en modalidades culturales compartidas de experiencia y ayudan a determinar la naturaleza de nuestra comprensión significativa y coherente de nuestro mundo (p.177).

Comprendemos entonces que el gesto es siempre un gesto de reciprocidad, por tanto un espacio afectivo y afectante, y con este ánimo y esta intención hemos abordado a los gestos en esta Tesis. “La gestión, entonces, podría considerarse como ese conjunto de gestos a través de los cuales llegamos a dar sentido histórico a una forma de estar siendo en el mundo” (Olmos & Santillán Güemes, 2004, p. 38).

Precisamente en esta perspectiva nos hemos situado en la presente investigación; este es el paisaje más próximo a nuestra orilla.

Central a este posicionamiento que es colectivo, encarnado y compromete a la acción, la pregunta por el otro requiere también una resolución consistente. Repensarnos desde una perspectiva crítica descolonial significa un reposicionamiento del “otro”, tanto subjetivo como colectivo, ya no como algo subalterno, asimétrico (respecto del nosotros) sino como un semejante con el que es imperativo promover relaciones dialógicas. Abandonando una visión estática y cerrada, tanto de los sujetos como de sus culturas y saberes, y reconociendo que el pretendido carácter homogéneo de la cultura occidental no es más que una ilusión, los límites entre nosotros/ellos dejan de ser tan claros. Tal como expone Benhabib (2006), es preciso un “reconocimiento de la hibridación radical y la polivocalidad de todas las culturas. En sí mismas, ni las culturas ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados” (p.61).

Antes de seguir avanzando en esta dirección, y habiendo establecido la configuración del sentido que la gestión tendrá en este trabajo, nos detendremos en las conceptualizaciones que orientan lo cultural, o las significaciones que ha tenido la cultura como concepto y/o

categoría. Cabe destacar que la cultura, como término y categoría, es una construcción histórica bien específica y nada neutral. Sin entrar demasiado en un debate que excedería los límites de este trabajo podemos mencionar, no obstante, que una multiplicidad de abordajes teóricos ha devenido en diferentes concepciones del término. Siguiendo al antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, advertimos que numerosos estudios han presentado a lo largo de la historia múltiples comparaciones para dar cuenta de lo que se entiende por cultura. Por ejemplo, desde el funcionalismo se planteó la cultura como organismo; la ecología cultural ha considerado a la cultura como mecanismo de adaptación extrasomática; desde una perspectiva evolucionista se pensó la cultura como sinónimo de civilización; a partir de los aportes de Levi Strauss se comprendió a la cultura como lengua; y, desde la semiología, la cultura es apreciada como texto. En oposición con estos modelos existen diversos estudios que conceptualizan a la cultura como dimensión, entendida como “la red de significados que constituyen la particular forma de comprender y experimentar el mundo por parte de un grupo humano determinado” (Restrepo, 2012, p.24). Los debates actuales en torno al desarrollo se orientan en este mismo sentido (Neef, 1998; Escobar, 2002; Ortiz, 2007). Desde estas perspectivas, la cultura es la dimensión de lo humano que atraviesa todas las esferas de la vida; por tanto, la economía, la organización social y política, entre otras, no son componentes de una cultura sino que están siempre tensionadas y atravesadas por la dimensión cultural.

Según Restrepo (2012), todas estas conceptualizaciones conciben a la cultura como una totalidad que se contrapone a otra: o bien a la naturaleza, o bien a otra cultura. Al comprender las culturas como dominios autocontenidos, las mismas se cosifican configurándose como unas entidades integradas, localizadas y propiedad de un grupo concreto; al establecer paralelismos entre cultura-lugar-grupo “las culturas son y se entienden como totalidades integradas aislables analíticamente de otras entidades iguales”. Restrepo engloba estos modelos en lo que denomina “la cultura como isla”²⁷(p.25). Es posible arriesgar que todas estas premisas en torno a la conceptualización de la cultura posibilitaron oportunamente esencialismos y relativizaciones que han contribuido en la perpetuación y reproducción de la matriz colonial de poder.

²⁷ “En términos generales, este modelo de la cultura como isla es lo que Susan Wright (1998: 130) ha reunido bajo el término de nociones ‘viejas’ de cultura. Para la autora las principales características que definen estas nociones son: 1) una entidad definida de pequeña escala, 2) una serie de características definidas a modo de lista de rasgos o atributos, 3) se concibe inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido, 4) sistema subyacente de significados compartidos, 5) ‘cultura auténtica’ y 6) individuos homogéneos, idénticos” (Restrepo, 2012, p. 26).

En contraposición y acercándose a la planteado por Bhabha (2002) y también por Benhabib (2006), Eduardo Restrepo propone un segundo modelo llamado “la cultura como encrucijada” (2012, p. 29). En él las interacciones y la heterogeneidad constitutiva de la cultura como categoría de análisis y/o concepto otorgan un sentido diferente a la idea de diferencia cultural. Al dejar de considerarse cerradas, monolíticas y homogéneas, las culturas son consideradas “híbridas”²⁸(Canclini, 1990), y son en este sentido comprendidas en términos de procesos estructurantes y como fuerzas productoras siempre en tensión y transformación. Para Canclini, la redefinición del concepto de cultura se da a partir del reconocimiento de la diferencia cultural y de los criterios de interacción entre y en las mismas. Apartándose de los supuestos de un relativismo cultural, la pregunta por la diferencia cultural (como entidades localizables e integradas) se desplaza a la pregunta por el rol de lo cultural en la reproducción de las desigualdades, lo que implica un reposicionamiento de uno mismo y del otro—o al menos un reconocimiento de la asimetría encubierta o, si se prefiere, naturalizada a la hora de hablar de diferencias—.

Desde la década del 90 se han dado numerosos debates, principalmente en el campo antropológico y de los estudios culturales, que plantean el reemplazo de la utilización del término “cultura” (sustantivo) por su forma adjetivada, “lo cultural”. Estos replanteamientos arguyen que la forma sustantiva (aún como dimensión de lo humano asociada al significado) da la idea de estructura y/o sistema que continúa concibiendo a la cultura como isla, mientras que su forma adjetiva favorece la comprensión de que el análisis de lo cultural se refiere a una característica de cualquier práctica social más que a una cosa. La particularidad de lo cultural sigue siendo el significado, pero a diferencia de las perspectivas semióticas sobre la cultura (la cultura como texto) que sostienen la idea de una integridad separable y autónoma de la vida social, lo cultural es comprendido como una dimensión constitutiva de cualquier relación social. En este mismo sentido, Appadurai (2001) sostiene que “(...) el mayor problema de la forma sustantiva es que implica que la cultura es algún tipo de cosa. Esta sustancialización, me temo, parece devolver la cultura al espacio discursivo de lo racial (...) el adjetivo de ‘cultural’ nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones y, por lo tanto, es más fructífero” (p. 27- 28).

Es posible advertir cómo Arturo Escobar (2014), en sus estudios sobre cultura y desarrollo, parece coincidir con Appadurai respecto a que la cosificación de la cultura opera como reproductora de subalteridad. Sin embargo, el antropólogo colombiano va un poco más allá y

²⁸ Culturas híbridas es un concepto desarrollado por Néstor García Canclini en su libro *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Este concepto desarticula la relación cultura-lugar-grupo, y concibe tanto a los grupos humanos como a las culturas y los lugares en sus flujos, diálogos y conexiones.

engloba a estos grandes modelos (cultura como isla/cultura como encrucijada) dentro de lo que llama “cultura como estructura simbólica (CES)” (Escobar, 2014, p.17). Según el autor, la CES (en la que incluye el multiculturalismo, hibridación de identidades, entre otras.), a pesar de su compromiso con la diversidad, continúan basadas en el holismo²⁹ y promueven la creencia de la existencia una sola realidad objetiva, un mundo único que subyace a toda realidad (universo). Así, Escobar considera que el fundamento de esta creencia se encuentra en la lógica binaria de la modernidad/colonialidad que, asentada en la unidad de la realidad (solo existe un mundo natural), concibe la existencia de múltiples concepciones de ese único mundo, es decir, de culturas que conocen esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural). Toda esta operación es legitimada por la existencia de una razón universal que solo Occidente posee y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad. Basada en estas premisas, la CES evidencia sus complicidades con los procesos de reproducción de la matriz colonial de poder y sus limitaciones para imaginar futuros distintos.

A partir del estudio de y con pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, y del cuestionamiento de los binarismos constitutivos de la modernidad, Escobar plantea el concepto de “cultura como diferencia radical (CDR)”. La CDR denuncia precisamente la brecha radical entre mundos interrelacionados; en consecuencia, Escobar propone sustituir el término cultura por el de ontología problematizando así la noción de universo que alberga la CES. Considera que el término ontología (en lugar de cultura) resulta más propicio para permitir múltiples mundos que nos llevará a la noción del pluriverso. Al respecto, sostiene:

La noción de cultura como diferencia radical se basa en el cuestionamiento de los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo. Para substanciar esta proposición, el texto propone la noción de ontología como alternativa a “cultura” como espacio para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día. Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como

²⁹ El holismo (del griego *ὅλος* [*hólos*]: "todo", "por entero", "totalidad") es una posición metodológica y epistemológica que postula cómo los sistemas (ya sean físicos, biológicos, sociales, económicos, mentales, lingüísticos, etc.) y sus propiedades deben ser analizados en su conjunto y no sólo a través de las partes que los componen. Pero aún consideradas éstas separadamente, analiza y observa el sistema como un todo integrado y global que en definitiva determina cómo se comportan las partes, mientras que un mero análisis de éstas no puede explicar por completo el funcionamiento del todo. El holismo considera que el "todo" es un sistema más complejo que una simple suma de sus elementos constituyentes o, en otras palabras, que su naturaleza como ente no es derivable de sus elementos constituyentes. Fuente: <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=holismo>

veremos, a la noción del pluriverso y a enfatizar las ontologías no dualistas o relacionales que mantienen muchas comunidades (Escobar, 2014, p.18).

Siguiendo a Varela (1997), Escobar plantea las ontologías relacionales como aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales establecen vínculos de continuidad entre ellos; el autor señala que en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad. En este sentido, el autor sostiene que “el mundo es un continuo y cambiante flujo de formas y de prácticas, una multiplicidad de mundos; un pluriverso dentro del cual cada mundo alcanza coherencias históricas contingentes, y algunos mundos se imponen sobre otros imposibilitando la existencia de esos otros mundos como tales”(Escobar, 2014, p. 62). En este punto el antropólogo se acerca al concepto de pluralismo histórico planteado por Segato (2015) y al que aludiremos en los próximos párrafos. La idea de pluriverso atenta contra la lógica universalista que reclama un centro hegemónico; en este contexto, la opción descolonial se presenta como una opción más y no como un nuevo hegemón (continuaremos con parte de esta línea de razonamiento inscrita en el pensamiento descolonial en la siguiente orilla).

Retomando las configuraciones del concepto de cultura o de lo cultural, podemos advertir que no solo Arturo Escobar aboga por el abandono de la palabra cultura; Lila Abu-Lughod también propone reemplazar el uso de cultura como categoría de análisis por el de discursos y prácticas. En su artículo “Escribiendo en contra de la cultura” la antropóloga también considera que el uso que ha tenido este término/vocablo en el discurso antropológico ha sido funcional a la matriz colonial del poder legitimando “la existencia de una distinción fundamental entre el yo y el otro” (2012, p.129) que inherentemente conlleva una jerarquización. Abu-Lughod plantea que de esta forma se ha confundido una distinción analítica con una diferencia ontológica entre un yo y otro. Para subsanar esto propone asumir un yo-quebrado basado en el trato familiar con el otro, un yo que no se deja circunscribir, delimitar, ya que siempre está involucrando al otro. Acercándose al yo planteado por Lévinas³⁰, un yo-quebrado es, para la autora, un yo que se reconoce junto a otro. En este sentido,

³⁰Para la filosofía de Lévinas (1997) el Yo es la suma de todos los encuentros que tenga. En *Totalidad e Infinito* el filósofo lituano-francés plantea que la ontología (clásica) reduce a lo Mismo todo lo que se oponía a ella como Otro (relativismo), por tanto el conocimiento del otro representa una estrategia de apropiación y dominación. Por el contrario, el reconocimiento del otro como radicalmente otro implica que los interlocutores permanecen al mismo nivel, terrenales y reales. Para Lévinas tener el rostro del Otro frente a uno mismo (epifanía del rostro) genera un sentimiento de compromiso; la exterioridad del Otro ya no es la exterioridad

podemos inferir que “yo y otro” poseen diferencias que no se disuelven pero que el discurso científico puede traducir a partir no de la opresión sino del reconocimiento de la polifonía. Asumiendo la apuesta que ha planteado esta investigación de construirse desde un conocimiento situado (Haraway, 1991) reconocemos que un yo-quebrado es el lugar encarnado desde el cual parte esta investigación. En consonancia con esta línea interpretativa, Rita Segato (2015) también promueve la sustitución del término cultura. En su libro *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* la antropóloga propone reemplazar el uso de esta palabra por “pueblo” para dar cuenta de pluralismo histórico³¹ constitutivo de las culturas. Ya que “más que un horizonte fijo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, cavando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante, en interacción (...)” (p.77). La autora advierte que, en pos de la dominación epistémica de la colonialidad y de la homogeneización de un discurso universalista, las culturas son reducidas a cristalizaciones que anulan el vector histórico que las configura, atraviesa y modifica. Considerando a los pueblos “sujetos colectivos de esa pluralidad de historias (...), con autonomía deliberativa para producir su propio proceso histórico” (p. 75) y comprendiendo a la cultura dentro de lo que Escobar (2014) llama cultura como estructura simbólica, Segato sostiene que la defensa de su autonomía cae “en argumentos relativistas y del derecho a la diferencia”, planteando como opción “sustituir la expresión “una cultura” por la expresión “un pueblo”, sujeto vivo de una historia, en medio de articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseña una inter-historicidad” (2015,p.75).Y un pueblo como sujeto vivo de una historia es “el proyecto de ser una historia” (p.76), es decir, historia siempre en proceso. En este punto vale la pena recordar lo expuesto en párrafos precedentes por Olmos y Santillán Güemes (2004) respecto de la gestión como “ese conjunto de gestos a través de los cuales llegamos a dar sentido histórico a una forma de estar siendo en el mundo” (p. 38) que, en relación con lo expuesto por Segato, nos lleva en esta investigación a comprender a la gestión cultural como movimientos que

objetiva sino relacional. La alteridad en Lévinas es pensada a partir del giro de la ontología tradicional en metafísica o ética. En el capítulo 4 desarrollaremos estos conceptos.

³¹ Siguiendo a Segato podemos advertir que el pluralismo histórico surge como opción frente al relativismo cultural y sugiere “la restitución (a los pueblos) de la capacidad de tramar su propio camino (...) la capacidad de cada pueblo de desplegar su propio proyecto histórico” (2015, p.76).

realizamos para enactuar historias (en sentido análogo a lo que Varela nos ha permitido pensar al respecto, y que respalda la idea de gestión cultural como una herramienta de transformación social.

Habiendo desandado las complejidades inherentes a los significados (en disputa) de la gestión y de lo cultural, estamos en condiciones de volver al constructo que los marida, asumiendo además la potestad de pensar a la gestión cultural en término de configuraciones. Siguiendo a Alejandro Grimson (2011, 2008), cuando se piensa en configuraciones (según su propia definición de cultura) se abre el espacio a las heterogeneidades y a los rechazos. En contraposición con concepciones homogeneizantes y de aceptación, tales como las planteadas por los modelos de cultura como isla (Restrepo, 2012) o cultura como estructura simbólica (Escobar, 2014), considerar la cultura como configuración se acerca a la propuesta de Abu Lughod (2012) de pensarla como práctica y discurso. Analizarla en términos de configuraciones supone entonces advertir los entramados de las relaciones compuestas de espacialidades, subjetividades, corporalidades e inteligibilidades que habilitan campos de posibilidad y tramas simbólicas compartidas. Eso es justamente lo que intenta esta investigación: interpretar los procesos de configuración de las gestiones culturales empíricas y su articulación con las pedagogías descoloniales, entendiendo las configuraciones precisamente en los términos descriptos por Grimson.

Finalmente, se hace menester detenernos en la dimensión de la experiencia—término que usamos para describir el conjunto de prácticas gestionadas, objeto de observación y estudio en esta Tesis—. Como hemos explicitado ya esta investigación parte del supuesto de que diversos actores sociales realizan prácticas que constituyen gestiones culturales (entendidas como movimientos que realizamos para enactuar historias) que se basan en la experiencia. Etimológicamente la palabra experiencia viene del latín *experiri*, probar. *Periri* se encuentra también en *priculum*, peligro y la raíz indo-europea *per*, marcan la idea de recorrido (*perâo*, pasar a través; *perainô*, ir hasta el final; *peirô*, atravesar, etc.). Entonces experiencia es, en principio, un encuentro o una relación con algo que se siente, que se prueba y a su vez abisma (por la idea de travesía y peligro que comprende). Jorge Larrosa (2002) trabaja desde Heidegger la concepción de experiencia observando las dimensiones que la palabra implica, y cita:

Hacer experiencia con algo significa que algo nos acaece (...), que se apodera de nosotros, que (...)nos transforma. Cuando hablamos de “hacer” una experiencia (...) “hacer” significa aquí, sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida que nos sometemos a ello. Hacer una experiencia quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio

por lo que nos interpela, entrando y sometiéndonos a ello. Nosotros podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo (p.58).

Siguiendo al autor inferimos que la experiencia se acepta, se sufre, pero no en el sentido de dolor (eso es opcional), sino en el sentido de vivencia y que nos sometemos a ella para transformarnos en cualquier momento de nuestra existencia. Dice Larrosa "(...) he intentado hacer sonar la palabra experiencia cerca de la palabra vida, o mejor, cerca de la palabra existencia" (2003, p. 6). Al decir existencia el autor se refiere a todo lo que nos sucede en nuestra forma vital y que puede desordenar nuestro acontecer para proponernos la transformación. En sintonía, Jorge Drexler afirma en una de sus canciones que "nada se pierde, todo se transforma"³². Es sabido que esto proviene del principio newtoniano que explica que la energía no se crea ni se destruye, sólo transmuta. En estos mismos términos, entendemos la experiencia como esa energía que al pasar por nosotros nos configura nuevamente.

Al inicio de este Marco teórico optamos por crear la imagen de un puente como forma de representar una experiencia. El puente como símbolo de un vínculo, un acercamiento y un camino compartido fue inicialmente concebido para crear un paisaje que ponga en relación a las gestiones culturales y las pedagogías descoloniales. Sin embargo a esta altura nos damos cuenta de que, antes de que eso suceda, es preciso someternos a otra experiencia, gestionar³³ otro tránsito, uno que vuelva a encontrar lo académico con lo empírico para desde allí empezar a caminar juntos (al menos a las pretensiones de este estudio). Y al hacer esta experiencia, en el sentido descrito por Larrosa, al "dejarnos abordar en lo propio por aquello que nos interpela" (2002, p.58) nos vemos en la necesidad de evidenciar el pasaje propio e intencional que promueve ese vínculo. Vale destacar que no se trata de un nuevo puente, sino del mismo puente transitado inicialmente en sentido inverso, siendo el pensamiento descolonial el que cruza el río para acercar lo disciplinar y lo empírico. Este recorrido surge como un desborde en el rizoma que propone este trabajo, y nos vemos obligados a movernos inicialmente a través de esta línea de fuga. Entonces, al preguntarnos cómo reintegrar lo disciplinar con lo empírico es donde se abre paso la mirada descolonial en un intento por privilegiar el fenómeno social y desde ahí construir conocimiento (Yañez Canal, 2012).

³² Letra de Todo se transforma © Warner Music Latina. Drexler, J (2004). Disfrutable en: <https://www.youtube.com/watch?v=QfhEKpFiepM>

³³ Gestionar en el sentido de poner en relación.

La visión positivista naturalizó dicotomías y disociaciones que se lexicalizaron en la experiencia—aquello que Rita Segato (2015) llama binarismos del orden moderno—. La escisión entre prácticas profesionales y prácticas empíricas, entonces, no es solo una distinción performativa en el contexto de la narrativa de la modernidad (Jameson, 2004), sino una diferenciación jerárquica (constitutiva de ese discurso), que subordina a la empiria a un escalón más bajo, previo, necesario, pero más bajo (incluso hasta proyectivamente la subsume a una suerte de conocimiento inferior). La propuesta no es ni subir a uno ni bajar a otro, sino simplemente deshacer la ilusión de la escalera y explorar la riqueza que ambos saberes pueden propiciar al caminar juntos. En este mismo sentido, Sylvie Durán (2012) propone la reintegración y desjerarquización de las prácticas; la autora sostiene que más allá de definir las como una gestión empírica “convendría reconocerlas como instancias de conocimiento y “escuela” con sus propias formas de construcción y socialización de contenidos, capacidades y comportamientos” (p. 18), como una forma de restablecer los lazos entre lo profesional y lo empírico. De esta manera nos trasladamos hacia la otra orilla para ampliar los paisajes que se correlacionan en este estudio, a sabiendas de que “todo relato es un relato de viaje, una práctica de espacio. El relato de las prácticas, aventuras narradas (...) que organizan los andares. Hacen el viaje, antes o al mismo tiempo que los pies lo ejecutan” (Certeau, 1980, p.127-128).

2.2 Orilla 2: Descolonialidad /Pedagogías Descoloniales

Un camino con corazón

*Tan pronto como nacés te hacen sentir pequeño
Al no darte tiempo en lugar de dártelo todo
Hasta que el dolor es tan grande que ya no sentís nada
Un héroe de la clase obrera es algo que ser³⁴
John Lennon(1970)*

Antes de sumergirnos en el diálogo con la perspectiva descolonial, cabe aclarar que optamos por el término descolonial en el contexto lingüístico, gramatical, teórico, epistémico y político, planteado por el Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales del Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales y del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación de la Universidad Nacional de Mar del Plata. En la Introducción a la Colección Indisciplinas, el colectivo editorial da cuenta de las oscilaciones entre los términos decolonial y descolonial, y expresa la predilección por el prefijo “des” como forma de hospedar pluralidades (incluidas las herencias eurocéntricas); así, el “termino descolonial es entendido por nosotros/as en tanto procesos y práctica de resistencia y construcción social cultural y académica que adscribe también a otras genealogías” (Meschini&Porta, 2017, p.23). Si bien esta postura epistémico política ya ha atravesado los análisis precedentes, nos abocaremos en la presente orilla al reconocimiento de sus vertientes y rasgos específicos. Creemos que el extenso horizonte de conocimiento desde corrientes de pensamiento alternativo crítico y latinoamericano³⁵aporta a la comprensión de las múltiples configuraciones que asume la gestión cultural desde la empiria— configuraciones que epistemologías coloniales universalizantes ignorarían de facto—. Estas epistemes del Sur, críticas, posmodernas y

³⁴As soon as you're born they make you feel small / By giving you no time instead of it all / Till the pain is so big you feel nothing at all / A working class hero is something to be Letra de Working Class Hero © Universal Music Publishing Group, Sony/ATV Music Publishing LLC. Lennon, J. (1970). Disfrutable en: <https://www.youtube.com/watch?v=iMewtlmkV6c>

³⁵ Desde los años 30 del siglo XX, cuando comienzan los procesos de industrialización en América Latina y sobre el fondo de las ideas de progreso y desarrollo de las naciones modernas, emerge un pensamiento crítico latinoamericano. Dicho pensamiento se manifiesta a través de importantes ensayistas, escritores, artistas, poetas, quienes cuestionan los modelos de pensamiento político, social, económico y científico-tecnológico copiados de Europa y de Estados Unidos e impuestos en América Latina a propósito de relaciones de dependencia y neocolonialismo vigentes hasta hoy.

descoloniales posibilitan, a nuestro entender, una mirada más amplia nos solo sobre las particularidades que asume la modernidad³⁶ latinoamericana sino también sobre la gestión cultural.

El recorrido por la perspectiva modernidad/ colonialidad/ descolonialidad nos permite comprender las maneras en la que se desplegó el sistema perceptual impuesto a partir de la conquista de América y que pervive hasta nuestros días. Este sistema perceptual—concebido durante larga data como el único posible—tiene su raíz en el pensamiento eurocéntrico/hegemónico cuyo marco referencial monoglósico desarrolló, mediante la narrativa de la Modernidad, diversas estrategias para evadir y/o simplificar lo complejo, lo múltiple y diverso característico de las sociedades en general y de la vida en particular. Definido por Sousa Santos (2009) como pensamiento abismal, este pensamiento imperial y epistemicida monopolizó y universalizó la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre lo científico y lo no científico, entre lo legal y lo ilegal, entre el estado civilizado y el estado de naturaleza (lo salvaje), entre lo superior y lo inferior, entre lo desarrollado y lo subdesarrollado. El pensamiento abismal da cuenta de las series de divisiones (visibles e invisibles) que la modernidad occidental trazó separando la realidad social en dos y dejando por fuera de la línea abismal a todo y a todos aquellos considerados inferiores. Advertimos entonces que esa universalización y naturalización de las relaciones sociales a partir de procesos que generaron, y generan, subalteridades (Spivac, 1998) se produjo a partir del sometimiento de la percepción a esa lógica racional moderna que recrea oposiciones binarias. Modelo de un mundo, de un estilo cultural, de un tipo de conocimiento y de una forma de ser (civilizado), la “colonialidad invisible” se despliega, se siente y resiente en las relaciones de dominación y explotación ejercidas bajo una actitud de superioridad (Mignolo, 2000).

Para comprender el modo en que se desplegaron estas hegemonías y develar los mecanismos mediante los cuales el mito de la modernidad cumplió sus pretensiones de universalidad, recorreremos brevemente los núcleos aportantes de la perspectiva descolonial que ponen en tensión las interpretaciones de la modernidad latinoamericana al analizarla como un proceso propio y complejo, una historia particular que, desvinculada de las pretensiones de universalidad deshistorizada y de presiones homogeneizantes

³⁶ La modernidad es así comprendida como modelo hegemónico de civilización; un proyecto más que un momento histórico específico. La tesis fuerte es que la modernidad inicia para Europa con la conquista de América. Sin América no hay modernidad para Europa. La modernidad iniciaría propiamente en el siglo XVI, no en el XVII como se ha temporizado clásicamente (Dussel, 2001).

(Barbero&Ochoa Gautier, 2005) posibilita que estos territorios del Sur global se expresen con voz propia. Esa voz, que es hoy audible pero que no es nueva, es una voz que habla en plural. Al hacerlo gesta las modificaciones socioculturales y políticas que se advierten desde la última década del siglo XX, a partir de cuando es posible reconocer nuevas interpretaciones en narrativas emergentes que cuestionan esa promesa homogénea y lineal de entendimiento de la vida propuesta por la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad.

Así, esta orilla nos permite reflexionar sobre opciones políticas, sociales y económicas alternativas al desarrollo modernizante, que habilitan mecanismos más sensibles para rastrear actores que de otro modo podrían haberse pasado por alto. Se trata de saberes y experiencias desperdiciadas (Sousa Santos, 2003), que la indolencia de la racionalidad moderna en sus diversas manifestaciones silenció. En contraposición a esta razón indolente, que invisibilizó otros mundos posibles y otras maneras de ser y estar, Boaventura de Sousa Santos propone como alternativa un modelo diferente de racionalidad, la *razón cosmopolita*, inspirada en las múltiples experiencias de los movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales en países periféricos. La postura epistemológica del Sur Global, como la conocemos, está dedicada a restaurar y resignificar la autoridad y legitimidad de saberes otros (otros de la Razón Occidental), lo cual constituye en sí misma una pedagogía. Se trata así, de unas pedagogías descoloniales como movimientos que validan el lugar de enunciación.

Estas pedagogías descoloniales se nutren primordialmente, aunque no exclusivamente, de los aportes Grupo Modernidad/Colonialidad (GMC); consideramos oportuno visitar los núcleos centrales de este corpus para dialogar con las prácticas seleccionadas. El GMC nace como una nueva perspectiva filosófica y política en América Latina (Soto, 2008) de finales del siglo XX y principios del XXI (1998 - 2008). Sus propuestas surgen de las reflexiones de un grupo transdisciplinario de intelectuales sobre los procesos históricos que posibilitaron la colonialidad como lógica de dominación, exclusión y legitimación de determinados sujetos, prácticas y saberes. A partir del concepto desarrollado por Aníbal Quijano (1999, 2000) de colonialidad del poder, el Grupo da cuenta de las categorías propias del eurocentrismo: el entramado entre la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento (Walsh, 2007) que, ancladas en la modernidad como patrón civilizatorio, atravesaron la vida humana a partir del control sistemático del ser y el trabajo, excluyendo y omitiendo las posibilidades de realización y reconocimiento de un otro diferente. Entre los pensadores/as más destacados del Grupo se

encuentran Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, María Lugones, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel. Entre otros, estos pensadores han construido miradas críticas, conceptos comunes, enfoques y tendencias innovadoras para las Ciencias Sociales en América Latina. Lo que une la importancia que otorgan a los alcances de la conquista de América, al exterminio y explotación de pueblos nativos, a las implicaciones de la colonización, a las herencias coloniales en el continente y sus manifestaciones directas e indirectas, así como una común vocación por diferenciar entre colonialismo y colonialidad, y explorarlas repercusiones del eurocentrismo. La colonialidad del poder, del saber, del ser, del género, entre otros constructos, son temas centrales en sus debates y agendas.

Es Aníbal Quijano quien, al plantear el concepto de colonialidad, introduce en el Grupo la idea de que no hay modernidad sin colonialidad (Mignolo, 2007a). La modernidad/colonialidad se configura como el patrón colonial de poder que se instaló con una retórica de salvación, civilización y desarrollo desde el siglo XVI (Mignolo, 2007a). La colonialidad, como categoría de análisis, explica el sistema perceptual impuesto por la colonización—sistema que justifica y legitima las desigualdades sociales que, en clave de subalteridades, perduran más allá del colonialismo—. Si bien se concede que el colonialismo se refiere a distintos momentos históricos en los que se instaura un sistema político y económico por el cual un estado extranjero domina un territorio transformándolo en colonia como extensión del estado y/o del comercio, se signa a la colonialidad como la lógica común que sobrevive a todos esos momentos históricos, conocidos como coloniales. Maldonado –Torres (2007) explica:

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la

cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (p.131)

Siguiendo al filósofo puertorriqueño advertimos que la colonialidad se refiere a los patrones del poder, saber y del ser, del género y de la naturaleza que, como resultado del colonialismo moderno, fueron articulados en lo social y en lo personal por medio de relaciones intersubjetivas ejercidas por la dinámica occidental civilizatoria y por la idea de raza y de género (Maldonado-Torres, 2007). Como lógica articuladora de la racionalidad moderna (Mignolo, 2010), la colonialidad es el eje sobre el que se sostuvo (y sostiene) la hegemonía eurocéntrica; es la precondition del sistema mundo moderno del orden global llamado “colonialidad/modernidad” (Segato, 2015, p. 46). Como sistema perceptual impuesto desde la conquista, la colonialidad nos subsume y atraviesa, enmarca nuestras vidas incluso antes de nacer. No obstante, el pensamiento descolonial va más allá de una crítica a la colonialidad. Visibilizando y revitalizando otras experiencias, fractura la ilusión de universalidad de las estructuras creadas por la colonialidad y propone nuevas jugadas en el marco de las reglas establecidas— e incluso un cambio de juego—. Y, en sintonía con el proyecto levinassiano que comienza efectuándose a través de la ruptura con las figuras de la totalidad, la descolonialidad sólo se llevará a cabo plenamente a partir de una nueva concepción de la subjetividad.

Adentrándonos en el constructo central del pensamiento descolonial, la colonialidad del poder refiere a la “malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las gentes en la disputa por el control del trabajo, de la naturaleza, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad” (Quijano, 1992, p. 343). Fundamentada en una estructura etno-racial de larga data (Castro-Gómez, 2005), la colonialidad del poder se configuró a partir de la conquista de América cuando el emergente poder capitalista se hizo mundial y eurocentrado y, en ese mismo proceso histórico, la colonialidad y la modernidad se instalaron (Quijano & Wallerstein, 1992b). La colonialidad del poder, entonces, se instauró con la imposición de la reproducción del sistema capitalista de la explotación del trabajo y de la clasificación social a la fueron sometidas las personas—una clasificación definida a partir de la invención del concepto de raza, que naturalizó la distribución del poder entre gentes clasificadas según rasgos fenotípicos en superiores/dominantes e inferiores/dominadas.—No obstante, la raza no fue el único instrumento para sostener, marcar y potenciar la aceptación de esas diferencias entre los dominados; también lo fueron el trabajo y el género (Quijano, 1992). Si bien la colonialidad del poder se advierte en

las múltiples jerarquizaciones impuestas a partir del desarrollo económico e industrial de la modernidad occidental, estas jerarquías se apoyan en estructuras que van más allá de la acumulación de capital—dominios político y administrativo del centro (Europa) sobre la periferia (las colonias)—. Como bien expresa Quijano (2007), lo europeo, más que un espacio geográfico, se convirtió en metáfora de un modelo de superioridad, desarrollo y civilización. A propósito y sobre el proyecto colonizador Maldonado-Torres (2007) expresa:

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proyecto, el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo. La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos (p.132)

La colonialidad, entonces, descansa tanto en las estructuras moderno/coloniales de distribución del poder económico como en su dimensión epistémica: la colonialidad del saber. Esta refiere a la imposición de la racionalidad europea como única forma válida de percibir y explicar el mundo. Edgardo Lander (2011) plantea que es a partir de la naturalización y universalización del modelo liberal que las ciencias sociales desarrollan una cosmovisión moderna³⁷. El sociólogo venezolano sostiene:

Esta cosmovisión es sustentada en la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico (...) se da el proceso de cientifización de la sociedad liberal, su objetivación y universalización y por lo tanto su naturalización. El acceso a la ciencia (...) establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo (...) una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad —el control de la naturaleza— y otras que no lo tienen (p.24).

La racionalidad occidental moderna basa su espíteme en el “pienso, luego existo” cartesiano; la pretendida objetividad y veracidad de las ciencias modernas legitimaron el saber como rasgo propio (exclusivo y excluyente) del pensamiento occidental. Castro-Gómez (2005)

³⁷ Cabe destacar las 4 dimensiones que articula la modernidad, siguiendo a Lander: visión universal de la historia (diacrónica) en relación con la idea de progreso; naturalización de la sociedad capitalista; naturalización de las separaciones propias de esa misma sociedad (referencia a las resistencias y rebeliones al sistema pero que normaliza y supera al reconocerlas); la superioridad de la ciencia sobre cualquier otro saber (Lander, 2011).

llama *hybris del punto "cero"* a este modelo epistémico colonial del saber que, desplegado por la modernidad occidental y apoyado en el desarrollo científico, hizo posible la continuidad de la expansión colonial de Europa:

Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es en absoluto gratuito. La *hybris del punto cero* se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de occidente (Castro-Gómez, 2005). El punto cero sería, entonces, la dimensión epistémica del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o "superestructural" del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su "infraestructura", es decir, como algo constitutivo (Castro-Gómez, 2007a, p.88).

La colonialidad del saber se sostuvo también en la descalificación de todos los otros saberes que están por fuera de la racionalidad científica o que no están guiados por un afán civilizador y de dominio de la naturaleza. Desacreditó los conocimientos de las poblaciones indígenas americanas— aquellos fundados en la experiencia y los basados en una comunicación íntima y, si se quiere sagrada y espiritual con la naturaleza —. Y, a partir de la construcción eurocéntrica de la idea de “humanidad según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 1992a, p.344), la colonialidad del ser fue instalada. Maldonado- Torres (2006) se vale de un análisis de la obra de Aimé Césaire—en quien encuentra las bases del proyecto descolonizador—y a partir del concepto de “negritud” explica el proceso de deshumanización del colonizado, proceso que a su vez evidencia la ausencia de humanidad del propio colonizador. A partir de la deshumanización de los pueblos colonizados, el autor da cuenta de los procesos de legitimación y justificación de la violencia ejercida que se enmarcan en la dimensión ontológica de la colonialidad. La colonialidad del ser se manifiesta en

(...) la construcción eurocéntrica que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal (...) donde las otras formas de ser (...) son transformadas en arcaicas, primitivas, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. (Lander, 2011, p.24).

Para Maldonado -Torres, la colonialidad del ser es una negación ontológica de la humanidad determinada por la idea de raza. Es la deshumanización total del otro/a, la reducción ontológica del ser a una condición sub-ontológica, es decir, por debajo de toda categoría que lo humanice, en la cual la ontología como fundamento o principio último del ser se transforma en una filosofía del poder. Esta negación se manifiesta abiertamente y claramente en situaciones de guerra donde todas las condiciones de humanidad de los sujetos colonizados y esclavizados les son negadas. En consonancia con una visión dicotómica del mundo, la colonialidad del ser pareciera manifestarse en una cuestión maniquea, pero entre el ser y el no ser; con el correr de los siglos esta situación se ha "sutilizado", desarrollando categorías intermedias entre el "ser" y el "ser en vías de...", instalando la colonialidad en el imaginario social como la única forma de habitar este mundo.

Estas configuraciones propuestas por las epistemologías del Sur implican rasgos propositivos que lejos de describir unos contextos determinantes, inauguran posibilidades de gestar pedagogías (es decir, prácticas para la reeducación de re-existencias). El giro descolonial es el nombre que engloba las posibilidades situadas para subvertir y resistir las colonialidades, comprendido así como proceso social. Este giro epistémico compromete un llamado a la acción. Argumentamos que esta matriz proactiva –que solo adquiere sentido si habilita experiencias en el presente—atenta contra la lógica universalista que reclama un centro hegemónico, y simultáneamente, al presentarse como una opción más y no como un no como un nuevo hegemón, el giro descolonial se constituye como una pedagogía.

Bajo la premisa de que reconocemos que no vemos el mundo como es, sino como somos, advertirnos en la trama común que tejen la triada colonialidad del poder (Quijano, 2000, 2007; Mignolo 2000, 2007a; Walsh, 2007), colonialidad del saber (Mignolo, 1996, 2000; Lander, 2000; Dussel, 2000; Escobar, 2000; Castro-Gómez, 2000, 2007a; Grosfoguel, 2007) y colonialidad del ser (Mignolo 2000; Maldonado-Torres, 2007) la motivación de profundas reflexiones que permiten avanzar en la comprensión de uno mismo como sujeto colonizado, al mismo tiempo que arrojan luz sobre las maneras en que se puede ser cómplice activo o pasivo en la reproducción de estas estructuras de larga duración. Siguiendo a Mignolo (2007a) podemos sostener que las perspectivas de la colonialidad "(...) surgen de la 'herida colonial', a partir del sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos " (p. 17). La comprensión de las estrategias de la colonialidad y de la configuración que adoptaron esos

relatos a partir de una narrativa del poder nos permite fracturar la condición de subalteridad a la que históricamente estuvimos subsumidos tanto colectiva como individualmente. Consideramos que el discernimiento de esas reglas son las que nos permiten crear otro tipo de interpretaciones que, en sus contenidos y en sus formas, habilitan “un mundo distinto al moderno” (Maldonado-Torres, 2006, p.2), constituyendo en sí mismas, también, una pedagogía.

La fuerza pedagógica del giro descolonial, precisamente, se aloja en su posibilidad de no sólo interpretar las estructuras de poder moderno/coloniales, sino además actuar a contrapelo de la colonialidad. El Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad (Escobar, 2004; citado por Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007) precisamente introduce la categoría decolonialidad integrando el concepto descolonización utilizado por las Ciencias Sociales. Este proyecto motiva un giro epistémico para las Ciencias Sociales y para las instituciones modernas (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). Considerando que la decolonialidad es “la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo, 2007a, p. 27), el giro decolonial surge como una alternativa al discurso hegemónico y monológico de la modernidad occidental. Crítico de la lógica de la colonialidad, propone un cambio en el conocimiento que contemple la diversidad epistémica y un giro en la actitud de los sujetos para que disrumpan y se liberen de las jerarquías coloniales impuestas, hoy actualizadas y resignificadas por el capitalismo global, tal como expresan Castro-Gómez & Grosfoguel(2007):

Desde el enfoque que aquí llamamos decolonial, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente (p.14).

En esta tesis comprendemos que observar y leer la realidad desde el giro descolonial significa cuestionar la hegemonía del logos³⁸y analizar las estrategias que lo han entronizado durante más de 500 años como el único posible, ya que la “descolonización se refiere (...) a la búsqueda de la transformación del patrón de poder moderno/colonial que continúa definiendo las identidades modernas y las relaciones intersubjetivas de poder y de conocimiento” (Maldonado-Torres, 2006, p.2). Siguiendo a Lander (2011) ese logos (matriz de la

³⁸ Logos en el sentido filosófico de explicar el mundo a partir de la razón europea.

modernidad/colonialidad con el cual los centros de poder arremetieron contra los pueblos de América y del mundo) devino en lo que hoy conocemos como neoliberalismo³⁹, el cual “tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos” (p.12). El giro decolonial promueve la valoración de otras racionalidades y otras experiencias que, de manera legítima, fracturan la validez de la racionalidad universal impuesta por Europa occidental al resto del mundo. Este giro descolonial exige claramente una revolución epistémica⁴⁰.

Acorde a lo expuesto, el giro decolonial crea un marco conceptual y de acción distinto al de la modernidad y posibilita el advenimiento de procedimientos gestados en otras dinámicas que promueven otras lógicas, permitiéndonos pensar y construir universos muy diferentes a los basados en oposiciones binarias. Esta torsión implica un reposicionamiento respecto de esa narrativa moderna occidental que, resignificando lo dicho por Miguel Hernández, “llegó con tres heridas”⁴¹ y transmite de manera subyacente la profunda preeminencia de las colonialidades inscriptas por siglos en el imaginario cultural. Articuladas indirectamente (y a veces un poco más directamente) en una colonialidad del ser, del saber y del poder, las colonialidades se manifiestan actualmente en el ejercicio cotidiano de actitudes excluyentes, racistas, clasistas y/o homofóbicas. Como opción, el giro descolonial reclama profundos cambios culturales, económicos y

³⁹El neoliberalismo no es entendido aquí como teoría económica sino como discurso hegemónico de un modelo civilizatorio; es explicado como “una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna e torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (Lander, 2011, p.11).

⁴⁰Si bien *episteme* es una palabra de origen griego, que significa conocimiento, y la epistemología refiere primariamente a la corriente filosófica moderna que nace con Descartes y que se fundamenta en una sola lógica de origen matemático, hoy hace alusión a matrices culturales, es decir, verdades construidas culturalmente (epistemes) como contrapunto de la creencia en una sola concepción de verdad (epistemología clásica). El giro decolonial propone entonces otra interpretación de lo epistémico, entendido como todo aquello que adquiere sentido para los actores sociales, en una dimensión cultural y desde espacios semióticos específicos (CastroGómez & Grosfoguel, 2007). Lo epistémico en esta clave se redefine como reconocimiento a la diversidad e invitación al diálogo (Maldonado-Torres, 2007).

⁴¹ Llegó con tres heridas: /la del amor, /la de la muerte, /la de la vida. /Con tres heridas viene: /la de la vida, /la del amor, /la de la muerte. /Con tres heridas yo: /la de la vida, /la de la muerte, /la del amor. Hernández, M. (1978, p. 86).

Si bien este poema de Miguel Hernández da cuenta de la desautomatización (Shklovski, 1970) de dos grandes tópicos barrocos (la herida de amor y el amor constante más allá de la muerte), nos introduce en un ámbito semántico de sufrimiento y de un yo suspendido en un tiempo indeterminado, sirviéndonos como referencia para ilustrar la persistencia de la “herida colonial.” Según Mignolo (2007a) las perspectivas de la colonialidad “surgen de la ‘herida colonial’, el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos (Mignolo, 2007a, p. 17).

políticos, y al mismo tiempo convoca en nuestro cotidiano a la desautomatización⁴²(Shklovski, 1970) de esos conceptos heredados, es decir, un cambio de actitud en la vida práctica de respeto y responsabilidad hacia la multiplicidad de personas, culturas y saberes. También en este sentido lo descolonial se lee en términos de pedagogías.

En el caso de nuestra disciplina, la gestión cultural, las reflexiones en torno a las propuestas del giro descolonial habilitan otros marcos que nos llevan a comprender la cultura en los términos descritos en la primera orilla (de la mano de Escobar, Abu-Lughod, Segato, Grimson) y que tensionan la matriz colonial del poder al proponer alternativas a la visión unidimensional, binaria, excluyente y exitista de la razón occidental. Al comprenderla gestión cultural como aquellos movimientos que realizamos para enactuar historias, privilegiamos el potencial creativo de los sujetos comprometidos con las prácticas, razón por la cual el diálogo con las gestiones culturales empíricas seleccionadas se enfoca en los procesos de instauración de la acción cultural más que en sus resultados. Indagar en las particularidades de estas para comprender los gestos que configuran su “poder hacer” articula otras significancias al sentido mismo del “poder”, que ya no será entendido meramente como la “malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto” (Quijano, 1992, p. 343) al servicio de un modelo, sino como aquello que se moviliza en pos del reconocimiento de uno mismo y de sus instancias vitales. Esto nos conduce a incorporar otras maneras de organización de la acción cultural que nos permiten restablecer el “nexo entre ser, poder y hacer” (Maldonado- Torres, 2013, p. 12) y es desde este enclave desde el que empiezan a resonar las pedagogías descoloniales como campo de posibilidad.

Las pedagogías descoloniales entienden a las pedagogías como práctica reflexiva del sentido de ser y comprenden la descolonización como proceso y práctica de re-humanización. En este sentido la descolonización del ser se presenta como un aspecto central, una categoría heurística para el conocimiento de sí (Ramallo, 2018) que posibilita el advenimiento de “pedagogías como prácticas accionales y metodologías imprescindibles para el aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje necesarios en encaminar el de(s)colonizar” (Walsh, 2013, p.62). Estas prácticas que hacen foco en la subjetividad, la experiencia y la creatividad abren caminos que nos conducen por las sendas de la re-existencia. Siguiendo a Albán sostenemos por re-existencias los “mecanismos y prácticas que procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad” (Albán, 2008, p.25). La re- existencia como vitalismo que

⁴² Entendida como la ruptura de la automaticidad en la percepción.

resiste e interpela lo impuesto y como potencia creadora y soberana que crea condiciones otras de pensar, ser, estar y relacionarse, moviliza prácticas desobedientes permeables a ser entendidas pedagógicamente.

En este sentido las pedagogías descoloniales no sólo son una parte indisociable de los discursos sobre la colonialidad y la descolonialidad, sino que se entraman con prácticas que desprenden lo pedagógico de los relatos tradicionales de la educación formal y habilitan la consideración de otros escenarios como pedagógicos (Walsh, 2013) En consideración, indagar en la poética oculta y diseminada de las maneras de hacer de las gestiones culturales empíricas nos convoca a considerarlas como prácticas pedagógicas descoloniales. No porque tengan intencionalmente un formato pedagógico en los términos estrechos que le asigna la modernidad-colonialidad, sino porque en la indagación de su hacer reconocemos una ética de praxis, conciencia y acción que las configura.

3.3 El puente

La gestión cultural como los movimientos que realizamos para enactuar historias, la descolonización como categoría heurística para el conocimiento de sí (Ramallo, 2018) y la pedagogía como práctica reflexiva del sentido de ser se encuentran en este trabajo en el “espacio intermedio” (Bhabha, 2002), en las “grietas que dan luz a esperanzas pequeñas” (Walsh, 2017). Se cruzan en las posibilidades de sostener y co-crear, en el encuentro con otros, un territorio compartido, propiciar espacios de diálogos y aprendizajes conjuntos como una manera de situarnos de una forma más o menos autónoma en el contexto político, social y ecológico de estos tiempos. Y, tal como venimos manifestando desde el inicio, emergen como una forma de asumirnos co-creadores del mundo en el que vivimos.

En *Construir, Habitar, Pensar*—obra que sirve de epígrafe a este capítulo—Heidegger nos invita a reconocer la necesidad humana de erigir construcciones que nos permitan habitar y liberar al *dasein* de esa angustia por encontrar un suelo firme eterno; refiere aquí a todas las construcciones humanas como cosas que coligan y nos permiten habitar dentro de un mundo. En este contexto todos estaremos siempre construyendo nuestros espacios, enactuándolos, para que la vida fluya.

Esta investigación es una elección para “dejarnos abordar en lo propio por aquello que nos interpela” (Larrosa, 2002). Se trata de someternos a la experiencia de construir puentes con los cuales podamos dibujar nuestro mundo, nuestro horizonte de inteligibilidad, nuestro camino, nuestro trayecto, que, al decir de Borges (2005), no es más que nuestro rostro:

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincia, reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara (Borges, 2005, p. 128-129).

Capítulo 3. Marco Metodológico

No existe una interpretación prístina; sin duda, ninguna metodología, teoría social o educativa, o forma discursiva puede reclamar una posición privilegiada que permita la producción del conocimiento autorizado.

Kincheloe & McLaren (2012, p.255)

3.1 Una cuestión de foco

Fotografiar es colocar la cabeza, el ojo y el corazón en un mismo eje.

Henry Cartier-Bresson (s/f)

En varias oportunidades hemos escuchado la metáfora de la foto para figurar una tesis: captura de un instante que jamás abarca la totalidad. Una tesis, al igual que una foto, parte siempre del punto de vista de quien la escribe y es un recorte nimio de un paisaje mucho más grande. Al momento de definir un camino de abordaje para esta investigación en nuestro campo disciplinar nos dispusimos a reflexionar críticamente sobre las particularidades de este campo, las metodologías, nuestro objeto de interés y los objetivos de esta investigación. La relativa juventud de la gestión cultural como campo de conocimiento, sus condiciones particulares de formación y la complejidad y amplitud en la construcción de sus temas de estudio denotan que los recorridos metodológicos de sus investigaciones están vinculados al contexto más amplio de las ciencias sociales en una interrelación transdisciplinaria. Esto nos permite a los gestores culturales una gran libertad creativa al plantear el diseño metodológico de nuestras investigaciones.

Bajo el paraguas de la investigación cualitativa (Denzin & Lincoln, 2011) y con inscripción en el enfoque hermenéutico-crítico (Guba & Lincoln, 2012), tal como hemos anticipado, lo metodológico asume rasgos del bricolaje y admite ciertas formas creativas en la que los sujetos retoman fragmentos del mundo, los desnaturalizan y combinan sus piezas como tejedores. De hecho, los investigadores son descritos por Denzin y Lincoln (1994) como bricoleurs: “El bricoleur entiende que la investigación es un proceso interactivo condicionado

por su historia personal, biografía, género y clase social, raza y etnia y por los de la gente que investiga. El bricoleur sabe que la ciencia es poder, que todo hallazgo investigativo tiene implicaciones políticas. No hay ciencia libre de valores” (p. 3).

Además de esta carga social de lo metodológico, sumamos— tal y como hemos señalado en las condiciones de partida—nuestro propósito de ensayar un “conocimiento situado” (Haraway, 1991, p.324) como una forma de reconocer, modestamente, que nuestra percepción es un acto de interpretación condicionado por nuestro contexto histórico, social y cultural inmediato. Así, asumimos en términos ontológicos que la realidad es socialmente construida, y en términos políticos que sólo podemos mirar desde un lugar encarnado y, entonces, nos responsabilizamos de la miopía que produce el enclave limitado por las propias condiciones de nuestra particular existencia. Retornando a nuestra analogía inicial, así como el fotógrafo registra aquello ve, el diseño de esta investigación está indisociablemente ligado al posicionamiento que asumimos en relación con la realidad que percibimos.

Con la intención de alcanzar un equilibrio entre la “naturaleza” del objeto y los objetivos de esta investigación, las estrategias metodológicas fueron especialmente diseñadas para generar instancias de cruce: conceptualmente entre la gestión cultural y la descolonialidad; empíricamente entre la investigación y las agentes de gestión empírica; y funcionalmente entre el lector y el texto. Estos tránsitos habitados como espacios (“lugares practicados” según Certeau, 1980) de convivialidad, construyen un entramado vital, afectivo y afectante que propicia una autoconciencia crítica, movilizándome hacia nuevas interpretaciones sobre el propio campo disciplinar. Estos pasajes disponen al proceso investigativo como un tejido complejo que busca comprender aquellas formas mudas, o más bien silenciosas, que re-organizan prácticas sociales como gestos (movimientos) hacia pedagogías descoloniales.

Aun reconociendo que “la dificultad del pensamiento complejo es que debe afrontar lo entramado, la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre, la contradicción” (Morín, 2004, p. 33), consideramos que en esa dificultad radica su potencia, puesto que el considerar el carácter polifónico y dialógico del lenguaje (Bajtin, 1999) nos permite construir una narrativa eficaz en el devenir de la propia experiencia, a sabiendas de que “la teoría no es una explicación de la naturaleza, sino más bien una explicación de nuestra relación con la naturaleza” (Kincheloe & McLaren, 2012, p. 265) .

Con el propósito de encontrar el eje al que se refiere Bresson en el epígrafe, enactuamos las metodologías de la investigación como “tecnologías de la justificación (...) una forma de defender lo que afirmamos que sabemos y el proceso por el cual lo sabemos”

(Kincheloe & McLaren, 2012, p. 266). Entonces para alcanzar un equilibrio, que reconocemos dinámico y provisorio, entre la cabeza (marco conceptual), el ojo (el posicionamiento del investigador) y el corazón (las preguntas que motivaron esta investigación) recurrimos a la poética de saberes de Rancière (2008) —sobre la cual hemos argumentado en los apartados anteriores— como marco perceptual macro, en tanto nos permite articular contextos marcados por líneas de pensamiento, tradiciones académicas, metodologías de investigación, narrativas anteriores y caminos personales que, para comenzar, nos condujeron hacia el corazón de este proyecto. A la vez, esta opción narrativa nos habilita para recorrer el campo de abordaje a partir de las sendas de esa lengua común, esa “lengua igualitaria del relato” a la que hemos también aludido ya y que propicia formas alternativas de razonar, menos autoritarias y más auto-reflexivas, que contemplan las relaciones, resonancias y contradicciones presentes en nuestros modos de conocer.

Como anticipáramos, esta propuesta epistémico-política adhiere a lo que el sociólogo portugués Sousa Santos (2003, 2006, 2009, 2010) ha definido, y construido en clave de alternativa epistémica y ética, como ecología de saberes. En estas coordenadas el mismo proceso de investigar hace emerger medios de validez dialógicos, autorreflexivos y contextuales (Denzin y Lincoln, 2011).

Tradicionalmente se sostiene que “la metodología está inevitablemente entrelazada con la naturaleza de disciplinas particulares” (Guba&Lincoln, 2011, p. 39); aunque esta relación excluyente disciplina-método está ampliamente debatida (y casi podríamos decir superada) en todo el terreno de las ciencias sociales, en el caso particular de la gestión cultural el innegable carácter transdisciplinario vuelve aún más eclécticas sus posibilidades procedimentales de abordaje. Tal como hemos desarrollado en el Capítulo dos, podemos inferir que la efervescente producción entorno al campo de la gestión cultural posee una tradición tan rica como difusa que abrevia de campos tan diversos como la economía, la antropología, la arquitectura, la política, el derecho, la sociología, los estudios culturales, y el marketing, entre tantos otros. Si bien es posible recuperar diseños metodológicos pasivos, rígidos y legitimados en la reproducción de un modelo externo para el diseño de investigaciones en nuestra disciplina, las preguntas que guían esta investigación y el recorrido teórico - metodológico adoptado nos alejan de esas posturas. En contraposición, proponemos un diseño flexible, abierto y activo para construir el lugar practicado (Certeau, 1980). En esta configuración territorial, el lugar moldeado por la interacción—en el que la acción creativa es la que subvierte y redefine, agrietando, los sistemas de representación cerrados de la modernidad—promueve un (des)orden científico provisional, menos autoritario y más (auto) reflexivo, al tiempo que interrumpe procesos sociales opresivos al reconocer significados

flexibles (Chase, 2015). Así, los acercamientos al campo empírico surgen como procesos de motivación de narrativas que posibilitan una comprensión sutil de nuestros contextos inmediatos y de las relaciones que en ellos establecemos.

3.2 Coordinadas: Los espacios transitados

Esta investigación se desarrolló durante los años 2018 y 2019, alternativamente en la ciudad de Mar del Plata, provincia de Buenos Aires, y la localidad de San Marcos Sierras, provincia de Córdoba.

La experiencia de acción cultural enmarcada en la comunidad de San Marcos Sierras se relaciona con la gestión del Método Feldenkrais.

Para comprender su sentido cabal, resultan propicias las palabras de la gestora de esta práctica y participante de esta investigación:

El Método Feldenkrais es un sistema pedagógico perteneciente al campo de la Educación Somática. A través de la experiencia del movimiento se centra en la auto-observación de los procesos de aprendizaje y en propiciar un contexto favorable para la exploración del sí mismo y del entorno. Su propósito es devolver a las personas la capacidad innata de moverse, pensar y sentir, así como revelar nuestro potencial oculto y propiciar la realización personal. En las clases se exploran movimientos basados en el funcionamiento neurológico y el desarrollo psicomotriz observado en bebés y niños. La llave de la conciencia y el aprendizaje a través del movimiento es prestar atención a "cómo hacemos lo que hacemos". Practicar el Método Feldenkrais es un modo de tener un registro de lo propio en un espacio y tiempo que permiten tomar contacto con las sensaciones. Situarnos en el momento presente. Con esta práctica se revelan nuevas maneras posibles de ver y vivir la vida misma” (Maricruz⁴³, pedagoga del Método Feldenkrais, 2019).

En este momento, esta práctica se encuentra en efervescencia dentro de la comunidad de San Marcos, conduciendo a la gestión de nuevos espacios (anteriormente no abiertos a estas actividades), nuevos públicos y múltiples redes con eventos dentro del país.

Luego, el Eco-espacio Eluney, ubicado en el barrio de Acantilados, Mar del Plata, se constituyó en el segundo locus de abordaje. Se trata de un centro comunitario brindado para el desarrollo cultural y el crecimiento espiritual que abrió sus puertas en enero del 2018.

⁴³La perspectiva investigativa, como podrá intuirse, entra en colisión con los regímenes de control moderno-coloniales todavía vigentes en las tradiciones científicas. En esta disputa, y en pleno acuerdo con las participantes de la investigación, sus nombres propios se comparten y explicitan con total intencionalidad.

Eluney proviene del idioma mapuche y significa regalo divino, don, donación. Este nombre me llegó como inspiración para apelar a nuestra propia responsabilidad, a tomar consciencia del don de Vida y de nuestra habilidad para responder; todas las actividades que se realizan son en pos de este desarrollo, consciencia, entendimiento. Este espacio está construido en adobe en una reserva forestal respetando y adecuándose a su entorno. Entre las actividades que allí se desarrollan podemos mencionar constelaciones familiares, lecturas de aura, bendiciones de útero, círculos de mujeres, danzas, meditación, nutrición (Bibiana, guardiana de Eluney, 2018).

El criterio de selección de las experiencias parte del reconocimiento de la gestión cultural empírica presente en ambas prácticas. Este reconocimiento se dio a partir de la recapitulación de experiencias personales, previas a la formulación del proyecto que dio origen a esta tesis de grado. En una primera instancia, me sentí atraída hacia estas experiencias al participar personalmente en ciertas actividades que parecían manifestar profundas conexiones entre la gestión cultural y la descolonialidad. Luego, pude reconocer en estos espacios territoriales una organización indisociablemente ligada a las prácticas que proponen, así como advertir maneras en que es posible habitar lo que somos en concordancia con lo que hacemos. Estas circunstancias, comprendo ahora, han sido profundamente motivadoras en este proceso.

Por supuesto que la descripción de estos territorios no excluye aquellos de orden más abstracto que colaboraron igualmente en la configuración de los relatos como con-textos participantes. De este tenor sería la inscripción de esta investigación como requisito de graduación. El producto final de esta tesis de grado revela el propósito ulterior latente que también ha guiado este proceso, y que es acreditar la Licenciatura en Gestión Cultural. Este texto, cargado de fragmentaciones y ambivalencias a partir de intenciones construidas y negociadas, espera generar instancias de cruce entre lo dicho y los oportunos lectores que motiven nuevas reflexividades en torno al campo y contribuyan al grado.

3.3 Las estrategias

Centrándonos en los propósitos manifiestos (los objetivos de esta investigación) y tal como hemos anticipado, abordar las articulaciones entre la gestión cultural y las pedagogías descoloniales implicó un diseño metodológico flexible, diseñado (y rediseñado) a partir de

métodos reflexivos y colaborativos (Foley & Valenzuela, 2012), en constante diálogo con el campo de abordaje, las preguntas y el marco teórico adoptado. Esto implicó, por una parte, la construcción de una relación basada en la confianza y la reciprocidad, que habilitó la reflexión conjunta e incluyó la devolución oportuna del material co-producido en el proceso de investigación a las co-participantes. Por otra parte, tales decisiones generaron/propiciaron/nos desafiaron a situarnos en la lengua igualitaria del relato, y nos condujeron, entonces, a renunciar a la objetividad del conocimiento eurocentrado, deslocalizado y “(auto)arrogado de una potestad de decir de los otros” (Yedaide, 2018), al sostener la clara intención de responder a las inquietudes del orden teórico y a las necesidades y sensibilidades de todas quienes en este proceso nos vimos involucradas.

La composición de este entramado discursivo, que constituyó una experiencia en sí misma, es aquí una aventura narrada, el relato de un viaje. El corpus de conocimientos prestados que conformaron el encuadre conceptual de esta Tesis no constituye un universal teórico sino un punto de vista “dispuesto a descubrir y a revelar cómo nuestras reflexividades inciden en nuestro conocimiento de los demás” (Guber, 2014, p. 25). En este sentido, el proceso de construcción teórica permitió que emergieran relaciones que no eran evidentes entre los diferentes elementos argumentativos. Los conocimientos aquí gestados partieron de la premisa de que las redes de significados que componen son “flexibles, variables y moldeadas por la interacción” (Chase, 2015, p. 71), es decir que fueron co-creados a partir de los encuentros con las participantes, los autores presentes en este corpus e incluso las canciones que nos han acompañado en este tránsito. El acercamiento al campo empírico se produjo en tres grandes momentos facilitados por las relaciones interpersonales previas al acceso. Inscripto en un ciclo hermenéutico, un primer momento con vocación reflexiva ha explorado el dominio múltiple de la información existente: estudios, investigaciones y observaciones dentro del campo. Esto ha posibilitado el acercamiento a las experiencias, como objetos prioritarios de nuestro interés para recabar información e interpretarla a la luz del material empírico y conceptual elaborado. La recapitulación como herramienta metodológica resultó esencial en este primer momento para generar las instancias de cruce. Desde la tradición tolteca la recapitulación es considerada “el arte de revivir lo vivido” (Castaneda, 1998, p. 46) y consiste en la recuperación de la experiencia pasada para explorar y analizar la historia que nos contamos a nosotros mismos. Para los hombres y mujeres de conocimiento del México Antiguo, recapitular es aprender. Aprender a tener otra perspectiva, otra interpretación, otro diálogo interno, otra manera de sentir y por tanto de actuar. Es en este sentido que la recapitulación como estrategia resultó indispensable para promover una

relativa fluidez en la composición de esta narrativa-tesis. Con relativa afinidad, Chase (2015) sostiene que la narrativa es la creación de significados en retrospectiva; narrar es "la configuración o el ordenamiento de la experiencia pasada (...) en la que también se expresan emociones, pensamientos e interpretaciones" (p.69). Vale la pena recordar que cuando hablamos de configuraciones en esta investigación nos referimos a la consideración de los entramados de las relaciones compuestas de espacialidades, subjetividades, corporalidades e inteligibilidades que habilitan campos de posibilidad y promueven tramas simbólicas compartidas (Grimson, 2008, 2011). Por tanto, las prácticas empíricas seleccionadas como locus de abordajes, observables y susceptibles de ser interpretadas por nosotros, en tanto investigadores, se abordan desde la premisa de que no pueden representarse como entidades fijas, encapsuladas y aptas de ser agotadas en este estudio, porque tanto ellas como las narrativas que componen solo son un campo de posibilidad descripto, un relato particular, entre muchos otros no pronunciados. En este espíritu se intentó una primera construcción argumental que constituye todo lo que antecede a estos párrafos, así como las reflexiones presentes en el Capítulo 4.

Luego, un segundo momento de este ciclo hermenéutico, al que podríamos llamar fenomenológico, buscó propiciar una (parcial, posible) suspensión de pre-conceptos (juicios) para permitir la emergencia de la voz de la otra y de lo otro. Con la intención de complejizar las tramas configuradas en la primera instancia, recurrimos a conversaciones informales de forma reiterada y posteriormente al uso de entrevistas. Las conversaciones informales, registradas en la bitácora del viaje, constituyeron instancias previas a la formulación del guion de la entrevista. Estas conversaciones, en las que explicitamos las intenciones de este estudio a nuestras interlocutoras, forjaron esta relación basada en la confianza y la reciprocidad a la que aludiera. El marco conversacional habilitó diversas experiencias compartidas con cada una de mis interlocutoras, al tiempo que proveyó material valioso para disponer el guion de la entrevista. Resulta importante aclarar que si bien la matriz de las entrevista encuentra sentido en nuestros objetivos, las particularidades de cada práctica demandaron preguntas específicas inspiradas en estas conversaciones previas.

Podemos advertir que la entrevista como herramienta metodológica (Sautu, 2003) es considerada desde diversos enfoques por una gran cantidad de autores; en esta investigación adscribimos a este recurso metodológico en los términos propuestos por Denzin (2001) quien, al considerarla como texto negociado, reconoce el carácter performativo de la misma. En consonancia con la perspectiva narrativa adoptada, comprendemos la entrevista como un proceso activo e interpersonal que promueve el encuentro de distintas reflexividades,

pero también en el que una nueva (o tal vez muchas) es producida. De este modo, la entrevista se configura como una herramienta que motiva narrativas al proponer un encuentro en el cual las personas componen relatos para responder a las preguntas; la entrevista en acción, representa un esfuerzo colaborativo en el que se genera una nueva historia (Fontana & Frey, 2015).

La propuesta se enmarcó en lo que se considera una entrevista no estructurada, y en ese marco recurrir a la imagen de “hoja de ruta” parece más oportuno que hablar del “guion”. Motivada por el deseo de comprender lo que se intuía en las primeras aproximaciones, buscaba una cierta profundidad alrededor de cuatro ejes: el modo en que cada una de nuestras interlocutoras se decía a sí misma, las maneras en las que conciben sus propias prácticas, el contexto en el que las producen y los sentidos que asumen para ellas.

Finalmente, el ciclo que propusimos para el trabajo en territorio habilitó un tercer momento, primordialmente interpretativo-hermenéutico, en el que se pusieron en diálogo las gestiones culturales empíricas con los marcos interpretativos abordados sobre la gestión cultural y las epistemes seleccionadas, y que han permitido trascender las primeras comprensiones narradas y co-configurar una trama argumental consistente. Este ejercicio facilitó la construcción de una red de significados que permitieron efectivamente movilizar y profundizar la comprensión de esas gestiones culturales empíricas como gestos pedagógicos orientados a la descolonialidad.

Capítulo 4. De la vivencia al acontecimiento (Trabajo de campo)

*Vivir
Y no sentir vergüenza
De ser feliz
Cantar y cantar y cantar
La belleza de ser un eterno aprendiz
Gonzaguinha (1982)⁴⁴*

Este Capítulo comparte las narrativas compuestas en el trabajo de campo en la convergencia de diversos instrumentos: la observación, la recapitulación, las conversaciones informales, la producción (auto) etnográfica y las entrevistas (como recurso metodológico privilegiado). En consonancia con el ciclo hermenéutico, fundamentado en el apartado anterior, en este tramo se articulan las narrativas co-producidas en territorio y los marcos teórico–perceptuales construidos para generar esta investigación. Fundamentalmente se hace pie en las entrevistas, por considerarlas el instrumento más amable para dar lugar a la voz del otro/a. Inscripta en un ánimo de celebración, busco traducir lo vivenciado en acontecimiento⁴⁵ y así relatar la constelación de sentidos co-construidos a instancias de la investigación. El primer segmento responde a las presentaciones de las participantes en la conversación, avanzando hacia la comprensión de las maneras en que mis interlocutoras comprenden sus prácticas de gestión cultural. Sostenidas en la premisa de que “formas alternativas de conocimiento generan prácticas sociales alternativas” (Sousa Santos, 2003, p. 393), dispusimos el diálogo en esas coordenadas con la intención de rastrear las configuraciones que asumen estas prácticas de gestión cultural empírica. El diálogo

⁴⁴ “Viver/ E não ter a vergonha/ De ser feliz / Cantar e cantar e cantar/ A beleza de ser um eterno aprendiz”. Letra de O que e, o que e © EMI Gonzaguinha (1982). Disfrutable en: Maria Bethânia - "O Que É, O Que É" (Ao Vivo) - Noite Luzidia: <https://www.youtube.com/watch?v=ufdx8PKqwkQ>

⁴⁵ Siguiendo a Deleuze (1969) nos referimos a “acontecimientos” como aquello que “pertenece esencialmente al lenguaje (...) no es el objeto en tanto que designado, sino el objeto como expresado o expresable (...) el acontecimiento es el sentido” (p., 32,129 y 136) y como tal en todo acontecimiento siempre hay una pluralidad de sentidos, siendo las descriptas una de las posibles.

hermenéutico entre estas conversaciones, las perspectivas descoloniales y los marcos disciplinares de la gestión cultural permitieron hilvanar los gestos persistentes en ambas gestiones culturales empíricas para recuperar su dimensión pedagógica.

El acento en el análisis de las entrevistas es una decisión que responde, primero, a mi decisión epistemológica de pensar con el otro (horizonte que en el plano de la conversación encuentra un escenario posible). Luego, considero que las entrevistas condensan los aprendizajes del campo, permitiéndonos presentarlos en las voces de sus protagonistas. Finalmente, adscribo al acuerdo disciplinar que comprende a las gestiones culturales como acciones creativas y, en consonancia, al compromiso metodológico de reconocer (y evidenciar) que los sentidos alcanzados son flexibles (Chase, 2015). Desde nuestra perspectiva, entendemos a la dimensión creativa de la gestión cultural dentro de lo que Albán (2007) denomina “acto creador”, es decir, como:

(...) práctica de-constructiva que nos lleva a desaprender, se convierte en la posibilidad de decolonizar nuestras mentes en la medida que podamos (...) expresarnos sin miramientos ni ataduras, sin restricciones ni apocamientos y logremos sacar a flote lo que nos constriñe el alma. Crear o ser creativos no es más que hurgar en las profundidades de nuestro propio ser desde donde afloran realidades que nos interpelan e interpelan nuestras propias realidades; es darnos la oportunidad de dejar descansar la rutina para enfrentar el hecho de permitirle a la imaginación que se pronuncie a favor de nuestra propia subjetividad (p.2).

Desde estas coordenadas, la centralidad en las entrevistas deviene una forma de pronunciarme a favor de la presencia de cada una de las subjetividades involucradas en esta investigación, destacar la importancia de la subjetividad en las maneras del hacer gestión cultural, y también como una invitación a deslizarnos hacia la consideración de este informe de investigación como un acto, también, creativo. Acto que nos abre las puertas a esa práctica deconstructiva que renuncia a la objetividad del conocimiento eurocentrado, deslocalizado y usurpador de potestades del decir (Yedaide, 2018) y que, desde la diversidad creativa que en nuestro entorno movilizan estas gestiones culturales empíricas, colabora con nosotros para repensar los modos de asumir lo profesional.

4.1 Nosotras

- **Tejer (se) con los territorios**

Cruz (Educación Somática en la Comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba)– Soy Maricruz León, investigo el movimiento desde hace muchos años. Actualmente vivo en San Marcos, trabajo en el C.I.C - Centro Integrador Comunitario, organizo el SOMA⁴⁶ que es el “Encuentro internacional de educación somática” desde hace 4 años, estoy haciendo mi casa, mi huerta, tengo varios proyectos, varias ideas a partir de esto que estoy haciendo, siento que hay una proyección a futuro que no sé si puedo poner en palabras.

Nací en San Miguel del Monte, un pueblo de la provincia de Buenos Aires. A los 18 años vine a Mar del Plata, pasé por la Universidad un año y medio estudié biología, y desde ese momento hasta ahora hay un montón de experiencias. Pero lo que está más presente es mi encuentro con el movimiento. Que aparece al mismo tiempo en que se despertó un interés en relación al trabajo grupal. Por ejemplo en las prácticas de tensegridad⁴⁷ aprendíamos los movimientos de un modo “horizontal”, se generaba un contexto que me permitía participar del modo que quisiera. Muy curiosa sobre lo que pasaba en aquel espacio y esas prácticas, tuve ganas de saber y aprender más sobre lo que estaba haciendo. Me encontré tan involucrada hasta sentir la necesidad de compartirlo. Fue cuando empecé a llevar y traer series de movimientos de un grupo a otro. En ese momento, vi que me gustaba ese rol y, junto con las primeras clases de tango, me decidí a trabajar en grupo, investigando distintas dinámicas para compartir información compartiendo práctica y dando clases, que es un verbo, una acción. “Dar, Recibir”, es una misma acción; no es que yo quisiera ser profesora o maestra porque en realidad lo que yo compartía no estaba institucionalizado. Y por otro lado yo tampoco me situaba en el lugar de maestra, porque empecé a dar clases y a compartir el conocimiento al mismo tiempo que indagaba en mi proceso de aprendizaje. No es que yo era una súper bailarina de tango y

⁴⁶SOMA es un Encuentro Internacional de Educación Somática que ya cuenta con cuatro exitosas ediciones: 2016, 2017 y 2018 realizadas en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fé. A las que se sumaron en 2019 se sumaron tres eventos satélite en las ciudades de Mar del Plata, Capital Federal y Córdoba como sedes descentralizadas de Soma Rosario (Soma Expansión). Recordemos que esta entrevista data de noviembre de 2018.

⁴⁷ Tensegridad es un sistema de movimientos destinados a redistribuir la energía, “Tensegridad, término tomado de la arquitectura que combina tensión e integridad, es la versión moderna de los pases mágicos de los chamanes del antiguo México” (Castaneda, 1998, p.33)

me puse a dar clases de tango. Entonces eso... para mí fue desde el primer momento compartir lo que yo estaba encontrando del modo más abierto posible, para no hacerlo tan personal, para no decir tanto lo que yo pienso sobre la cosa, pero sí algo que surgía a partir de mi experiencia. Yo hacía los movimientos y había algo de eso que me gustaba, que entendía, había algo de eso que recordaba y me gustaba abrirlo. Y después con el tango empecé a dar clases y por el mismo proceso de yo estar atravesando aprender a bailar, empecé a preguntarme cómo podría “mejorar” algún aspecto de ese aprendizaje. Observaba cómo era mi proceso y el de otras personas y buscaba caminos. Empecé a integrar: en las clases de tango hacía movimientos de tensegridad, ejercicios de teatro, de integración grupal que no tenían nada que ver con el tango pero que cabían justo. Y a partir de ahí, por esa misma búsqueda de mejorar el aprendizaje del tango. Empecé a buscar en otras danzas, danzas populares, contemporánea; yo ya era grande para la danza clásica, me quedo lejísimo. Lo que hacía, lo hacía porque me hacía sentir bien; creo que ese era el lugar al que yo quería llegar. No es que yo quería ser *la* bailarina o *la* profesora, sino que era algo que se retroalimentaba.

En el *contact* improvisación, que es una experiencia que todavía sigue resinificándose en mí, también me pasaba esto pero ahí me di mucho tiempo para aprender. Yo estaba dando clases de tango y el *contact* era una investigación paralela. Durante varios años tomé clases y asistí a *jams*, festivales y encuentros con convivencia. Incluso organicé varios encuentros con otros profesores para aprender y compartir esa experiencia. Eso lo hice todo el tiempo: con el tango, con el *contact*, con la tensegridad. Invitando gente de afuera, colegas y profesionales de diversas disciplinas a compartir su experiencia. A partir de estos encuentros, empecé a dar clases con una base sólida, con más experiencia pero igual buscando un camino propio. En medio de todo ese proceso se abrían caminos en muchas direcciones, pero siempre desde un mismo interés, el propio. Me encontré con el Método Feldenkrais a través de una instructora de tensegridad; es muy difícil para mí sintetizar toda esa red de movimiento que me lleva a estar hoy acá, porque hay una conexión en todo ese proceso.

Bibi (Eco-espacio Eluney, Acantilados, Mar del Plata)– Yo soy Bibiana B, como buena sistémica⁴⁸ hija de Gladys y Edgardo, personas que ya nacieron en Argentina (no así sus padres), por lo cual me inculcaron un amor a la Argentina especial. Una valoración especial que fue la inspiración: después de la muerte de mi madre y de haber recibido una herencia, sentí volcarla a algo benéfico más allá del beneficio personal, a un beneficio social.

Ahí ya me estoy yendo afuera, más allá de quien soy. Bueno, ¿quién soy? Soy una buscadora. Por suerte nunca encajé. Bah, creo que nadie encaja en este sistema social porque es muy perverso, pide mucho y da poco. Así que se dieron cosas donde no terminé de recibirme, tener un título, por lo cual no entré nunca en comodidad con lo social, con lo que supuestamente te da seguridad. Siempre cuando estaba a punto de recibirme, algo sucedía, y eso hizo que sea muy creativa a la hora de buscar trabajo y de generar cosas. Y esa misma creatividad la fui llevando desde pequeña hasta aquí y al mismo tiempo lo que me dio es soberanía de pensamiento, al no estar cómoda nunca. Creo que esas son dos palabras que en este momento, por toda la situación y por todo, me ocupan mucho: soberanía y pensamiento. No tengo un pensamiento negativo en lo social sino al contrario; así como en mi vida personal el no haber tenido lo seguro me dio un paso creativo, así veo a este momento histórico en Argentina. Todavía no vemos a riqueza que nos va a traer esto, que sé yo! (risas)

Esto tiene que ver mucho con mi influencia sistémica, ¿no? De ver que estamos todos al servicio, hasta ese que nosotros llamamos malo. El “malo” está al servicio de que por fin se sane todo. Viste que en constelaciones se habla mucho de víctima/victimario o de víctima/perpetrador, y lo que se dice es que hasta que no abracemos las dos partes no va a haber una real sanación. Mientras sigamos diciendo “no a la guerra”, “no a la violencia”, como también decir “abracemos todas las diferencias y vamos a la paz”, en realidad seguimos todavía en lucha y en puja contra el otro. Y el ir contra el otro lo atrae más todavía; entonces yo veo todo eso como una gran oportunidad. Volvamos... cómo presentarme: Bueno, siempre estuve

⁴⁸ La teoría de sistemas es un enfoque interdisciplinario que se utiliza para la descripción y explicación de diferentes fenómenos de alta complejidad. El análisis de la estructura, la dinámica y las funciones entre los miembros de un grupo permite definir ciertas leyes que rigen en determinados sistemas. La Terapia Sistémica Familiar es una disciplina reconocida en Alemania legalmente como psicoterapia desde 2008. Bert Hellinger, filósofo alemán, dedicado a descubrir las leyes sistémicas en las familias, que él denomina los “Órdenes del Amor”. A partir de esas investigaciones desarrolló su propio enfoque sistémico-fenomenológico de las Constelaciones Familiares, como un método eficaz para descubrir los enredos inconscientes y reunir el amor con el orden para que los vínculos puedan sanarse(Centro Latinoamericano de Constelaciones Familiares, 2019).

incómoda, entonces eso me hizo estar siempre creativa. Y me dio libertad, digamos libertad entre comillas...¿no? Porque acá no somos muy libres, viste... como dice una consteladora, “acá no somos originales”.

Lu (co) autora de esta investigación – Mi nombre es Luciana Berengeno. Como saben me forme en gestión cultural y voy a presentarme textualmente como gesto de reciprocidad hacia Bibi y Cruz, quienes desinteresadamente me prestaron sus voces y me ayudaron a pensar haciendo posible este informe. Este gesto de exponerme es para mí una forma de “justicia narrativa” que busca equilibrar de alguna manera las voces de todas las que participamos en este proceso. Por eso me gustaría contarles cómo llegue hasta acá. Antes de mi re-encuentro con el mundo académico pasé por algunos países, algunos amores y algunos dolores; en todos ellos viví un tiempo, a veces simultáneamente. Cuando inicié la Licenciatura en Gestión Cultural me encontraba en una zona intermedia, por así decir. Estaba descorazonada, me sentía rota; el año anterior había estado planeando radicarme en Quito, me había enamorado y, aunque esa relación finalmente no prosperó, los movimientos que había realizado para conseguir trabajo allá sí dieron resultado y tres meses luego de estar de vuelta en Mar del Plata me llamaron de la SENESYT para un puesto de gestora cultural. Decidiendo entre vivir acá (en Mar del Plata) o mudarme a Quito, en medio de trámites por la visa de trabajo –y con la duda y la indecisión como constantes— inicié la formación sin grandes expectativas (sobre todo de continuidad), pero el desafío fue tan grande que me tuve que quedar. El re-encuentro con la teoría despertó en mí un sentimiento que hacía tiempo no tenía y eso me dio esperanza, y por primera vez sentí que estaba exactamente donde tenía que estar. Algo se había equilibrado e hizo sentido en mí y aún hoy no podría definirlo más que como el haber encontrado una suerte de equilibrio dinámico entre el hacer y el pensar. Como dije en la justificación de este trabajo, me interesan las ideas y aún más las acciones concretas que abren espacios de posibilidad para vivenciar otras formas de relacionarnos con el mundo y veo esas ideas en formas que no son ni lejanas ni grandilocuentes, sino próximas, tan cercanas que podrían pasar desapercibidas. Sé que tener la posibilidad de habitar lo que somos en concordancia con lo que hacemos es un privilegio en (y de) determinados contextos, pero también es un acto deliberado de ejercicio de voluntad y para

mí esta investigación va por ahí. Es un pasito mínimo en dirección a mí, a lo que me conforma y reconforta, a lo que comprendo y a lo que aun no entiendo. Porque antes que una gestora cultural, soy una aprendiz.

Indagar en clave descolonial las configuraciones que asumen las gestiones culturales empíricas seleccionadas me implica transitar, por lo menos, dos senderos a la vez: por una parte, aquel que nos invita a reconocer la condición existencial de todos los sujetos que participamos de esta experiencia; por otra, recorrer de la manera más honesta posible los caminos de la rigurosidad académica para responder a los interrogantes de orden teórico propuestos en esta investigación. Con la intención de escuchar la voz gestante de esos procedimientos que juegan con los mecanismos de la gestión cultural, este Capítulo inicia con la presentación de las protagonistas en primera persona. Considero pertinente incluir mi propia presentación en este encuentro de voces como una forma de habitar también textualmente la poética de saberes (Rancière, 2008), metodología que reclama el re-conocimiento de nosotros mismos para poder dialogar con otro/s. Comprendo también el incluirme como una forma de tomar distancia respecto de la noción de “objeto de estudio” y asentarme claramente en el de interlocutora, evidenciando el modo de relación que permitió construir esta narrativa compartida y situada a partir de las reinterpretaciones que motivó el diálogo.

Retrospectivamente, cabe mencionar que los encuentros suscitados a propósito de esta investigación partieron de asumir la relación con el otro como una relación ética. Esta predisposición a un diálogo ético se sostiene en el concepto de excedencia al que recurre Lévinas (1977) como aquello que revitaliza la experiencia y la historia al romper el englobamiento totalizante que intenta apresar al Otro (esencialismos), porque comprendo que un diálogo que totaliza es un diálogo incapaz de escuchar. Desde esta perspectiva y con la intención de potenciar la escucha, las interacciones propiciadas por este estudio fueron encuentros que dieron origen a un “nosotras.” Siguiendo al autor lituano-francés entiendo que cada encuentro con un Otro conforma un colectivo y una idea de cada Otro y de cada Yo; la filosofía relacional levinassiana comprende al Yo como la suma de todos los encuentros que tenga y, aunque esta cuestión fenomenológica excede ampliamente los límites de esta investigación, resulta relevante para comprender el posicionamiento epistémico desde el que dialogué con Cruz y con Bibi, así como el porqué decidí incluirme en la presentación.

Reconociendo la imposibilidad de abarcar la totalidad (y sin ninguna intención de intentarlo), la constelación de sentidos co-construidos a instancias de esta investigación se limita a traducir lo vivenciado en acontecimiento. Me permito proponer este trabajo de campo como una constelación de sentidos a partir de la propuesta deleuziana de comprender al acontecimiento como aquello que “pertenece esencialmente al lenguaje (...) el objeto como expresado o expresable” (Deleuze, 1969, p. 32 y129). El sentido como acontecimiento implica siempre relaciones plurales, una constelación que como sistema abierto da cuenta de la imposibilidad de abarcar la totalidad y cuyo conocimiento es siempre provisorio (Chase, 2015).

En esta constelación y partiendo de que un “gestor cultural es quien reinstala la totalidad en el gesto. La totalidad de su cultura, la integralidad de su propia condición humana” (Sá Souza, 2004, s/n) resulta insoslayable interrogarme sobre las gestoras de las experiencias seleccionadas. Bajo esta premisa (y una vez explicitadas, una vez más, las intenciones de esta investigación a mis interlocutoras) les solicité que se presentaran como quisieran, con la intención de que compartieran lo que desearan acerca de sí mismas. Ambas presentaciones son diferentes y despliegan individualmente categorías que abordaremos oportunamente; sin embargo, resulta relevante la recuperación del entramado vital que ambas realizan para inscribirse en el presente de la entrevista. Las experiencias de gestión de la Educación Somática en la Comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba, y del Eco Espacio Eluney en Acantilados, Mar del Plata, construidas como campos de abordaje, conducen acciones cuyos rasgos específicos se encuentran mediados por las experiencias de Cruz y Bibi, respectivamente; experiencias que, al narrar de nuestras interlocutoras, continúan resinificándose en su propio devenir. Las observaciones participantes en ambos campos fueron el terreno fértil del que se nutrieron las conversaciones. Con intención de dejar hablar a las protagonistas este informe se centra específicamente en la recuperación de sus voces en primera persona.

Acercarnos al recorrido experiencial de estas mujeres mediante estas breves presentaciones tiene que ver con reconocer en el universo de lo personal sensible un sentido vital y a partir de allí, un principio de organización de sus prácticas⁴⁹. Conocer a Cruz y a Bibi es acercarnos a la comprensión del tejido que hilvana las espacialidades, subjetividades, corporalidades y experiencias que configuran las gestiones culturales que movilizan, al tiempo que nos permite reflexionar sobre otras maneras de organización de la acción cultural que

⁴⁹ Cuando nos referimos a sus prácticas, nos referimos a la praxis de las gestiones culturales empíricas que desarrollan.

restablecen el “nexo entre ser, poder y hacer” (Maldonado- Torres, 2013, p. 12) en estas gestiones concretas. La predilección por la acción, subrayada tanto por Cruz como por Bibi, como forma de asumir con voluntad creadora sus gestiones, resulta susceptible de ser comprendida a partir de procesos de subjetivación que movilizan agenciamientos⁵⁰, procesos que son comprendidos en esta investigación como la capacidad del sujeto para generar espacios críticos no hegemónicos de enunciación del yo, en y desde lo colectivo, con intención de contrarrestar las lógicas de control que se le imponen (Deleuze & Guattari, 1988). Consideramos que las presentaciones despliegan esta constelación que será profundizada en el devenir de la conversación. En este sentido advertimos que la “descolonización del ser” se presenta como un aspecto central en la hermenéutica de sus relatos, porque tal como expone Yañez Canal (2012):

En dicha condición se expresan nuevas cartografías que permiten referenciar la vida como una estética de la existencia para recrearnos en espacios que habitamos en relación con otros, pero no en términos de dominación, sino como poder hacer, posibilidad, potencial. Allí podremos construir nuevas formas de subjetividad, como sujetos corporeizados que se permean en el re-conocimiento y comprensión de los otros que nos constituyen. (p.118)

En sintonía con lo argumentado por Yañez Canal, advertimos en las presentaciones formas de subjetivación a las que “subyace una visión del mundo basada en la acción y el principio de la creatividad y de la responsabilidad individuales” (Sousa Santos, 2003, p. 126). Motivadas ya sea por una “necesidad” (Cruz) o por una “incomodidad” (Bibi), los modos de subjetivación de ambas entrelazan profundamente a nuestras interlocutoras con sus contextos. Presentarlas en sus propias voces es una forma de tejerlas en el territorio habitado de esta investigación para poder avanzar en la comprensión de la potencia pedagógica de estas gestiones culturales empíricas, a sabiendas de que “la gestión cultural como práctica social está determinada por la trayectoria y contexto en que los practicantes están involucrados” (Bustamante Lozano, et al., 2016, p. 14). En sendas presentaciones⁵¹ se señalan algunas categorías que serán amplificadas en el transcurrir de la conversación: la horizontalidad como forma privilegiada de relación con otros, la voluntad de servicio,

⁵⁰ Etimológicamente la palabra agenciamiento deriva del verbo latino *ago, agis, agere*, que significa hacer, actuar. (Fuente: <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=agenciamiento>)

⁵¹ Me refiero a las presentaciones de Cruz y Bibi ya que excluyo del análisis mi propia presentación por las razones explicitadas en los párrafos anteriores, y me permito aclarar que oscilaré entre la primera persona del singular y del plural para llevar a cabo el análisis, por los motivos expuestos en el capítulo uno.

la predilección por la creatividad, el amor y la libertad, la resignificación de la experiencia y el respeto por los tiempos propios de los procesos serán tópicos recurrentes en ambas charlas (reproducidas aquí performáticamente).

4.3 Ellas (y nuestra hermenéutica)

Primera parte

- **Cuando el gesto es verbo**

Surge la necesidad, y ahí aparece la acción. La gestión es inevitable.

Yo me pongo en campo, que es un campo de aprendizaje.

(Cruz, comunicación personal, 5 de abril de 2019)

Cruz:- Hoy por hoy estoy buscando y creando espacios para compartir todo lo que fui aprendiendo. Me doy cuenta que en mí fue todo hacia el mismo lugar: es crecimiento personal, mejorar mi calidad de vida, sentirme parte del mundo, sentir que tengo algo para dar, abrirme a recibir, aprender sobre las relaciones humanas, los vínculos y eso es lo que observo en cada práctica. En mi caso todo lo que hice fue hacia la vida misma, por eso es difícil cerrar ese campo, si bien cada práctica tiene cuestiones específicas, como por ejemplo en el tango caminas kilómetros, te abrazás con otros y esa fue la experiencia que me permitió desarrollar una forma particular de transmitirlo. Lo mismo con el *contact*, que es una experiencia distinta, que implica estar en la tierra rodar, deslizar; eso no lo aprendí con el tango. Lo que aprendí en todas las prácticas que desarrollé y sobre todo aquellas en las que profundicé, fue conocerme más a mí misma, encontrar cuáles son mis deseos, mis potencialidades, lo que yo quiero desarrollar, mis sueños y en todas encontré la posibilidad de compartir. Que a mí me hace feliz, me siento feliz, independientemente de lo que gane económicamente e independientemente de los resultados.

Todo tiene que ver con el autoconocimiento y la posibilidad de evolucionar y también hay algo que no solo es personal sino que es colectivo. Yo siento una motivación interna y al mismo tiempo una “pregunta” que viene de afuera, por ejemplo: cuando me pregunto qué se puede aportar al proceso de aprendizaje del tango para que sea más fácil, más divertido, para que llegue a más personas. Esa necesidad que veo siento que viene de afuera. No sé en verdad si viene de adentro o de afuera o si sucede simultáneamente, pero sí me mantengo en ese dialogo en principio.

Bibi:- Como que estamos siempre compensando algunas cosas, cada uno lo suyo, y no nos damos cuenta en lo profundo. Porque una cosa es lo social y otra cosa es lo profundo. Entonces estar continuamente en esos dos planos, en lo social, en lo que te pide lo social, que te pide mucho y te da poco, y en lo profundo, que esto que creo que todavía no vemos porque es nuevo, como por ejemplo la solución a la crisis que estamos viviendo. Es como decían la otra vez, cuando vinieron los conquistadores no pudieron ver los bergantines, la gente no vio venir los barcos, los vieron cuando bajaron a tierra ya, porque no estaban preparados para ver lo nuevo. Entonces es como esa parte de lo profundo, de lo que todavía no estamos preparados para ver. Y como no podemos imaginar lo nuevo que puede aparecer, seguimos pidiendo lo viejo. Pedimos que venga a repararse con lo viejo y no damos lugar a lo nuevo. Pero cuando empezamos a dar lugar, va a aparecer... se va a mostrar (...) Es neutralidad. Es dar lugar a que todo pase. Estoy diciendo que todo es posible que pase. Mirando yo sé que esto es un plan de favorecer a los que más tienen y desfavorecer a los que menos tienen y que es el mismo pueblo el que de alguna manera quiere eso; es lo sorprendente y lo que en un principio a mí me dolió mucho. Pero después bueno, ¿a ver que hay en la profundidad esto? ¿Qué nos está mostrando? Y eso es lo que da el ánimo de ¿a ver cómo acciono yo ante esto?

Indagar la poética oculta y diseminada en las maneras de hacer de estas gestiones culturales empíricas nos convoca a re-conocer otras formas de planificación de la acción cultural a partir de las particulares formas de conocer de sus gestoras. En los relatos de nuestras interlocutoras encontramos, inicialmente, gestos de subjetivación orientados hacia la acción; gestos comprendidos como principio rector de sus prácticas empíricas de gestión cultural. Podemos reconocer en estos gestos la autoafirmación activa que parece delinear las

formas de organización de las gestiones que llevan adelante a partir de la ligazón indisociable entre los procesos de subjetivación de nuestras protagonistas, las prácticas que proponen y los contextos de los que emergen, a los que subyace –como hemos dicho— una visión del mundo basada en la acción. Cuando el gesto es verbo demanda un sujeto pero, a diferencia del sujeto del enunciado, el sujeto (las sujetas) presente(s) en estas acciones culturales se presenta(n) como sujeto (as) de enunciación, es decir a partir de la producción de agenciamientos. “Yo siento una motivación interna y al mismo tiempo una “pregunta” que viene de afuera”, dice Cruz; “¿a ver cómo acciono yo ante esto?”, se pregunta Bibi a partir de la desnaturalización de conceptos y formas heredadas, el cuestionamiento de las formas convencionales de conocer y una predisposición auto-reflexiva sobre la recuperación de la propia experiencia. Esta predisposición (distinguible en ambos relatos) re-conoce y dialoga con un modelo foráneo: “lo social”, “el afuera” a partir del cual parecen promoverse aperturas hacia espacios de (auto) aprendizajes con otras lógicas y otros lenguajes: más intimistas, personales, auto y co-responsables que en la confluencia de la causa y la intención parecen configurar estas gestiones culturales empíricas. El gesto como verbo (o la gestión como acción) funciona como núcleo del predicado en el que la búsqueda, la pregunta y la incomodidad devienen en una acción cultural concreta, más bien y en este caso, dos. Pensando en Sousa Santos (2003) podemos advertir en el relato de nuestras interlocutoras la posibilidad de transformar la "inquietud" en energía emancipadora en la cual “el imperativo es, pues, desfamiliarizar la tradición canónica sin convertir tal tarea en un fin en sí mismo, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible o legítima” (p. 397). Esta desfamiliarización propuesta por la cualidad auto-reflexiva sobre los procesos del conocer (se) y subjetivarse que percibimos en la narrativa de nuestras interlocutoras emerge como gesto susceptible de comprenderse en clave descolonial, reafirmando la intuición inicial en la que la descolonización del ser se presenta como un aspecto central en sus relatos.

Tal vez sea necesario aclarar que, si bien reconocemos al agenciamiento como una tecnología moderna, el sesgo descolonial en la rebelión de estas mujeres se sustenta desde cosmogonías alternativas, muchas de las cuales están inscriptas en estos territorios latinoamericanos, que restauran la completitud de la existencia/experiencia/todo lo viviente, se comprenden colectivamente y se enraízan en la localidad. Así, el foco en la traducción del conocimiento en autoconocimiento y en la búsqueda de una evolución personal y colectiva aparecen como metodologías para “dar lugar” al advenimiento de algo nuevo y se orientan por caminos emancipatorios que potencian espacios (auto) soberanos de convivencia. Espacios en los que la participación comunitaria se combina con la autoría (Sousa

Santos, 2003) mediante estrategias de subjetivación que, a partir de la auto agencia de esa energía emancipadora, conducen estas gestiones “inevitables.” Cuanto más las escuchamos, más comprendemos.

- **Dar lugar: una forma de habitar el espacio y el tiempo**

El espacio es nuevo, como un bebé, me siento la guardiana del lugar. En realidad el lugar me encontró, pasaron seis años desde que inició este proceso hasta que se abrió
(Bibi, comunicación personal, 30 de agosto 2018)

Bibi:- (sobre el aguardianar). Bueno, hay diversos planos: el plano energético que por mi formación estoy cuidando siempre las energías que están y eso permite también que este sea un espacio de sanación profunda (...) Después es también un poco lo que pasa es que yo no puedo sacar lo que soy, lo que me conforma, entonces también está el aguardianar lo que yo quiero y la información que aparece acá. Por ejemplo, este fin de semana hubo un laboratorio que fundó y se creó con respecto a las constelaciones familiares. Fue el primer laboratorio, fue lo primero de algo que yo creo que estuve sosteniendo en eje hace un par de años, que vengo sintiendo, que quiero crear. Y quedándome quieta en el medio hasta que se dio. Entonces es un poco en cómo se sostiene mi propia energía para que lo demás se dé, para que el movimiento de afuera se dé. Y después tiene que ver también con dar lugar a que suceda y esto es lo que llamo soberanía del pensamiento. Empezar a cuestionar. Preguntarse ¿Es tan así? Y ahí entra la soberanía de pensamiento. Y eso es lo que yo quiero que venga acá (refiriéndose al espacio) y me hago responsable que eso implica que venga de todo (...) ahí está la responsabilidad, si vos das lugar a que venga lo diferente, también tenés que dar lugar a que vengan las personas que quieran estar en lo diferente, y por ahí llegan cargadas de agresividad, enojos. Pero bueno, si habilitás, habilitás sin miedo.

El miedo es una energía que tenemos todos y tenemos que ir reconociéndola, como la violencia. Son energías que tenemos dentro nuestro, pero bueno, el reconocerla te ubica en otro lado. El lugar está habilitado a quien quiera venir a alquilar y yo lo que hago es aguardianar, y a algunas cosas digo bueno, acá no, búscate otro lugar. Si hago una fiesta y traigo alcohol, yo sé

la energía que estoy trayendo y bueno ahí digo que no, esa energía no. Después hay que limpiar todo eso. Eso también es aguardianar.

Cruz:- En el caso de Feldenkrais yo tomé muchos años clases, que no fueron regulares primero porque no había mucho y después porque no estaba a mi alcance. En principio tomaba seminarios. Me llevó mucho tiempo sentirme preparada para dar, para compartir. Porque era una investigación muy profunda que partía de un conocimiento de mí misma que en principio no tenía. Fue algo en mí que se fue de-contruyendo y recreando en la medida en que experimentaba la prácticas. Necesité dar lugar a mi propio proceso dentro de ese contexto. No era como el tango que yo podía dar al mismo tiempo en que aprendía. Esto (Feldenkrais) necesitaba una diferenciación en algún punto entre mi proceso de aprendizaje y aprender a enseñar. Ahora me siento en un lugar en el que todos esos procesos de diferenciación me han conducido orgánicamente aun contexto interno y externo done el flujo de intercambio de información es constante. En diferentes situaciones veo una unidad buscando integrarse. Eso me despierta mucho interés. Estoy muy comprometida con eso veo y con aquello que creo es posible para comprender un poco más nuestra existencia.

Bibi:- . Bueno, entonces, aguardianar es permitir esa información. Yo quería hacer algo, pero bueno, es como que la energía no me da en este momento (dice sonriendo y señalando su vientre pronto a dar a luz), pero había convocado a un montón de personas para hablar de “la otra mirada”. No diciendo “esta es la mirada consiente” porque ahí ya estás marcando otra vez, no permitiendo esto que es la integración, que para mí es lo único que nos va a salvar. O sea, vamos todos juntos o no hay otra forma, no hay otra manera. Había convocado a esto a “la otra mirada” que tiene que ver con esta **soberanía**, que vengan a hablar especialistas en medicina clínica, pediátrica, nutrición y obstetricia (...) para que hablen de la alimentación, de las vacunas, de posibilidades de parto, posibilidades de atención médica... de otras formas de transitar.

Cruz:- A veces no está tan clara desde principio “la intención”, pero desde el momento en que lo ponés en juego en un campo determinado, ese contexto empieza a darle forma. No es que ya sabés específicamente qué, tenés una idea que a veces puede ser una idea abstracta, vaga. Puede ser una sensación, un deseo que se encuentra con una necesidad del contexto(...).

Es querer hacer algo en un campo. No es que “yo quiero” hacer algo porque se me ocurre, no. Querer hacer algo en un campo que abarque, considere e integre a los otros. Qué de eso te interesa, que puedas vincular con tu vida, con tu historia personal. Al fin no es que descubriste la pólvora, eso es algo que se está gestando en uno y en el entorno. Algo que está en diálogo. Entonces, sí, es “querer hacer, más allá de lo que yo quiero”. Siento como que es lo único que tengo para compartir, esa búsqueda de un estado de integración. Es lo que lo viví hasta este momento, a través de lo que me pude desarrollar, es un estado co-creativo, una forma de habitar el espacio y el tiempo que me permite disfrutar más la vida, que me hace conocer otras perspectivas y tomar conciencia de otros aspectos. Digo, todo esto que hice es eso lo que me mueve. Por eso, al fin hoy me da igual hacer una milonga, hacer una práctica de tensegridad, ir a dar una clase a un *jam* de *contact*, dar una clase feldenkrais. Para mí claramente son todos espacios de aprendizaje, todos. Lo que nosotros llamamos entre comillas también “clases, seminarios, formaciones” marcan una diferencia clara, en relación a lo se genera en el espacio compartido, más allá de las metodologías pedagógicas y las particularidades del grupo. Las clases tienen ese contexto claro de foco de aprendizaje en sí mismas. Y eso es algo en lo que yo estoy interesada y después también en el encuentro humano, o primero en eso (risas). El huevo o la gallina (risas). Como que para mí todo empieza ahí, en el encuentro entre las personas. Todo empieza ahí.

Bibi:- Ese es el tema! Poner en duda un poco! Basta de inocencia! Si lo ves desde la mirada sistémica, nosotros somos muy inocentes desde nuestro propio sistema familiar, somos muy buenos hijos –aunque creamos que no- en el fondo hacemos cosas porque somos muy buenos hijos, leales al sistema. Podés sentirte un poco culpable por decir “bueno, esto no.” Esto yo lo quiero hacer diferente. Entonces, te agradezco, tomo todo (primero agradecimiento) y después es permitirse la diferencia.

No cuestionamos nada! en el fondo somos muy infantiles. Entonces ahí, dar la posibilidad es también aguardianar el lugar, porque yo estoy habilitando a que sucedan cosas acá. Si yo no tengo esa energía, eso no convoca. ¿Sí? Entonces yo tengo la energía de decir, bueno yo convoco a que acá se habilite lo diferente.

Considerando las narrativas particulares, tanto de Cruz como de Bibi, encontramos en ellas puntos en común. Uno de ellos es un modo particular de relación con el espacio y el tiempo en los que “dar lugar” parece ser la clave. Recorriendo inicialmente las conceptualizaciones en torno al espacio que asumen estas gestiones culturales empíricas, nos preguntamos si las posibilidades abiertas por Certeau (1980), al comprender el espacio como un “lugar practicado” –terreno sensible de propiciar agenciamientos—, responde a lo descrito por nuestras interlocutoras. Cabe recordar que Certeau, al trasladar el foco de atención de lo macro a lo micro, diferencia entre lugar y espacio otorgándole al primero características de “estabilidad y orden” mientras que el segundo no tiene “ni la univocidad ni la estabilidad de algo circunscrito” sino que se presenta como “un cruce de entidades móviles” (p.129). A diferencia de lo sostenido por Foucault (1992) al considerar el espacio como expresión de la disciplina y del ejercicio de una microfísica del poder, Certeau abre la posibilidad de que ese poder sea transformado en su significado por las prácticas cotidianas de aquellos que lo habitan. En tal sentido, al comprender que es en los “lugares practicados” donde se tejen condiciones para la vida social y donde se re-define lo cotidiano, contextual e inmediato, como un espacio personal y social relacional, auto y co-responsable, también resulta ser el espacio en el que se dan los procesos de transformación creativa a través de los cuales los individuos y los grupos se transforman en algo diferente a lo que eran antes. La constelación de sentidos desplegada por nuestras interlocutoras parece reconocer el espacio, como “lugar practicado”, considerado por ambas como espacios de integración, sensibles de leerse como productos de una constante e ininterrumpida construcción social, permiten representaciones múltiples y flexibles que interpelan toda tentación autoritaria (Rancière, 2008) desde los cuales (y simultáneamente) es posible arrogarse la palabra, el deseo y la propia voz. En estas coordenadas nuestras interlocutoras parecen tejerse en los territorios para “dar lugar” y en la conjugación de causa e intención hacer espacio para que la vida se desarrolle a su propio ritmo, característica que habita y estimula las gestiones culturales que ambas promueven. Descriptas como “inevitables” (Cruz, comunicación personal, 5 de abril de 2019), sendas gestiones parecen configurarse a partir de esa predisposición al “estado co-

creativo”(al que ambas refieren) sensible y capaz de conjugar una intención personal con un movimiento del afuera. Combinando la participación comunitaria con la autoría (Sousa Santos, 2003) sendas gestiones se abrevan de un sentido de oportunidad que comprendido como el momento adecuado⁵² parece advertir y respetar los tiempos de los procesos co-creativos que habilitan (y habitan en) las acciones culturales que promueven. Nutridas de un saber-esperar-las-condiciones-más-propicias y de la comprensión de que solas no hacen nada, las formas del hacer que proponen estas gestiones culturales empíricas tensionan las perspectivas más clásicas e instrumentales de pensar nuestra disciplina. Disciplina a la que, cuanto más se acercan, más empujan hacia el abajo, relocalizándola en el territorio. Desde estos enclaves, las narrativas compuestas dan cuenta de una forma de relación espacio/temporal que, a nuestro entender, configura estas prácticas de gestiones culturales empíricas como procesos complejos (Morín, 2004), relacionales y enérgicos (Escobar, 2014; Varela, 1997).

Advertimos su complejidad ya en los procesos de subjetivación de sus gestoras, quienes a partir de la auto-reflexión en la recuperación de la propia experiencia asumen lo entramado y “reconocen la solidaridad de los fenómenos entre sí” (Morín, 2004, p. 33). Esta constelación que colabora en la consideración de temporalidades múltiples disrumpe la linealidad de la narrativa temporal moderna al incorporar narrativas personales y co-responsables, en cuales las ontologías relacionales (Escobar, 2014) parecen tener un lugar privilegiado. Como visión alternativa a la narrativa temporal moderna la recuperación, resignificación y actualización de las respectivas experiencias vitales en el propio hacer, se piensa desde (y en) otras formas menos lineales de vivenciar el acontecer del tiempo, a contrapelo de una concepción del tiempo medido como un transcurrir en la vía del progreso que trasciende (y restringe al pasado) los espacios de la experiencia. La inscripción de estas gestiones en lo que reconocemos como una ontología relacional las orienta hacia una temporalidad que crea vínculos de continuidad e interdependencia y que considera la simultaneidad de los relatos en la configuración de la narrativa personal.

Afirmadas en procesos de relación con los otros, con los territorios y con su propia trayectoria vital, la configuración de sendas gestiones, indisociablemente ligadas a la narrativa personal, parece dar cuenta en la voz de sus gestoras del “carácter de nomadismo rizomático del gestor cultural en cuyo deseo se va construyendo una trama que se bifurca en ideas y afectaciones que se mezclan, se cruzan y van

⁵² Tal vez lo que Silvia Rivera Cusicanqui suele llamar *Pachakutik*, o el tiempo propicio.

configurando un modo de pensar y accionar que toma a la posibilidad y la determinabilidad como potencias en permanente movimiento (...) un flujo de devenir múltiple” (Yañez Canal, 2014, p. 113). Este “dar lugar” al que ambas se refieren e intencionan, así como las coordenadas en que lo referencian al hilvanarse con los modos en que ambas eligen subjetivarse, parece orientarse en este sentido.

Al considerar la inscripción de estas gestiones en la ontología relacional emergen nuevos caminos que abonan, inicialmente, otros terrenos para la elaboración de estrategias de subjetivación. Estos otros espacios de enunciación, que no se definen en polaridades, parecen acercarse a los “entre” a los que refiere Bhabha (2002) como espacios intersticiales de enunciación que potencian el advenimiento de otros mundos al agrietar la narrativa de la modernidad. A su vez, el reconocimiento del carácter colectivo de las gestiones culturales (Huergo, s.f.), destacado tanto por Cruz como por Bibi, despliega otra constelación de sentidos al asumirlas a partir una lógica relacional, propia del enfoque enactivo (Varela, 1997). Al considerar en sus narrativas los gestos de reciprocidad que ambas recuperan de sus prácticas⁵³, estos emergen como constitutivos de sus gestiones: “es algo que se está gestando en uno y en el entorno. Algo que está en diálogo” dice Cruz; es “aguardianar”, dice Bibi. Estas correspondencias aúnan forma y propósito y se presentan como gestos en los que la integración –como el espacio neutral que da lugar a que todo pase (Cruz & Bibi, comunicaciones personales) — posibilita una autoafirmación siempre en proceso, siempre en devenir y, en consecuencia, indisociablemente ligada a las prácticas que proponen.

Estos entramados particulares que, como hemos visto, configuran las gestiones a partir del agenciamiento y la autoafirmación también dialogan con las reflexiones de Olmos y Santillán Güemes (2004), quienes consideran que “la gestión, entonces, podría considerarse como ese conjunto de gestos a través de los cuales llegamos a dar sentido histórico a una forma de estar siendo en el mundo” (p. 38). Este “estar siendo”, que articula las categorías estar-ser-acontecer (Kusch, 1973), otorga a la gestión la capacidad de producir ontologías, comprendidas como un modo de preguntar que juega entre la facticidad de un sentido sedimentado y la posibilidad de exceder ese sentido. Nos preguntamos si los modos de interrogarse, la deconstrucción y recreación de la que habla Cruz, y este reconocerse en las energías que nos componen para poder ubicarnos en otro lugar, al que se refiere Bibi, se orientan en esa dirección.

⁵³ Cuando nos referimos a sus prácticas, nos referimos a la praxis de sus gestiones culturales.

A su vez el pensar en la postura ontológica que asume toda gestión cultural (independientemente del posicionamiento que adopte) nos ofrece, en este caso, la posibilidad ir un poco más allá y considerar que la capacidad de producir ontologías se sostiene, justamente, en el restablecimiento del “nexo entre ser, poder y hacer” (Maldonado- Torres, 2013, p. 12), categoría central de los procesos de descolonización. Y si bien no se trata de pedagogizar las gestiones culturales empíricas, desde estas coordenadas resulta factible comprender la potencia pedagógica en ellas implicadas. Los gestos propositivos persistentes en ambas gestiones dislocan las legitimaciones del imaginario social existente, y lo hacen no solo desde el orden discursivo, sino preferencialmente desde la recuperación de un poder hacer. Y es precisamente ese gesto el que las constituyen en sí mismas como pedagógicas, desprendiendo lo pedagógico de los relatos tradicionales de la educación formal y habilitando la consideración de otros escenarios (Walsh, 2013).

- **Métodos vivos**

Cruz:- (sobre el método de educación somática Feldenkrais) Yo trabajo con un método pero no sé si es “metodológico”; es un sistema, hay una estructura pero que se mueve, constantemente, es abierta, se actualiza, se sigue descubriendo al respecto. No es una profesión que está cerrada, consolidada. Los límites no están claros, por ejemplo, entre lo que es y no es somático. Justo pensaba en eso ahora que voy a dar una clase, una práctica somática, previa a un *jam* de *contact* improvisación, con ese enlace clarísimo para mí. El *contact* bien podría ser una práctica somática pero no está considerada como tal porque los límites no están definidos. En realidad cocinar también puede ser es una práctica somática porque al fin no importa tanto lo que hacés sino cómo lo haces. Por esto creo que mi propio juego es no cerrarme en un rol específico; es más bien buscar simplificar y al mismo tiempo diversificar el lenguaje para llegar a otras personas. Yo convivo con gente que no sabe lo que es pedagogía o que puede no entender si yo digo que soy pedagoga somática; ahora sí puede entender si yo le digo que soy bailarina, que estudié y que hago una práctica de movimiento y que me gusta compartirla.

Bibi: (sobre las Constelaciones Familiares) las conocí hace mucho, bah, diez años. No es mucho, pero pasó tanto...(risas). Lo que pasa es que son muy nuevas, no sé si tienen 40 años en Alemania que es donde surgieron. A Argentina llegaron en el 2005, o sea que es muy nuevo. Nos gusta decir que es un método vivo, porque está en constante cambio y transformación. Y en tan poco tiempo cambiaron un montón. En un principio, como fue creado por un alemán, se trajo esa misma energía a Latinoamérica y no es lo mismo. Antes te agarraban la cabeza y te la bajaban, y te decían “honrá” (enfatisa el tono imperativo) y ahora eso no se hace más, acá no va. Se creía que si es duro tiene efecto y ahora se sabe que el amor es el único efecto, en vez de trabajar con el brillo del constelador y lo que hace el constelador en el campo, tipo “mirá que bueno como salió la constelación”, lo que se trabaja es con el consultante. Yo estoy más atenta a si va entendiendo en su corazón, si lo va integrando, y si se va produciendo un cambio, una transformación en esa persona. Y el campo se va moviendo, pero yo estoy acá y el campo se mueve solo, sin mi manipulación. Cambió todo es mucho más amoroso y mucho más espiritual. Es un método vivo.

Cuando yo estudié ya había pasado por el camino de avatar, de aura, de todo y yo entro con todo mi bagaje y estaba como prohibido hablar de energía! Porque estaban buscando que las constelaciones estén en un lugar, que otras miradas las integren, que los psicólogos les digan que sí. Pero cuando Bert Hellinger conoció a Thomas Hübl se dejó de joder, se dio cuenta de que eso eran las constelaciones, la pura humanidad, dar lugar a la esencia. Hay una investigación del trauma y la retraumatización muy grande en constelaciones ahora. Después es dar lugar al amor, no solo de la persona sino del sistema. Es otra cosa de lo que era. Por eso la importancia que le doy al laboratorio que se abrió.

Yo estoy muy agradecida de haber pulsado, de estar en este lugar (...) yo tuve que estar muy en eje para que esto se produzca y al final de eso fue que la consteladora que vino—la mano derecha de la directora de la escuela de constelaciones a nivel global quien va a proponer a Mar del Plata como sede para que se traigan seminarios tres veces al año—. Seminarios de actualización, de cuidados, para repensar la práctica. Y bueno es apostar a un lugar y posicionarse ahí.

Si bien es clara la diferencia entre ambos métodos, excede a los límites de esta investigación la profundización en sendas actividades. No obstante, resulta de interés, a partir de estos breves relatos, la convergencia perceptiva de nuestras interlocutoras al considerar sus prácticas como “métodos vivos” en “constante movimiento y actualización”. Métodos permeables para responder a las peculiaridades de cada contexto, también vivo y movimiento, que nos recuerdan la consideración de cada espacio en el que se mueven como aquellos lugares practicados (Certeau, 1980) a los que referenciábamos en apartados anteriores. También resulta llamativa la atención que ambas gestoras dedican a la necesidad de re-pensar las prácticas que llevan adelante, como proceso auto-reflexivo que excede la introspección; ese interés potencia la gestión espacios específicos para la reflexión conjunta, y como acciones deliberadas de re-localización de los métodos que impulsan, evidencian el gesto pedagógico que se esconde en las actividades que promueven. La pregunta que surge es si la gestión que movilizan también puede considerarse viva. Entiendo que el comprender la pedagogía en términos de pedagogía descolonial, como aventuro en esta tesis, implica una apuesta en sentido positivo. Las pedagogías, en plural, son prácticas de (re)distribución de poder público (Yedaide, 2020) y, como tales, encierran en la forma del plural sus enraizamientos locales y alteridades radicales. Al pensarlas como hábitos (Nordstrom, 2018), las concebimos en su posibilidad de performar siempre algo levemente diferente, así como en su impermanencia y mutabilidad constitutivas.

- **Lo intuitivo, un recurso más a este lugar de soberanía**

Bibi:- (en relación al cómo construye el aguardianar) bueno, es esto de habilitar otros caminos, habilitar el poner en duda lo que se te dice. Poner en duda tu propia percepción de las cosas; no así algo interno, más profundo, algo que yo respeto mucho que no es lo instintivo sino lo intuitivo, o sea tu intuición. Si vos estas conectado a vos y a tu intuición, y respetás y validás esa intuición, todos tus cuerpos te avisan cuando algo no es o cuando algo es. Entonces seguir ese, tu propio corazón, tu propia intuición o tu propia verdad interna, te comunica más con otro tipo de verdades y eso sí lo respeto mucho. Creo que también es un recurso más a este lugar de soberanía, ¿no? A este lugar de decir “bueno no siento que sea así, entonces

¿cómo es?” Entonces desde un lugar de mucha conexión con tu verdad y desde esa responsabilidad como eje, se mueven las prácticas.

Cruz: -Si bien yo ahora tengo un conocimiento experimentado, un proceso ya experimentado, a la hora de estar en el proceso de observación yo no tenía pruebas de nada, no sabía para donde iba. Dije, voy a dar clases y lo hice, fue una intuición. Supongo que la intuición fue que podía llegar a generar algo. Y eso que intuís de lo que puede llegar a pasar o de lo que está pasando puede transformarse en una motivación también. Pero también me parece que a “gestión intuitiva” le falta algo, como si quedara todo en un plano un poco abstracto, cuando en la experiencia viva en tiempo y espacio, tomamos decisiones y ejecutamos acciones concretas y prácticas. Que no es que intuyo que mañana va a pasar algo y me quedo, no, intuyo, siento y realizo una acción, que se materializa en una co-creación junto con la respuesta del afuera que siempre es impredecible. Digo, pensar que puedo ir dar clases en el CIC⁵⁴ y bueno sí, hacerlo. Creo que es todo un proceso de intuir, percibir, pensar, organizar, situarte en el contexto, orientarte en relación adonde estás parado en ese contexto hasta llegar a “gestionar algo” (hice entre comillas con los deditos, porque tampoco estoy segura con la palabra gestión).

Cruz:- Yo no sé exactamente qué significa, pero a mí me parece que gestión es mover algo, hacer que algo pase. Pero antes tenés que tener el algo, ¿entendés? Entonces eso es un proceso creativo que no se trata solo de mover, de que te doy algo para que vos lo muevas; hay algo antes que tiene que abrir un campo de preguntas.

En ambos relatos volvemos a encontrar convergencias en torno a dos puntos fuertes en las tramas que configuran sendas gestiones. Por un lado regresa el “poner en duda tu propia percepción de las cosas” y “abrir un campo de preguntas”, como precondition de toda acción cultural. Por otro, el acento en estos procesos creativos que entran en diálogo con lo intuitivo, como aquello personal sensible que se

⁵⁴Centro Integrador Comunitario de San Marcos Sierras, Córdoba

encamina por las sendas de la responsabilidad. Considerar los procesos de materialización creativa, que se afirman en el devenir, nos permite identificar una concepción dinámica de la realidad sobre la que nuestras interlocutoras asumen la voluntad creadora de las gestiones que llevan adelante, desde lo racional y lo intuitivo como esferas complementarias. Esta convergencia dialoga fuertemente con el concepto de “sentipensar” desarrollado por Orlando Fals Borda (2013) y que implica el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente. Esta categoría del sociólogo colombiano abreva al “pensar” que Segato (2015) define como razón e imaginación a la vez, condiciones presentes en las narrativas compuestas por nuestras interlocutoras.

A partir de sus relatos, podemos reconocer en ambas una metodología (o mejor una pedagogía) de la pregunta (Walsh, 2017) que mira de cerca y en primera persona la participación, personal y colectiva, y la propia responsabilidad en la construcción de la trama del tejido social en el que se encuentran—o, si se quiere, en la narrativa de vida de la que cada quien, desde su lugar, forma parte—. Esta metodología de la pregunta pareciera ser la encargada de abrir las puertas a la diversidad creativa que, desde la auto escucha de las voces de aquello que no está capitalizado por el sistema, en su andar agrietan la narrativa moderna. Sus relatos nos permiten reconocer ese “refinamiento del ojo, de los sentidos y de la sensibilidad para poder ver, oír, escuchar y sentir lo muy otro deviniendo y siendo, y para reconocer en ello la esperanza pequeña que afirma y camina la vida” (Walsh, 2017, p, 32.)

- **La responsabilidad, ¿al servicio de qué te vas a poner?**

Bibi:- Thomas Hübl, un israelí que trabaja el trauma en lo social dice que la responsabilidad es la habilidad de responder, la habilidad de responder al contexto, a lo que está sucediendo. Entonces es qué recursos vos tenés, que habilidades vos tenés para responder a lo que vaya pasando, y eso te pone en un lugar de protagonista. Es decir, son mis recursos, es mi habilidad y las formas en la que respondo a lo que pasa lo que está en juego. Y ahí está la responsabilidad y eso le quita peso, no es pesado, denso, serio... es más: bueno a ver ¿qué recursos tengo para lidiar con esto?

Cruz:- (sobre la responsabilidad) Yo no quisiera nombrar esa palabra pero la pienso, para mí es una posición política (...) Yo no quería decir la palabra porque no puedo definir política, pero para mí es una forma de estar, una forma de existir, de vivir. No es que yo pienso en lo grupal solo cuando organizo seminarios. No, yo pienso en lo grupal cuando elijo adonde ir a comprar los huevos por ejemplo (...) O pienso en lo grupal cuando invito a mis colegas a generar un encuentro, yo ya sé que sola no hago nada ¿entendés? Más que mejorar un poco mi vida y ya, me quedo ahí, ahí se terminó y eso no lo quiero. Yo quiero otras cosas para seguir... entonces para mí en esa política pueden entrar muchas cuestiones, yo me abro al todos juntos y en esa política abro mi mente a la creatividad, de bueno, como en este momento puedo ir hacia en esa dirección, sin perder ninguna de las individualidades.

Bibi:- bueno ahí está otra vez la responsabilidad ¿al servicio de qué te vas a poner? Hay que cuidarse mucho de lo que decimos y de cómo lo decimos Las palabras nos llevan hacia donde vamos. Y eso también tiene que ver con el cuidado. A veces mandamos cualquiera hablando y no tenemos en cuenta la repercusión, el descuido. Eso también es parte del desamor, el descuido permanente que tenemos ante las personas, permanente, desde lo más pequeñito a lo más cotidiano estamos continuamente descuidando al otro con las palabras, con los gestos, con las actitudes. Entonces bueno, vamos a empezar por lo más cerca, cuando voy al kiosco cómo lo saludo, cómo le digo, cómo me voy, ¿lo miro? Cuando me llega una cuenta de teléfono y reclamo, ¿cómo hablo con el operador? O sea esto es una deconstrucción y una construcción continua.

Retomando la pedagogía de la pregunta a la que nos referíamos en el apartado anterior, advertimos en la responsabilidad un eje sobre el que se ensayan las respuestas posibles. La responsabilidad, como término recurrente en los relatos de Cruz y de Bibi, nos invita a considerarla como otro de los gestos que configuran las gestiones culturales empíricas que nuestras interlocutoras llevan adelante, y como tal nos convoca a indagar un poco más sobre lo que significa para cada una de ellas. Sus respuestas nos sumergen en una constelación de sentidos que otorgan a lo cotidiano un lugar central. Este acento en lo cotidiano, este “empezar por lo más cerca” (Bibi) emerge como respuesta y refugio a la coyuntura actual, permite revisitar la cotidianeidad para desentramar su condición naturalizada de

“habitual” y reconocerla en su dimensión política. Dimensión que potencia la autoafirmación de sujetos libres, inter- dependientes y responsables que movilizan otro tipo de cartografías para delinear, también la gestión cultural, que como bien dice Cruz “es una posición política”. Si bien Cruz hace referencia a esta posición política que conlleva la responsabilidad como forma de interactuar con el mundo, advertimos en su gesto nuevamente la integración del nexo entre el ser, el poder y el hacer. Desde la mirada disciplinar esta dimensión política también resulta un tópico presente en los debates actuales. En este universo, quien más se aproxima (en nuestro marco conceptual) a la constelación aquí desplegada probablemente sea Bayardo (2018), quien describe este terreno político como una de las arenas de la gestión cultural y lo llama activismo. Desde estas coordenadas y en diálogo específico con nuestra disciplina, esta constelación nos conduce a la comprensión de la gestión de lo cultural como acciones prácticas e ideológicamente dispuestas a modificar un contexto y capaces de propiciar nuevas experiencias, lo que implica asumir la tarea del gestor cultural como una práctica política.

A su vez, reconocemos en ambos relatos algo más que la propensión hacia la autonomía, pues advertimos en su voluntad de servicio una forma de relación con los otros que, en pos del cuidado, resuena muy próxima a la ética y parece inscribirse dentro de las ontologías relacionales, otorgándole, también, a la autonomía un sentido que interpela su acepción tradicional. Desde esta perspectiva “la clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos” (Escobar en Walsh, 2017, p 67).

El acento en la responsabilidad, como capacidad de dar respuesta y como posición política, nos invita a visitar las ontologías relacionales a partir del despliegue de cartografías que se erigen en defensa de la alteridad y que, consecuentemente, promueven otras formas de subjetivación. Desde este enclave y haciendo pie en el protagonismo destacado por Bibi al asumirse en responsabilidad y por Cruz al asumir su dimensión política, consideramos oportuno volver a Lévinas para pensar la relación con la alteridad. Para él esta relación implica ser actor y constructor, protagonista de una historia que rompe con el universalismo y se presenta como emergente de la interioridad que no forma parte del pensamiento totalizante. La relación con el otro implica que “los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad. La idea del ser que desborda la historia hace posible entes a la vez comprometidos en el ser y personales, convocados a responder por su proceso y, por esto mismo, entes que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia” (Lévinas, 1997, p.49). Advertimos en la importancia, atención y cuidado por las palabras que utilizan para

interactuar con el mundo, explicitados por Bibi en este apartado y por Cruz anteriormente, no solo una recuperación de su propia voz, de su capacidad de decir y hacer en consecuencia, sino la consideración de lo que reconocemos como un enfoque enactivo a partir del cual el mundo va emergiendo, en lugar de estar predefinido (Varela, 1997). Mundos en los que nada preexiste a las relaciones que los constituyen, condición que les permite asumirlos como mundos sensibles de ser modificados a partir de su interacción e intervención. Desde este enfoque, la relacionalidad como forma de ser, conocer y hacer emerge como el gran correlato que restablece el nexo entre la autonomía y la comunalidad, entre lo individual y lo colectivo. Las ontologías relacionales se constituyen como aquellas que movilizan otra forma de relación para con la vida y proponen sociedades que privilegian el respeto hacia la vida en todas sus manifestaciones. Estas privilegian la conexiones entre las vidas humanas y entre las vidas humanas y no humanas, y comprenden esas interrelaciones como condiciones necesarias para garantizar/permitirla existencia, cancelando la visión dicotómica entre naturaleza y cultura. Por el contrario, se establecen entre ellas vínculos de continuidad e interdependencia. Desde estos enclaves “el objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua” (Escobar en Walsh, 2017, p 67). A su vez, podemos advertir, en este andar por los caminos de la responsabilidad, que la “deconstrucción y construcción continua” a la que refiere Bibi (también referenciada por Cruz en apartados anteriores y que comprendemos en el mismo sentido) constituyen gestos hacia el corazón mismo de las pedagogías descoloniales: las re-existencias, entendidas como “mecanismos y prácticas que procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad” (Albán, 2007, p.25). La re-existencia se nos presenta como vitalismo que resiste e interpela lo impuesto y como potencia creadora y soberana que crea condiciones otras de pensar, ser, estar y relacionarse, moviliza estas prácticas desobedientes permeables a ser entendidas pedagógicamente.

Las constelaciones de sentidos desplegados hasta aquí en las conversaciones nos ayudan a pensar que las configuraciones que asumen estas prácticas de gestión cultural empírica plantean otras formas de planificar la acción cultural que responden a realidades particulares, singulares y situadas que se nutren profundamente de la relación que asumen, aún más que con la alteridad, para con la vida misma, de la cual “el otro” siempre es parte.

A partir de sus relatos, encontramos en estas gestiones empíricas de Bibi y Cruz una potencia pedagógica que nos permite leerlas como proyectos de re-existencias, no solo porque cuestionan relaciones de poder y construcciones de subjetividad, sino porque sientan las

bases para que “lo culturalmente sustentable sea la concepción de la vida misma en condiciones de dignidad, no negociables” (Albán, 2016, p 39).

- **Ligar la felicidad con lo que hacés**

Bibi:- (sobre dónde queda el afecto en el lugar de responsabilidad) (ríe) yo lo veo más simple, está la idea de que si es responsable tiene que ser serio, y se deja la diversión y el disfrute y la alegría de lado. Esas son programaciones en las que se prioriza la ausencia del afecto porque es algo “en contra de...”. Está el espíritu de lucha por encima de todo, entonces hay que luchar, seriamente. Pero si vos vas a emprender algo y querer que un movimiento aparezca y no está el amor en eso, es como querer apagar el fuego con leña.

Cruz: Sí! Ligar la felicidad con lo que hacés de tu vida, o sea que tu felicidad surja de eso que hacés, de cómo lo hacés y de cómo lo compartís. O sea que no te podés quedar en lo que hacés. Si te quedás solo ahí, te quedás haciendo toda tu vida lo mismo. No! Tenés que cuestionarte el cómo para seguir creciendo, y en el cómo está el compartir. Si no, sigue siendo una cuestión personal, una forma individual (...) que te preguntes, que te cuestiones el campo es que el campo se cuestione, más allá de los resultados. (...) yo siempre tuve que defender no solo el campo, sino también las formas. Pero cuando uno lo presenta como otra cosa, que no quita lo otro, no estás atacando nada.

Afecto, amor, felicidad son tópicos recurrentes en los relatos de nuestras interlocutoras. Esta frecuencia despliega una constelación de sentidos que dialoga, una y otra vez, con el sentipensar falbordariano. Al indagar un poco más, advertimos en sus narrativas la potencia sentipensante que nos permite afirmar que la pertinencia y persistencia del afecto, el amor y la felicidad en las gestiones culturales empíricas que llevan adelante no son solo una sensación que se adquiere en el estar-ahí, en el habitar lo que son en concordancia con lo que hacen, sino también son la semilla que empuja, posibilita y pulsa y que se traduce en la fuerza de valorar la existencia misma. En esta valoración encontramos dos dimensiones: la primera es una dimensión que orientada a las ontologías relacionales, pareciera asumir la existencia en los términos comprendidos por Larrosa (2003) como todo aquello que nos sucede en nuestra forma vital, es decir una

existencia inexorablemente ligada a una experiencia vital y cuya potencialidad es desordenar nuestro acontecer para proponernos la transformación. Es en esa potencialidad que advertimos la segunda dimensión: la voluntad política de transformar (se). “Ligar la felicidad con lo que hacés de tu vida” dice Cruz, permitir la “diversión, el disfrute y la alegría”, al fin “el amor, para que un movimiento aparezca” dice Bibi. Son como flechas lanzadas, desde sus respectivos presentes, hacia futuros posibles. Advertimos, también, en esta declarada intención de “restaurar los vínculos entre conocimiento y fiesta” (Orozco, 2012, p.19), pronunciada por nuestras interlocutoras, la configuración de gestos descoloniales que promueven la reintegración de las “disociaciones y representaciones desagregadas que se articulan pluralmente en la experiencia” (Orozco, 2012, p.19) interpelando la tradición positivista y sembrando posibilidades otras de ser, conocer y hacer. Despreocupadas por la “efectividad” de sus prácticas, el interés de estas gestiones culturales empíricas parece recaer en restaurar la alegría en el propio hacer.

Esta potencia germinal, que valora la existencia desde su estar-en-el-mundo, desde donde el sentimiento cobra sentido para quien lo siente, adopta la forma de una metodología sentipensante cuya dimensión ontológica radica en el valorar, porque compromete un constante sentir y pensar más allá de la realidad. Es una metodología que como sentipensar, en palabras de Fals Borda (2003):

(...) sigue cultivando el desarrollo de la Razón, pero también reconoce capacidades intuitivas, extra-académicas y hasta esotéricas. Estas son las que provienen de vivencias y experiencias con frecuencia espontáneas, originadas en el sentido común, en esa inteligencia raizal que siente e imagina porque se abre al goce de la vida” (p. 93)

Estas coordenadas nos hablan (ontológicamente) de realidades vívidas y abonan terrenos fértiles para albergar “pequeñas esperanzas” (Walsh, 2017) las cuales, en ese pensar e imaginar, nos encaminan a dejar de ser lo que no somos (Quijano, 1989). Los gestos expresados por nuestras interlocutoras son sensibles de comprenderse en este andar descolonial, y por tanto susceptibles de leerse pedagógicos.

Estas cartografías, como mapas desplegados, nos invitan a dar un paso más y considerar estas gestiones culturales empíricas como “prácticas pedagógicas y pedagogías praxísticas de sembrar” (Walsh, 2017, p. 39), comprendiendo a las pedagogías descoloniales como metodologías del hacer que dan lugar a procesos y prácticas creativas, situadas, locales y encarnadas que promueven modos otros de ser, sentir y conocer. Y, en este sentido, las gestiones culturales empíricas abordadas dialogan fuertemente con el hacer descolonial. Las

metodologías sentipensantes narradas hasta aquí por nuestras interlocutoras dan a sus gestiones esa cualidad “semilla” que empuja, posibilita y pulsa algo diferente, algo que surge de una pregunta, que crece sin preocuparse de los resultados y que se asume responsable y se reconoce político, algo que se orienta en un propósito que no es de lucha sino de servicio. Reconocemos gestos descoloniales en estas potencias germinales sentipensantes que “se entretajan en actitud, complicidad y en el afán creativo, propositivo y “preguntativo” de qué y cómo hacer (...) apelan y conjuran modos otros de pensar, sentir, saber, expresar, actuar, agenciar —estando, siendo, sintiendo, pensando, sabiendo, gritando-agrietando-sembrando, haciendo desde, con, por y para la vida...”(Walsh, 2017, p 41). “Tenés que cuestionarte el cómo para seguir creciendo y en el cómo, está el compartir” dice Cruz y esa afirmación dialoga directamente con los cómo de Olvera (2017) que dan sentido y camino al andar descolonial. Preguntarse por los cómo es preguntarse por la metodología y ahí donde aparece el compartir se abre camino a la reivindicación de una existencia colectiva que construye relaciones bien distintas “donde nos confrontamos con las relaciones de producción, de clasificación jerarquizada de los seres y de mando, hegemónicas” (Olvera en Walsh, 2017, p. 196). Semillas que siembran vida, gestos descoloniales que dan lugar a un re-existir que resiste, sin atacar “el espíritu de lucha por encima de todo (...) es como querer apagar el fuego con leña” nos dice Bibi. “Pero cuando uno lo presenta como otra cosa, que no quita lo otro. No estás atacando nada” coincide Cruz, privilegiando acciones de creación, construcción y afirmación.

Intermedio

- **Una suerte de relación constante: la inter-existencia**

Bibi: En constelaciones se ven tres movimientos: la víctima, el victimario y el salvador, y por esa triada vamos pasando, por esos tres lugares y los tres son peligrosos. La idea es de apoco ir ocupando un lugar más neutral, más maduro, más responsable. Porque bueno, ser salvador también es un lugar que jode al otro y a uno mismo, porque cuando vos querés salvar al otro, muchas veces el otro no pide lo que uno le quiere dar. Y se ubica a todos en un lugar muy perjudicial. Por eso ese camino es de a poco, es muy difícil porque no estamos acostumbrados, porque siempre tenemos que responder o siempre tenemos que agrandar o tantas cosas que nos pedimos, que casi nunca vamos al lugar neutral, donde simplemente las cosas

son. Son. Entonces ahí yo respeto lo que es y respeto la fuerza de esa persona, de ese suceso y ahí le doy dignidad. Eso es un poco la madurez, donde no me creo más.

Cruz:- (ampliando sobre lo que implica ir hacia el “todos juntos en este momento”, al que se refirió anteriormente) Parece que cada vez más estamos en un momento, como diría mi amigo Goyeneche, de desencuentro. Pero para que haya desencuentro, primero hubo encuentro. Y si lo pienso desde la somática, esa información está, es solo recordarla. Vos naciste de un encuentro de dos personas diferentes. Entonces eso está; en los años de evolución social y cultural hay cosas que se fueron perdiendo, costumbres, modales, pero eso a mi entender permanece intacto, esa información está en nuestra genética. Cómo plantar una planta, esa información la tenés, y después, si tenés tres lechugas, darle una al vecino que no tiene ninguna, eso uno ya lo aprendió. A uno le dieron de comer, lo cuidaron, fuimos dependientes de los otros para sobrevivir y aprender en nuestra primera infancia. Entonces hay una instancia como adultos en la que dependemos de los otros! O inter-dependemos. Yo me creía la persona más independiente del mundo hasta que caí en cuenta de que no es así, y empecé a trabajar ahí. Bueno, si el bienestar o el malestar de mi vecino me afecta hay una suerte de relación constante.

Al preguntar sobre el lugar desde el cual se generan estas gestiones culturales empíricas vemos que la constelación de sentidos desplegada, hasta el momento, configura a estas gestiones como procesos complejos (Morín, 2004), relacionales y enactivos, cuyas metodologías sentipensantes reconocen en el universo de lo personal sensible un sentido vital (personal y colectivo) que organiza sus prácticas. En principio, resulta relevante destacar el carácter situado de las narrativas que tanto Cruz como Bibi componen; las referencias constantes a las disciplinas que desarrollan dan cuenta de ese sentipensar situado desde el cual nuestras interlocutoras se tejen profundamente con su contexto y promueven gestos de reciprocidad susceptibles de ser comprendidos como procesos y prácticas de re-humanización, a contrapelo de la tendencia cosificatoria positivista. Enraizadas en sus territorios, políticamente comprometidas con su propio entramado vital y consecuentemente hilvanadas en el tejido social que compone su contexto, sendas gestiones delinean modos de relación bien diferentes con el otro. Si bien hemos podido advertir en párrafos precedentes cómo la relacionalidad pareciera ser la

lógica que guía su sentipensante accionar, al profundizar un poco más emergen otras categorías que dialogan con las formas en las que nuestra disciplina (la gestión cultural) ha sido tradicionalmente representada.

Indiscutiblemente la relación con la alteridad es un punto central sobre el que se fundamenta la gestión cultural para potenciar intervenciones, siendo la forma que esa relación asume aquella que determina y permite comprender el tipo de gestión que se moviliza en los territorios. Sostenemos, en acuerdo con Yañez Canal, que “la noción de alteridad conduce hacia una reflexión ética en la gestión cultural” (2018, p.40). Las experiencias abordadas en la voz de nuestras interlocutoras dan cuenta de una consideración de la alteridad en términos bien diferentes a los asumidos por las ontologías moderno-coloniales que configuraron una porción de nuestro campo disciplinar. Sin denostar esos saberes, creemos que estas prácticas de gestiones culturales empíricas interpelan esa matriz al evidenciar otros modos de relación con el otro. Integración, neutralidad, madurez, inter-dependencia, conexión, proceso, crecer, compartir, responsabilidad son algunas de las palabras más frecuentemente usadas por nuestras interlocutoras y, a nuestro entender, esta constelación recrea un campo semántico de correspondencias y reciprocidades que apelan a una relación con un otro “radicalmente otro” (Escobar 2014). Más allá de una equidad formal, se ubican en un igualitarismo centrado en la vida potenciando interacciones que no promueven, sostienen y/o parten ni de subalterizaciones, ni de subestimaciones, ni de cosificaciones del “otro” de quien se puede aprender y a quien incluso se puede rechazar, sin necesidad de excluir, dominar o desacreditar.

Abriéndonos a esa reflexión ética para pensar la gestión cultural propuesta por Yañez (2018) y considerando la narrativa de Bibi como una invitación de acercarnos “al lugar neutral, donde simplemente las cosas son, (donde) respeto lo que es y respeto la fuerza de esa persona, de ese suceso”, encontramos en su relato ecos de lo que Lévinas construye como la “epifanía del rostro”. En *Totalidad e Infinito* el filósofo lituano-francés propone pensar la alteridad a partir del giro de la ontología tradicional en metafísica o ética. Al considerar que la ontología (clásica) reduce a lo Mismo todo lo que se oponía a ella como Otro (relativismo), plantea que el conocimiento del otro representa siempre una estrategia de apropiación y dominación y que, en sentido contrario, el reconocimiento del otro como radicalmente otro implica que los interlocutores permanecen al mismo nivel, terrenales y reales. “El lugar donde no me creo más” dice Bibi, posicionándose ético- ontológicamente en la relacionalidad a partir de lo que comprendemos como la “epifanía de rostro.” Para Lévinas tener el rostro del Otro frente a uno mismo genera un sentimiento de compromiso en el que la exterioridad del Otro ya no es una

exterioridad objetiva sino relacional, una “epifanía del rostro”: relación ética que “rompe el englobamiento clausurante –totalizante y totalitario– de la mirada teórica. A favor de otra mirada que “se abre a modo de responsabilidad sobre el otro (...) va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo” (1997:p. 10). Lo infinito se abre en oposición a una totalidad en la que “los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo” (1997, p. 48). Mientras que la noción de totalidad asume que todas las causas están lo suficientemente maduras y cerradas para ser entendidas, la idea de lo Infinito desmantela la idea de un mundo, descrito como ese mundo el que nos encontramos inmersos con pretensiones omni-comprensivas de verdad, para revelar que aquello que decimos de la realidad es solo lo que se dice de ella. En este punto, podemos advertir el cuestionamiento a la existencia de una única realidad subyacente se acerca a la noción de pluriverso descrita por Escobar (2014), y en el mismo movimiento reinstala la lengua igualitaria del relato propuesta por Rancière (2008). Este lugar neutral, señalado por Bibi como ese espacio en el que “las cosas simplemente son” parece asumir la excepcionalidad de cada presente cuya fuerza se impone para potenciar y reconocer ese igualitarismo centrado en la vida, al que nos referíamos anteriormente. Pedagógicamente, comprendemos esa relación como prácticas de re- humanización y volveremos sobre esto en apartados siguientes.

Por su parte, la narrativa de Cruz, a la que consideramos también inscrita en esta lógica relacional, nos permite considerar gestos hacia otra dimensión de esta ontología: la interdependencia, “...hay una instancia como adultos en la que dependemos de los otros! O interdependemos”, nos dice. Si consideramos que la forma relacional de ser, conocer y hacer es “definida como aquellas configuraciones socio-naturales donde nada preexiste las relaciones que lo constituyen” (Escobar, 2017, p. 68) encontramos en el relato de Cruz esa comprensión del nexo entre la interdependencia, la existencia y la garantía de subsistencia: “Vos naciste de un encuentro (...)fuimos dependientes de los otros para sobrevivir y aprender en nuestra primera infancia.” Resulta interesante recorrer el entramado que la lleva a esa declaración y que desde nuestra perspectiva contribuye al agrietamiento de la lógica moderno-colonial en dos sentidos. Uno tiene que ver con el reconocimiento de procesos de socialización moderno/coloniales que delinear una forma aprendida/impuesta de interacción con el mundo en detrimento de otras: “(...) en los años de evolución social y cultural hay cosas que se fueron perdiendo,

costumbres, modales”. El segundo tiene que ver con la posibilidad de ensayar procesos que nos conduzcan a desaprender para volver a aprender o, en los términos planteados por Cruz, a recuperar aquello que la socialización nos hizo olvidar. Su relato nos permite rastrear gestos que sutilmente interpelan los mecanismos tradicionales (y sus formatos actualizados) de vinculación con la alteridad y la subsecuente “redistribución” del poder social, a partir de este reconocimiento de procesos de socialización aprehendidos/perdidos/olvidados. Al establecer vínculos de continuidad e interdependencia, el relato de Cruz parece dialogar en contraposición con las (tan en boga) ontologías meritocráticas – entendidas como la dimensión ontológica del desarrollo hegemónico—. Centradas en el aislamiento individualista, estas ontologías (meritocráticas) nos ofrecen esa percepción en la que, como dice Cruz, “parece que cada vez más estamos en un momento, como diría mi amigo Goyeneche, de desencuentro.” Sostenidas en la promesa de que la “recuperación del poder” es posible a partir del propio merecimiento; estas ontologías garantizan y perpetúan la supervivencia de lógica moderno-colonial que las subyace, en la cual el poder social continua siendo territorio de conquista, potenciando, *ergo*, espacios de lucha, lógicas de guerra y muerte, explotación/dominación/conflicto. Promotoras de la desigualdad y de la subalterización del otro, advertimos que su justificación ya no se basa (solo) en una supuesta superioridad racial y epistémica, sino que se encubre en una lógica de auto-superación/ auto-explotación/ auto-sacrificio que garantizaría el “merecido” acceso al hegemónico “mundo mejor”, movimiento que vuelve a caer en las viejas significancias del poder al servicio de un modelo. Pero como escape a esta trampa epistemológica, las narrativas relacionales de Cruz y de Bibi parecen potenciar otros caminos que pueden ser articulados precisamente a propósito de las ontologías relacionales. Mientras que la ontología moderna se sustenta en una serie de premisas binarias (individuo/comunidad; cuerpo/mente; cultura/naturaleza) que se traducen en entes “constituidos es sí mismos, autosuficientes (...) estas premisas no existen en una ontología relacional, en la cual la vida es profundamente relacional, desde siempre, a todo nivel y en todas partes —todo es interrelación e interdependencia—” (Escobar, 2014, p.96) o, en palabras de Cruz, “una suerte de relación constante.”

En cuanto a los procesos de reaprendizaje advertimos que, a partir de lo que comprendemos como el reconocimiento de procesos de socialización en la narrativa de Cruz, emerge la posibilidad de propiciar lo que Arturo Escobar denomina “desaprender la civilización de la desconexión” (en Walsh 2017, p. 71). Si consideramos que, al decir de Cruz “para que haya desencuentro, primero hubo encuentro (...) esa información está, es solo recordarla”, encontramos en su relato gestos hacia un desprendimiento afianzado en la memoria. El

recordar, como acto afirmativo, propositivo y sensible vuelve a dislocar la narrativa temporal moderna y resulta susceptible de comprenderse, en estas coordenadas, como un movimiento simultáneo que al tiempo que reconoce los conocimientos invisibilizados por la implementación de la matriz moderno/colonial, abre la posibilidad de que emerjan experiencias que permitan recuperar aquello olvidado, acercándose a lo que Cuevas Marín (2013) refiere respecto a la potencia descolonial de la memoria:

Desde esta perspectiva de la memoria lo que se busca es la transformación de las marcas profundas de la colonialidad, las cuales encontramos en los sujetos y cuerpos, en los entramados históricos, en los múltiples procesos de fragmentación, diferenciación y exclusión, memoria del desprendimiento, una experiencia de carácter decolonial que invita no sólo a reconocer dichas marcas, sino a sanarlas desde la memoria (Cuevas Marín, 2013, p. 100 como se cita en Walsh, 2017, p. 456).

En este sentido, la posibilidad de recordar surge como práctica creativa e insurgente que apuesta por desaprender y desenganchar patrones ajenos, a partir de los que la relación con la alteridad resulta sensible de ser re pensada como una relación ética. Este modo de relación propuesto por nuestras interlocutoras nos invita a pensar desde la conciencia de la colonialidad en esas estructuras materiales y simbólicas que ciñen nuestras vidas y encontramos en la pedagogía descolonial—entendida como la práctica reflexiva del sentido de ser humano (Ramallo 2018) —opciones de re-humanización, como premisas que configuran su hacer. Porque, como expresa Maldonado-Torres (2013) “la pedagogía es el puente irreducible entre la de(s) colonialidad del ser, del hacer y del poder” (p. 12) y no hay nada que evidencie más la potencia descolonizadora del ser que la forma de relación que asumimos para inter-existir con otros.

A partir de las interpretaciones que suscitaron los relatos de nuestras interlocutoras, podemos inferir que lo abordado hasta aquí da cuenta de los modos en que sendas gestiones culturales empíricas dialogan con las ontologías relacionales para configurar sus prácticas. Asimismo comprendemos que la consideración de las ontologías no se reduce a la consideración de las premisas que los grupos sociales guardan sobre las entidades que realmente existen en el mundo, sino que se evidencian en las formas en las que esas “ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas” (Escobar, 2014, p. 97). Es por ello que consideramos a la dimensión ontológica como fundante del tipo de prácticas de gestión cultural. Nutridas por una ontología otra, como es la relacional, ambas gestiones culturales se expresan en prácticas concretas que enactúan historias. Recordemos que si bien toda práctica social tiene el potencial de desencadenar nuevos

relatos, recortando dentro de las prácticas sociales la gestión cultural y, en diálogo con nuestro marco conceptual, la potencia enactiva de la gestión cultural tiene que ver con su capacidad de transformación del “mundo” (comprendido como contexto inmediato) y con una mirada ontológica de la cultura que habilita el advenimiento de lógicas otras, diferentes a las propias de las ontologías moderno-coloniales para promover acciones culturales. Esa lógica otra, no dualista, al servicio de la vida y de las relaciones intervinientes en ella, configura enacciones particulares que dan cuenta de otras cartografías posibles para obrar frente al desorden del mundo habilitando gestiones culturales concebidas como historias siempre en proceso, siempre en devenir. Al abocarse a la tarea de re-ordenar “el mundo”, gestionarlo, estas prácticas nos convocan a detectar y poner atención en otras actitudes y premisas desde las que (estas) gestiones culturales empíricas se configuran. Como potencias emergentes, estas prácticas de gestión cultural nos invitan a considerar los mundos imperceptibles que desde lo cotidiano recuperan la experiencia para interpelar (reconocer y transformar) las contradicciones presentes en nuestros personales vectores históricos. “Bueno, es esto de habilitar otros caminos, habilitar el poner en duda lo que se te dice. Poner en duda tu propia percepción de las cosas”, nos decía Bibi en apartados anteriores, y advertimos allí un gesto que reconoce “la necesaria exploración biográfica que el gestor debería hacer respecto de su propia cultura (genealogías), de su propia matriz cultural” (Santillán Güemes, 2019, s/p). Una tarea en construcción que evoluciona permanentemente y que conforma un paisaje de infinitas fronteras. Perturba la certidumbre, resiste al pensamiento único y abre alternativas; en este sentido los gestos que involucran a estas gestiones en una lógica relacional y que privilegian el afán preguntativo como metodología se nos presentan como grietas que potencian posibilidades para re-aprender a inter-existir, y, entonces, para re-existir. Es por eso que no resulta a los objetivos de esta investigación tan interesante saber lo que hacen, sino cómo.

Segunda parte

Durante las entrevistas una serie de tópicos recurrentes en sus relatos “saltaban” de mi cuaderno, bajo el formato de repreguntas, los deje salir. Los tres apartados subsiguientes son el resultado de esas profundizaciones, que como tales recuperan, recursivamente, el tejido propuesto extendiendo su alcance.

- **La integración, un espacio vital**

Cruz:- Yo creo en el “todos juntos”, creo que es ahí. Pero hay que llegar ahí. No es que “Ah sí! somos una comunidad vamos a hacer el bien”. No. Eso es utopía. El todos juntos tiene que ver con que uno se posicione en su propia vida y a partir de ahí conecte y potencie la red que ya está. Nunca sabés adónde va a llegar eso que estás moviendo. Quiero decir que los beneficios de estos encuentros, el alcance –si uno realmente se abre—es inimaginable; no podés medir el alcance que puede tener el impacto de una acción, de una acción colectiva. Para mí es infinito pero, bueno, yo no lo puedo probar. Pero lo que sé es que pasa.

Bibi:- (sobre cómo confluye la integración con el aguardear el espacio) Bueno creo que eso es parte de esto de permitir y de ver que es todo, que es todo junto todo el tiempo; y eso hace que dejemos de excluir y que integremos, porque esto de los opuestos de alguna manera... ya no va. Y primero integrando dentro de uno podemos integrar afuera, primero en uno para poder ver la integración afuera. Dar lugar a algo más profundo y más verdadero. Ahí sí yo aplico la palabra verdadero: la conexión con la esencia de uno, con lo verdadero de uno, es lo que habilita que los otros cuerpos puedan ir sanando. Viste que se habla energéticamente de que está el cuerpo espiritual, el cuerpo mental, el cuerpo afectivo y el cuerpo biológico o físico. Entonces si yo estoy hablando de integración cuando pensaba este lugar pensaba, bueno nuestra naturaleza es maravillosa entonces... bueno el cuerpo físico es el lugar, el cuerpo afectivo tiene que ver con no desestimar el amor, con que el amor sea la base desde la que suceda todo, incluso el desamor. Porque es lo que decíamos, el dolor y el amor es todo junto. El cuerpo mental es esto que pasó el fin de semana pasado, un laboratorio, esto de un movimiento cultural llevado a un entendimiento, es necesario investigar. Y el cuerpo espiritual es lo que sostiene todo, es esto que estábamos hablando bastante abstracto, que no se entiende mucho (risas compartidas).

Cruz:- (sobre el compromiso con el autoconocimiento en las actividades que promueve) Es vital para mí ese espacio de aprendizaje. Que es difícil hablarlo porque es un espacio en el que se desdibuja un poco el yo y el otro, más allá de que yo

esté dando clase, estoy aprendiendo ahí mismo también. Es verdad que ocupo un rol distinto, uso la palabra, y de algún modo eso crea un contexto de aprendizaje, que también crean los pensamientos y movimientos de quienes están allí presentes. Son lugares en los que se desdibuja un poco el yo; es un espacio vital en el que siento que si no vamos por ahí, si yo no voy por ahí, mi vida no tiene sentido, y si no vamos por ahí como sociedad, como grupo, mi grupo (para no hacer algo tan grande), mi alrededor, no tiene sentido. Pensar en esas cosas le da sentido a mi vida y me da un montón de ideas, cosas que se pueden hacer.

La integración fue otro de los conceptos recurrentes en las narrativas de estas gestoras culturales empíricas, que a mi entender destaca por encima de los otros como categoría co-construida en esta investigación. Al notar la recurrencia en ambos relatos, pedí a mis interlocutoras que me cuenten un poco más y específicamente sobre este tópico. Las narrativas de este apartado se suscitaron a partir de este pedido. Detenernos en la centralidad que asume la integración en los relatos de nuestras interlocutoras responde al interés por comprender las premisas que configuran sus gestiones culturales empíricas al tiempo que al profundizar en sus conceptualizaciones advertimos las dinámicas vitales que se sintetizan en el tejido ontológico, epistemológico, político y pedagógico de las gestiones culturales empíricas que promueven.

En diálogo con nuestro propio campo y considerando, por ejemplo, las conceptualizaciones en torno a los sentidos que asume la responsabilidad, advertimos que son tópicos persistentes en las reflexiones en torno a la gestión cultural; el reconocer sus particularidades en estas gestiones dialoga con los debates actuales en torno a la profesionalización de la disciplina. Pero la centralidad que asume la integración como premisa en la configuración de estas prácticas de gestión cultural empírica tensiona nuestro marco conceptual por los modos en que sus conceptualizaciones —en la voz de nuestras interlocutoras— recortan la realidad y las vuelven operativas en las gestiones que promueven. Si bien tradicionalmente la integración suele comprenderse como un objetivo deseable de la gestión cultural, comprenderla como un punto de partida no resulta tan usual. Consideramos que la fuerte implicancia ontológica contenida en las conceptualizaciones de la integración despliega sentidos que nos ayudan a comprender los modos en que estas gestiones culturales empíricas se entraman con las pedagogías descoloniales. Comprendidas como un llamado a la acción capaz de

subvertir las colonialidades presentes en nuestras tradicionales maneras de interpretar el mundo, leer estas gestiones a la luz de las pedagogías descoloniales nos convoca a poner atención sobre esa cualidad auto-reflexiva de los procesos del conocer (se) y subjetivar (se) que en el narrar de Bibi y Cruz se hacen presentes, cuando validan lugares de enunciación. A nuestro entender, esta perspectiva amplía la mirada sobre los dominios de la gestión cultural, invitándonos a reconsiderar la participación de las gestiones que promovemos en los procesos de producción de la propia vida, y por tanto a comprender las gestiones culturales como procesos capaces de producir y simultáneamente re-producir ontologías.

Estas acciones culturales gestadas a partir de la consideración, revisión, cultivo y cuidado de otras formas de relación con uno mismo, con su propia cultura, y desde allí con todo lo demás, revelan el posicionamiento ontológico relacional del que parten y el cual re-producen, y condensan en las conceptualizaciones en torno a la integración esas dimensiones (ontológica, epistemológica, política y pedagógica) que, a nuestro entender, confluyen en la configuración de sus gestiones encaminándolas en un andar sensible de comprenderse descolonial. Según hemos podido advertir, a instancia de reflexiones en torno a las narrativas de nuestras interlocutoras, es la concatenación de estas cuatro dimensiones que hilvanadas por una “visión del mundo basada en la acción, el principio de la creatividad y de la responsabilidad” (Sousa Santos, 2003, p. 126) construyen estas gestiones culturales empíricas como procesos situados—no como unas cosas, ni unos conceptos—. Escapa a nuestras posibilidades brindar una única definición unívoca, y para aproximarnos a su conceptualización teórica debemos deslizarnos hacia la consideración de las dimensiones anteriormente mencionadas (ontológica, epistémica, política y pedagógica) como hilos que componen el tejido en el que la gestión cultural se configura como un proceso creativo sensible de abrir nuevas posibilidades, un proceso creativo sensible para enactuar otros mundos.

Las conceptualizaciones en torno a la integración brindadas por nuestras interlocutoras evidencian la dimensión ontológica como puntada inicial de este tejido que, al considerar la acción y la experiencia para dar dimensión epistémica a las gestiones que movilizan, resultan prominentemente relacionales. La preponderancia que las narrativas de Cruz y de Bibi ofrecen a la integración dinamiza sentidos que movilizan otras formas de relación para con la vida y dan cuenta de ese enfoque relacional que compromete a la integralidad de la vida en sus acciones culturales: “En diferentes situaciones veo una unidad buscando integrarse (...) Estoy muy comprometida con eso veo y con aquello que creo es posible para comprender un poco más nuestra existencia” decía Cruz en apartados anteriores, “eso hace que

dejemos de excluir y que integremos, porque esto de los opuestos de alguna manera... ya no va.” sostiene Bibi. La constelación de sentidos desplegados en ambos relatos se aleja de la racionalidad instrumental, la lógica del consumo y la explotación; descentradas de un sistema binario las narrativas de nuestras interlocutoras nos invitan a considerar los opuestos como complementarios para acercarnos a la sensibilidad relacional que potencia la convivencialidad y reciprocidad en, con y para las gestiones que promueven, cancelando también una visión dicotómica entre naturaleza y cultura. Consideramos que al despejar un poco más al concepto de cultura que orientan a estas prácticas⁵⁵ podemos comprender un poco mejor los modos en que se configuran, pues sostenemos que no es posible una conceptualización neutral ya que toda noción adoptada resulta operativa en las gestiones que moviliza. Las narrativas tanto de Bibi como de Cruz, al distanciarse de los binarismos del orden moderno desde un enfoque relacional, parecen desplegar la consideración de “un concepto dinámico e histórico de cultura, capaz de integrar las raíces históricas y las nuevas configuraciones, evitando una visión de las culturas como universo cerrado y preestablecido” (Candau, 2013: 138-139 citado en Walsh, 2017, p. 454). Los sentidos desarrollados en apartados anteriores dan cuenta de ello y nos permiten encontrar resonancias en la propuesta escobariana de pensar la cultura como ontología (Escobar, 2014), conceptualización que parece apropiada para comprender los modos en que se configuran estas prácticas de gestión cultural empírica. Como hemos podido advertir, las voces de nuestras interlocutoras parecen emerger a partir de la re-apropiación de procesos de subjetivación en las narrativas personales, que como fractales de una narrativa colectiva, restablecen el nexo entre ser-poder y hacer. Estos agenciamientos habilitan gestos de auto-afirmación en un mundo que ontológicamente no es comprendido como individual sino como colectivo e interconectado, cuyo registro personal sensible se da en permanente relación con otros promoviendo correspondencias que, despreocupadas de posiciones jerárquicas, buscan integrar ya no para dominar sino para comprender un poco más del mundo propio—dimensión epistémica que subyace a partir de sus conceptualización respecto de la integración—. Desde estos enclaves, la integración como categoría y gesto onto-epistémico relacional, configurante de estas gestiones culturales empíricas, devela su gesto político. Inexorablemente atravesadas por relaciones de poder, ambas gestiones articulan otras significancias al sentido mismo del “poder” ya no entendido como la “malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto” (Quijano, 1992, p. 343) al servicio de un modelo, sino como aquello que se moviliza en pos del reconocimiento de uno mismo y de sus instancias vitales, motor

⁵⁵ Recuérdese que cuando hablamos de prácticas nos referimos al ejercicio de las gestiones culturales empíricas

instituyente de estas gestiones culturales empíricas: “tiene que ver con que uno se posicione en su propia vida y a partir de ahí conecte y potencie la red que ya está”, dice Cruz. “Y primero integrando dentro de uno podemos integrar afuera, primero en uno”, sostiene Bibi. Esta predilección por asumir un posicionamiento encarnado, por recuperar la narrativa propia de modo comprometido y responsable nos convoca a considerar estas otras cartografías para comprender las metodologías sentipensadas desde las que nuestras interlocutoras configuran sus gestiones culturales empíricas, lo que vuelve a llevarnos a reconocer la gestión cultural como una práctica política centrada en la transformación tanto de las relaciones inter como intrasubjetivas: “bueno, es esto de habilitar otros caminos, habilitar el poner en duda lo que se te dice. Poner en duda tu propia percepción de las cosas” nos decía Bibi como punto de partida respecto de su propio hacer. “Yo me abro al todos juntos y en esa política abro mi mente a la creatividad, de bueno, como en este momento puedo ir hacia en esa dirección, sin perder ninguna de las individualidades” nos contaba Cruz, evidenciando la política vincular comprometida en estas gestiones culturales empíricas. Como política de auto-observación y de reconocimiento, como política de servicio, colaboración y convivencialidad, las conceptualizaciones en torno a la integración promueven –en la superación de los “contrarios”— las claves para abrir y articular política y creativamente las gestiones culturales empíricas que llevan adelante, re-situando la política como forma óptica del cuidado, el ser en el mundo, el ser-con.

Si, como hemos advertido, la integración como categoría da cuenta del marco desde el que nuestras interlocutoras enactúan sus prácticas a partir de la armonización de los intereses y necesidades de los cuatro cuerpos (espiritual, mental, afectivo y el cuerpo biológico o físico) – que como descripciones de diferenciación son sensibles de reconocerse como componentes tanto al interior del cuerpo propio como hacia aquello que está fuera de nosotros, o de ese sumar a una red que ya existe, según Cruz—resulta necesario desde nuestro lugar un desplazamiento político-epistémico de la lógica tecnocrática e instrumental para comprender las configuraciones de las gestiones culturales que promueven. Lo político irrumpe en el sentido de que ofrece información sobre las formas de organización y movilización ciudadana respecto de sus propios elementos culturales, permitiéndonos conocer diferentes formas del hacer la acción cultural y de los modos en que se han ido configurando (Bustamante Lozano, Orozco & Yáñez Canal, 2016). Lo epistemológico se muestra cuando abre la hermenéutica de la gestión cultural desde premisas que no encajan en marcos conceptuales eurocentrados y que, a modo de un correlato (pequeño), dan cuenta de la viabilidad (y necesidad) de modos otros, posibles y contemporáneos. Estos

otros modos, centrados en cultivar la coexistencia de lo múltiple y el reconocimientos del otro sin intereses de jerarquización, hacen evidente el carácter diverso e insondable de la condición humana (Sousa, 2009). Al tiempo, una mirada onto-epistémica de la gestión cultural nos permite advertir en la configuración de estas praxis un nuevo marco ontológico que agrieta el espacio colonial desde y para proyectos de inter-existencia. Desde estos enclaves las pedagogías descoloniales “como prácticas accionales y metodologías imprescindibles para el aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje necesarios en encaminar el de(s)colonizar” (Walsh, 2013, p.62) ofrecen el marco para comprender los desplazamientos de los paradigmas y la emergencia de las alternativas (a la lógica moderno-colonial), que se perciben (sutilmente) en estas prácticas.

Si bien esta características, *per se*, nos convoca a interpretar estas gestiones culturales empíricas como (micro) gestos pedagógicos orientados en andares (micro) descoloniales, consideramos que la constelación de sentidos desplegada en torno a la integración, ya no como categoría sino como recurso para la inter-existencia, lo delinear como “el gesto” pedagógico descolonial que potencia la emergencia de estas gestiones culturales empíricas como materializaciones creativas de la singularidad de nuestras interlocutoras. Advertimos que la ética de praxis y la conciencia de acción presente en estas gestiones culturales acorta en la práctica la distancia entre conceptos teóricos e ideales éticos, y como acciones fundamentadas en proyectos de inter-existencias envuelven “imperativos pedagógicos (...) que llevan a crear nuevas formas de subjetividad y comunidad” (Maldonado-Torres en Walsh, 2013, p. 13). Siguiendo lo relatado por nuestras interlocutoras en este apartado y recuperando lo aprendido en las observaciones, advertimos ese imperativo pedagógico no solo en las posibilidades de concebir y agenciar la vida de otra manera destacada en sus narrativas propias, sino también en las actividades que sus gestiones culturales proponen. Tanto Bibi como Cruz han impulsado/impulsan “laboratorios” para repensar, re-localizar y encontrar su propia impronta en las actividades culturales que promueven; en diálogo con otros métodos somáticos (Alexander, Eutonía), con otras disciplinas (Tango, *Contact*-improvisación), al fin, con otros saberes y al interior del propio método (Feldenkrais, Constelaciones Familiares) –diferencialmente– sus laboratorios comparten, además de esa propensión a “un nombrar conjunto, colectivo y horizontal” (Borsani & Ñamku en Walsh, 2017, p. 334) propio de las pedagogías descoloniales, la claridad de propósito sintetizada por Bibi al definir un laboratorio como “un movimiento cultural llevado a un entendimiento, es necesario investigar”. “Un espacio de aprendizaje vital” dice Cruz “en el que se desdibuja un poco el yo”, desplazamiento que a nuestro entender abre espacios

de presencia para subjetividades otras que descentradas del yo se centran en la interacción siempre fluida y siempre en movimiento, siempre simétrica.

La constelación de sentidos desplegada por nuestras interlocutoras en torno a la integración resume, a nuestro entender, las cuatro dimensiones que configuran sus gestiones culturales como procesos situados, en los que “el colectivo es un proyecto de vida, ahí dónde la práctica le da sentido al existir” (Pueblos en Camino en Walsh, 2017, p.115) o, en palabras de Cruz, “es un espacio vital en el que siento que si no vamos por ahí, si yo no voy por ahí, mi vida no tiene sentido, y si no vamos por ahí como sociedad, como grupo, mi grupo (para no hacer algo tan grande), mi alrededor, no tiene sentido. Pensar en esas cosas le da sentido a mi vida y me da un montón de ideas, cosas que se pueden hacer.” Como materializaciones creativas de esas ideas, sus gestiones culturales responden a “ese conjunto de gestos a través de los cuales llegamos a dar sentido histórico a una forma de estar siendo en el mundo” (Olmos&Santillán Güemes 2004, p. 38) y trazan en su andar caminos que privilegian la convivencia, reconocen la inter-dependencia y que se manifiestan a partir del ejercicio de una soberanía creativa que, acorde a lo conversado con nuestras interlocutoras a lo largo de las entrevistas nos permite sostener que esa soberanía “implica en todo momento estar dispuesto a incomodarse, a seguir buscando, a salirse del yo, del ego, a que la emancipación signifique también la autoemancipación, a que la solidaridad se teja desde lo humano, a que la ética se vuelva política y la otredad una realidad” (Pueblos en Camino en Walsh, 2017, p.115).

Desde estos enclaves y considerando la lógica relacional a la que nuestras interlocutoras nos convocan, advertimos, a partir del enfoque enactivo que sostiene que el conocimiento es acción en el mundo (Varela, 1997), una tercera forma de comprender los sentidos desplegados en torno a la integración, ya no como categoría, tampoco como recurso sino y principalmente como proyecto de re-existencia. Proyecto que como tal apunta a cuestionar las relaciones de poder y las construcciones de subjetividad que hacen del ser humano una máquina depredadora, promoviendo una ética de vida que rompa definitivamente la dicotomía entre naturaleza y cultura, sintetizando lo expuesto anteriormente. Al comprender la integración como proyecto de re-existencia, y como premisa de las gestiones culturales empíricas que ambas promueven, resulta evidente que es la integralidad de la vida la queda comprometida en sus acciones culturales configurando a sus gestiones culturales como gestiones que enraizadas en la red de la vida (Cabnal, 2018), inacabadas, siempre en movimiento, siempre en crecimiento, siempre en devenir. Gestiones semilla que, plantadas en una ontología relacional,

siembran posibilidades de relaciones otras, permitiendo la emergencia de historias cuyo “alcance –si uno realmente se abre– es inimaginable, (porque) no podés medir el alcance que puede tener el impacto de una acción, de una acción colectiva.”

- **Sin filtros (interpretantes)**

Hacia el final de las entrevistas invité a mis interlocutoras a que me contaran lo que quisieran sobre lo que hacen, una síntesis de nuestra conversación, o lo que desearan agregar. Esto fue lo que sucedió.

Cruz:- Bueno, a mí me conmueve mucho lo que hago, Luci. Si yo realmente pienso en el sentimiento que me trae... yo eso no lo puedo explicar. Yo te dije todo lo que te dije como para tratar de decir con palabras qué es lo que me mueve, pero en realidad no lo puedo definir, es como una corazonada. Yo creo que puedo mejorar el mundo a través de ese pequeño granito de arena. Yo no me creo la mejor del mundo, pero sí creo que puedo ayudar, colaborar, no sé al menos buscar una forma de... me hace sentir bien, me siento con la conciencia tranquila, no sé, me siento en paz, me siento conectada con el mundo. Y por ahí no sé sobre las noticias, pero estoy conectada con lo que está pasando a mi alrededor, dentro de un flujo de información en donde dar y recibir es lo mismo. Más que nada estoy tratando de integrar todas las partes y ahí es donde se me junta todo. Me conmueve y creo, realmente creo fervientemente en esos espacios de “encuentros de aprendizajes” entre las personas, que nos permiten dar pasos en nuestro proceso de maduración como individuos y como sociedad. Y la verdad es que yo no sé cuál es la forma, pero la busco cada vez. Siempre me pasa antes de empezar los seminarios, como pasó ayer, que cada uno dice quién es y de dónde viene, y yo pienso en una forma de organizarnos que todavía no encontré básicamente, pero que busco intensamente donde cada uno pueda desplegar su maestría y yo voy en esa. Desde la práctica en que propongo que cada uno pueda desarrollar su propia/a maestra/o. Siento que las posibilidades son tan inabarcables que lo que podemos hacer es crear dispositivos, como pequeñas estructuras que inviten a la gente, no solo a recibir sino a participar con lo que tienen para dar, darles la posibilidad de que se apropien de lo que son y lo que traen. Potenciar las individualidades. La

psicóloga, la ama de casa, cada uno que está ahí... pienso e imagino, ¿qué pasa si el seminario lo hiciéramos de aprendizaje? Sería riquísimo. Por supuesto necesitaríamos meses, años, probablemente, porque cada uno tiene mucho para dar y espacio para recibir, capacidades para desarrollar individualmente y en conjunto. Pero creo que todavía estamos en esta instancia de los “espacios claros” en los que aparentemente uno da y otro recibe. Poco a poco comenzamos a situarnos en ese rol social y abrimos a que si estas en un vínculo o en una clase, también estás siendo tu propio maestro, estás teniendo tu propia experiencia, estás haciendo tus propios juicios de valores, de diferenciación, aunque te estén dando una clase, aunque te estén diciendo lo que tenés que hacer. Y al revés, estar dando una clase sabiendo que esas personas están ahí compartiendo lo que son, que también están dando algo muy valioso a ese tiempo compartido, en cualquier rol grupal, todos están aprendiendo de eso. Yo no sé quiénes van a ir a las clases, no sé sobre sus vidas, sus bagajes, yo me entero ahí. La torta se arma ahí, en el encuentro y de ahí salen también las próximas gestiones.

Bibi:- La estructura de este espacio tiene que ver con la amplitud, no con achicar, con generar un terreno en el que todo se integre y en el que todo aparezca, y habilitar eso. Porque, bueno, ahí están los recursos. El ultimo taller que hicimos se llamaba “la confianza, el remedio del corazón”. Y esto tiene una intención muy clara de traer el amor a todo lo que hacemos. Porque el amor es lo único que nos puede hacer cambiar, ir hacia otro lugar.

Bonus track

- **La soberanía; el eterno aprendiz**

El siguiente apartado responde a dos repreguntas realizadas al final de la entrevistas a partir de lo que reconocí, en su momento, como un campo semántico desplegado en torno a la soberanía, nombrada explícitamente por Bibi en su presentación, y respecto a los espacios de aprendizaje, en el caso de Cruz. Sus respuestas promueven diferencialmente, a nuestro entender, nuevos lazos entre lo pedagógico, lo político (Porta & Yedaide, 2017) y lo cultural que expanden lo advertido en el resto del trabajo de campo. Como prácticas

representativas de su soberanía creativa, sus gestiones culturales empíricas, al asumir la relación entre lo cultural, lo pedagógico y lo político, descosifican la cultura habilitando el desarrollo de expresiones autónomas mediante las cuales una sociedad, o un grupo, pueden pensarse a sí mismos.

Bibi:- Bueno, la soberanía es el eterno aprendiz, significa que yo respeto lo que pienso y respeto lo que piensa el otro, respeto al otro, no impongo. La soberanía significa que yo respeto al otro, lo reconozco como otro y al mismo tiempo doy cuenta de cuál es mi línea. Porque eso también, no es que doy a lugar todo, no. Hay cosas que sé que “esto no y esto sí”, dentro mío; el tema es lo que yo hago afuera con eso. Mis amigos, mi grupo, más o menos están en mi línea de pensamiento, pero a la hora de estar con otras personas, es mirar integrando y ver qué me pasa a mí con eso, cada uno su camino, no hay porque entrar en conflicto. Es mirar integrando, respetando y sintiendo qué me pasa con eso y bueno, hasta ahí llego, sigo aprendiendo. Y es un lugar más feliz, estar en ese lugar, es un lugar de entrenamiento.

Cruz:- La situación social, política, cultural y económica hace que cada día me parezcan más importante los espacios de aprendizaje, como un contrapunto de algunas cosas que están pasando, y también es una forma de evidenciar algo ya implícito en nuestra existencia humana, lo que nunca dejó de pasar...el encuentro humano es inevitable. Lo que pasó es que fue cambiando de formas y en esos cambios se fueron perdiendo cosas, pero también hay cosas que se mantienen, digo todavía hay gente interesada en aprender.

Capítulo 5. A modo de conclusión: Un (des)orden provisorio

*Y aquí estoy
Pensando en el alma que piensa
Y por pensar no es alma,
Desarma y sangra.
Charly García, 1980⁵⁶*

Este último Capítulo busca sintetizar los aprendizajes alcanzados en el trabajo de campo y compartir las reflexiones suscitadas por el trayecto investigativo. Como relato de un viaje, y en consecuencia con los marcos metodológico y conceptual adoptados, vuelvo a reconocer el carácter contextual y situado de las comprensiones alcanzadas a partir de las múltiples relaciones que se dieron en el juego entre mi persona (en el rol de investigadora) y las prácticas de gestión cultural de Cruz y Bibi (en el rol del campo empírico propuesto). Con la intención de concluir este viaje, referenciaré los aprendizajes alcanzados que, a mi entender y para mi sorpresa, trascendieron los interrogantes del orden teórico propuestos. En estas coordenadas, este Capítulo es una interrupción posible del relato pero de ninguna manera representa el fin de la historia.

No sé si coincidirán conmigo, pero cuando nos sometemos a que alguien nos cuente su viaje usualmente nos exponemos a escuchar muchas historias y, lamento anticipar, que esta no es la excepción. El *racconto* de esta travesía está plagada de digresiones (sepan disculpar) porque lo que ocurrió aquí no fue desde del desarrollo de una experticia, sino a partir de la manifestación de algunas ignorancias que encontraron, en la interacción con otros, algunas respuestas posibles y una pequeña modificación de las versiones con las que nombramos nuestras realidades.

⁵⁶ Letra de Desarma y sangra © SG Discos. García, C. (1980). Disfrutable en: https://www.youtube.com/watch?v=h-hg2_kMFcU&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3p4RTDBQjPeDLKe8mpavx8asOk7T7EHVPfAy_UOxKLwyh6Qehw8a1msSw

La recuperación iniciática de este viaje, a modo de recapitulación, acompañan las primeras aproximaciones narradas para dar cuenta de los aprendizajes más significativos de esta aventura.

- **Pensando en el alma que piensa**

Pensando sobre aquello que piensa al conocer la perspectiva descolonial, lo primero que me pregunté fue si era posible avanzar en prácticas descoloniales desmarcándolas de grupos “distinguiblemente” racializados y/o subalternos. En esa búsqueda comencé a revisar las “colonialidades” presentes en mi historia personal y pude reconocerlas en el formato de mandatos sociales, familiares y auto-expectativas truncas que se manifestaron, siempre, a partir del dolor. En mi búsqueda por aliviar esos dolores encontré, en los modos en los que me relacioné con el mundo, algunos gestos que parecían encaminarse en un andar descolonial íntimo, personal, chiquito. Gestos que, con el correr de los años, fueron transformándose en áreas de experiencia configurando y re-configurando mi sistema de creencias, una y cada vez, y, concomitantemente, re-estructurando las narrativas con las nombré y nombro mi entorno, buscando que lo que me duela sea otra cosa. Porque comprendo que no se trata de evitar el dolor, sino de no sufrir siempre por lo mismo. En esa revisión sobre mi historia personal también encontré a aquellos que me acompañaron motivando auto-reflexiones e invitándome a percibir gestos descoloniales en acciones cotidianas, sutiles, de mi entorno inmediato. Cruz y Bibi aparecían intermitentemente en esas recapitulaciones. Esta digresión funciona como una (meta) justificación del tema de investigación y de la elección del campo empírico, porque a la hora de tener la posibilidad de plantear un problema de investigación no quise perder la oportunidad de seguir viajando en estas coordenadas. Por tanto, lo que desde un inicio estuvo claro fueron los dos grandes núcleos teórico/conceptuales sobre los que quería profundizar: “algo” de la gestión cultural (inicialmente no lo había pensado como tema en sí) y la descolonialidad. Tengo que admitir que en un primer momento fue la imposición disciplinar del título al que aspiro el que signó a la gestión cultural como encuadre conceptual ineludible. Hoy, luego de estas andanzas, tengo que reconocer algo que, quizás, estaba a la vista pero que yo no había registrado, y es que la gestión cultural me trajo a casa. Literalmente, como excusa formativa, me regresó de España hace trece años y de Ecuador hace siete y “metafóricamente” (porque lo cierto es que –como suele ocurrir con las metáforas— fue bastante literal) me permitió participar de espacios en los que pude ante “lo dramático de nuestra condición social responder con lo tramático” (Yañez Canal 2012, p.114).

En esta predilección personal por pensar aquello que piensa, gracias a este viaje, me doy cuenta de que las teorías no son inocuas porque sé lo que las teorías hicieron y hacen en mí y ahí radica el profundo interés, y la insistencia manifiesta, en el carácter situado, encarnado y provisorio de los aprendizajes aquí manifestados, lo cual constituye, para quien escribe, uno de los aprendizajes más potentes de este viaje y que solo fue axiomáticamente posible después del trabajo de campo: asumir un lugar de enunciación.

Volviendo sobre las especificidades de este tránsito, el reconocimiento de las aéreas de experiencia como potencias descoloniales me condujo a las gestiones culturales empíricas como campo de abordaje. Pero el camino no fue tan directo y antes de llegar ahí tomé un rumbo diferente. Realicé tres observaciones participantes en tres actividades culturales autogestivas. En esas primeras observaciones el plan de trabajo se centraba en prácticas culturales alternativas y los objetivos eran bien diferentes, al observar que si bien las actividades que proponían, quizás, podrían comprenderse en un andar descolonial, su organización era bastante tradicional, en una primera vista. Gracias a eso comprendí que lo que me interesaba no eran las prácticas culturales sino la gestión que las impulsaba, y así, pensando sobre aquello que piensa, cambié de proyecto y de campo de abordaje. Mi admiración y afecto por Bibi y Cruz fue más un desafío que una ventaja, pues me exigió considerar cuidadosamente las elecciones metodológicas realizadas y poner sobre la mesa el marco perceptual que las delineó. Así, con el propósito fundamental de interpretar los procesos de configuración de las gestiones culturales empíricas en articulación con las perspectivas descoloniales, la construcción del campo de abordaje surgió como “gesto de in-disciplina” (Meschini&Porta, 2017, p.13-14) que desde el inicio del diálogo permitió una “des-jerarquización y reintegración de conocimientos” (Mariscal Orozco, 2012) a partir del reconocimiento de prácticas empíricas como lugares de expresión y problematización del campo.

El recorrido por algunas de las transformaciones epistemológicas que tuvo el abordaje de la gestión cultural en la constitución del campo disciplinar, con el ojo puesto en su desarrollo en América Latina, especialmente a partir de la propuesta descolonial y en la reflexión sobre algunos de los nichos teóricos que delimitaron el estudio de la disciplina, me llevaron a comprender la gestión cultural como los movimientos que realizamos para enactuar historias, en los cuales la capacidad de transformación social, propia de la gestión cultural, es entendida como potencia enactiva que comporta una mirada ontológica de la cultura.

Propiciar espacios de diálogos y aprendizajes conjuntos surgió como una manera de elegir los modos en los que vamos a afrontar los desafíos que nos esperan como individuos y como seres sociales, una manera de situarnos de una forma más o menos autónoma en el

contexto político, social y ecológico de estos tiempos. Y, tal como vengo manifestando desde el inicio de este trabajo, sostengo que asumirnos como co-creadores del mundo en el que vivimos solicita hacer cuerpo para no perder la empatía, reconectarnos con nuestro corazón y nuestro sentipensar para no perder nuestra humanidad y recordar cómo ser, juntos y cada vez más, humanos. Descolonizarnos desde la experiencia nos invita a mirar más allá de nuestras certezas, interrogar nuestras verdades y cuestionar la integridad de nuestras narrativas viejas para recuperar el timón de nuestra palabra, como gesto de re humanización. Siguiendo a Ramallo “comprendemos la descolonización del ser como una categoría heurística para indagar lo que constituye las experiencias del ser en la educación en una dimensión interior del sujeto y marcada en lo que vive y cree vivir cada sujeto” (2018, p.50). En ese espíritu centré mi atención en las experiencias del ser en la gestión cultural y en las potencialidades de la re-existencia, sutil, que configuran a estas gestiones culturales, lo que me llevó a considerarlas como prácticas pedagógicas descoloniales, alcanzando los propósitos manifiestos como intuiciones iniciales de esta investigación. En la indagación de su hacer pude reconocer la ética de praxis, conciencia y acción que las configuran, en un sentido pedagógico, no porque tengan intencionalmente un sentido educativo sino porque

(...) es en la misma praxis transformativa de la “realidad real” e histórica donde el proceso pedagógico se va efectuando como progresiva “concientización (“acción”—en-la-que-se-va-tomando-conciencia-éticotransformativa: liberación) [...]. Se trata de un proceso realísimo, concreto [...] ético “material”: la vida. (Dussel, 2002, p 436 en Walsh, 2017, p. 42).

El discurso de la modernidad, con su idea capitalista de progreso, sentó sus raíces en Europa y extendió sus ramas al resto del mapa mediante las estrategias descritas como colonialidades, omitiendo evidenciar lo que claramente expresó Jameson (2007) al pronunciar que “la modernidad no es un concepto (...) sino una categoría narrativa” (p.11). Dentro de esta narrativa surgen y permanecen discursos que perpetúan el control y manipulan la percepción de lo que llamamos realidad, pero también se habilitan otros discursos y otras narrativas con las que convivimos cotidianamente, y en cuyas praxis transformativas se cuele la vida. En este contexto el advenimiento del pensamiento narrativo (Bruner, 1997) colaboró con la reivindicación de formas alternas de enunciar el conocimiento que sobre la gestión cultural se produce, configura y reconfigura.

La intención de comprender los modos en que las gestiones culturales se entraman con las perspectivas descoloniales implicó reconocer en los gestos las particularidades de ese movimiento sutil que inaugura una historia, como un proceso que no necesariamente se

equipara con la estructura en la podría devenir, pero que en su mínimo movimiento abre espacios para vivir en un mundo más grande, o como dice Escobar (2014), en “un mundo en el que quepan muchos mundos” (p.77). Los objetivos particulares de esta investigación fueron co-construidos como paradas intermedias. Inicialmente concebidos sólo como mojones en el camino, el trayecto los convirtió en algo más. Como lugares de refugio, alimento y tiempo para demorarme, estos propósitos particulares abrieron ante mí paisajes que ampliaron la mirada hacia horizontes no considerados y cuyo gran acierto fue pensar la gestión cultural desde sus configuraciones (Grimson, 2011,2008), permitiendo “desbordar la cosificación de la gestión cultural y asumirse en la acepción plena del gestar para soñar con otras formas de existir y relacionarse” (Yáñez Canal, 2012, p.109). Desde una mirada amplia, indagar en las configuraciones de las gestiones culturales empíricas supuso re componer el tejido que, en tanto empíricas, recupera la experiencia de quienes las llevan adelante, re-estableciendo el “nexo entre ser, poder y hacer” (Maldonado- Torres, 2013, p. 12), categoría central de los procesos de descolonización que se percibió en los procesos de subjetivación de mis interlocutoras.

Al indagar en términos de configuraciones y al comprometer su trayectoria vital en las precondiciones que pautan los recortes de la realidad que se vuelven operativos en las gestiones que promueven, lo que emergió fue la dimensión ontológica subyacente como dimensión fundante de estas gestiones culturales empíricas. La comprensión de estas gestiones culturales dentro de las ontologías relacionales permitió advertir la dimensión epistémica, política y pedagógica presente en estas prácticas, a partir los modos de relación bien diferentes que delinear al posicionarse en igualitarismo centrado en la vida. La integración de estas dimensiones, que en sus gestiones culturales agrietan el espacio colonial desde y para proyectos de inter-existencia, autorizaron a comprenderlas como pedagogías descoloniales, las cuales en el agenciamiento de lo político, la subjetividad y las culturas sientan las bases para que “lo culturalmente sustentable sea la concepción de la vida misma en condiciones de dignidad, no negociables” (Albán, 2016, p 39), inspirando la reflexión profunda sobre las afectaciones aún pendientes en el campo profesional y académico de la gestión cultural.

La ligazón indisociable entre los procesos de subjetivación, las prácticas que proponen y los contextos de los que emergen pusieron de manifiesto el estado co-creativo que en sendas gestiones combina la participación comunitaria con la autoría (Sousa Santos, 2003). Enraizadas en sus territorios, políticamente comprometidas con su propio entramado vital y consecuentemente hilvanadas en el tejido social que compone su contexto, cada una de estas gestiones compartió las metodologías de la pregunta (Olvera 2017, en Walsh, 2017)

que las configura, mirando de cerca y en primera persona su participación en la construcción de la trama social de la que forman parte. Esta conciencia de acción y responsabilidad evidenció la posibilidad (y urgencia) de comprender la tarea del gestor cultural como una práctica política, ya que se tornó importante tener la capacidad de reconocer, como dice Bibi, “al servicio de qué te vas a poner”. En sintonía, las formas alternas de conocer se pusieron de manifiesto en la predisposición auto-reflexiva, sobre la recuperación de la propia experiencia, como apelación a la potencia descolonial de la memoria (Cuevas Marín, 2013, en Walsh, 2017). Como metodologías sentipensadas de la pregunta, la comprensión de estas gestiones culturales empíricas como pedagogías descoloniales nos hizo advertir tales configuraciones como procesos complejos (Morín, 2004), relacionales y enactivos (Escobar, 2014; Varela, 1997).

En sus relatos encontré cuerpos para pensar la gestión cultural como aquellos movimientos que realizamos para enactuar historias, potencias emergentes que en su sutil andar descolonial guardan gestos semilla, los cuales inscriben a estas gestiones en un ciclo vital de correspondencias. Y al hablar de ciclo vital no puedo dejar de nombrar la idea de un crecimiento orgánico natural para pensar los procesos de enacción de las gestiones culturales, homologables al tiempo circular de siembra, crecimiento, frutos y, finalmente, cosecha. Inicialmente, pensar la gestión cultural dentro de ese ciclo no parece tan absurdo, no solo por la filiación etimológica de la palabra cultura con cultivo, sino también porque siempre hay, en todo proyecto, un tiempo previo de preparación y reconocimiento del terreno sobre el que se va a intervenir sucedido por un tiempo creativo de planificación, un tiempo de expresión y acción (siembra), al que le llega el tiempo de concreción (frutos) y finalmente de revisión y cosecha. Desde esta perspectiva las pedagogías descoloniales como pedagogías vitales (Porta&Yedaide, 2017) resuenan como dimensión constitutiva de las gestiones culturales en las que el sembrar es comprendido como:

(...) un acto persistente, consciente y situado que en su práctica, proceso y continuidad invoca y convoca las memorias colectivas que siguen muy vivas, las rebeldías, resistencias e insurgencias de lxs ancestros y antepasados, y la colectividad-comunidad (ver capítulo de García y Walsh). En la práctica, proceso y continuidad se descubren, inventan y realizan métodos de los cómo hacer, pedagogías vivas, de vida y dignidad renacientes, que cultivan semillas de decolonialidad y sus gérmenes, brotes, raíces y crecimientos “muy otros”. De hecho, esta siembra, este hacer-sembrar y sus cómo no están solamente en —ni

tampoco solamente son de— la tierra. Tienen que ver con todas las esferas de la vida, de la re-existencia física, simbólica, social, cultural, cosmológica espiritual, como también de saberes, sabidurías y conocimientos (Walsh, 2017, p, 40).

La invitación, así como el aprendizaje que me dejó este viaje, deben buscarse entonces en la posibilidad de comprender las gestiones culturales que realizamos como *semillas*, que bien pueden generar campos de monocultivos o promover y contribuir en la biodiversidad propia de cada terreno. También, la imagen de la semilla me permite recuperar todas las esferas de la vida en lo que hacemos, para “restaurar los vínculos entre conocimiento y fiesta” (Orozco, 2012, p.19). Porque si un “gestor cultural es quien reinstala su totalidad en el gesto, la totalidad de su cultura, la integralidad de su propia condición humana” (Sá Souza, 2004), la gestión cultural es una práctica de re-humanización que nos convoca a poner atención en la dimensión ontológica, epistémica, política y pedagógica que subyace en quienes la practicamos, con la intención de alcanzar una visión más amplia y más completa, nunca total, de las realidades sociales (Deleuze & Guattari, 1988) en las intervenimos y de los modos en que lo hacemos. Tal vez se trate de una forma posible de reconocer “la integralidad nuestra propia condición humana”, porque en palabras de Ray Bradbury (1953):

Cuando muere, todo el mundo debe dejar algo detrás, decía mi abuelo. Un hijo, un libro, un cuadro, una casa, una pared levantada o un par de zapatos. O un jardín plantado. Algo que tu mano tocará de un modo especial, de modo que tu alma tenga algún sitio adonde ir cuando tú mueras, y cuando la gente mire ese árbol, o esa flor, que tú plantaste, tú estarás allí. "No importa lo que hagas -decía-, en tanto cambies algo respecto a cómo era antes de tocarlo, convirtiéndolo en algo que sea como tú después de que separes de ellos tus manos.

La diferencia entre el hombre que se limita a cortar el césped y un auténtico jardinero está en el tacto. El cortador de césped igual podría no haber estado allí, el jardinero está allí para siempre (p. 143).

- **Desarma y sangra**

DE TODO, QUEDARON TRES COSAS

La certeza de que estaba siempre comenzando,

La certeza de que había que seguir

Y la certeza de que sería interrumpido

Antes de terminar.

Hacer de la interrupción un camino nuevo,

Hacer de la caída, un paso de danza,

Del miedo, una escalera,

Del sueño, un puente, de la búsqueda,...un encuentro

Fernando Sabino, 1964

Referencias bibliográficas/musicales/audiovisuales

- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. Andamios. Revista de Investigación Social, 9 (19), 129-157. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62824428007>
- Albán Achinte, A. (2007). El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial. Ponencia-performance presentada en el 5 seminario de Formación Artística: encuentro con la creatividad, el arte y la educación, organizado pro la Institución Educativa La Pamba, Popayán-Colombia, 10 al 12 de octubre de 2007
- Albán A., Adolfo y Rosero, José R. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. Nómadas (Col), (45), 27-41. [Fecha de Consulta 15 de Octubre de 2020]. ISSN: 0121-7550. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1051/105149483004>
- Ander-Egg, E. (1992), Desarrollo y Política Cultural. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Antoine, C. (2004); Quince años de formación en gestión y administración cultural en Chile: Elestado de la cuestión; Santiago de Chile: Universidad Santo Tomás
- Appadurai, A. (2001), La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires: Ediciones Trilce.
- Bajtín, M. (1999), Estética de la creación verbal. Trad. de Tatiana Bubnova, México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. 1997), Hacia una filosofía del acto ético. Trad. de Tatiana Bubnova, Barcelona: Anthropos.
- Bajtín, M. (1986), Problemas de la poética de Dostoievski. Trad. de Tatiana Bubnova, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. (2002) El Lugar de la Cultura. Buenos Aires: Manantial.
- Barbero, J.M. (2004). (2004): *Políticas de interculturalidad*. ForuMundial, Comunicación y diversidad Barcelona. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Barbero, J. M. (2005). Mutaciones del arte: entre sensibilidades y tecnicidades. Chile: Cátedrade Artes.
- Barbero, J. M; Ochoa Gautier, A. M. (2005), Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular. En libro: Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales,

- Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. pp. 181-197. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Barbero-OchoaGautier.rtf>
- Bayardo, R. (2007), Cultura, artes y gestión. La profesionalización de la gestión cultural. Recuperado de www.cepi.us/posgrado/download.php?file=RBayardo.pdf.
 - Benhabib, S. (2006), Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global. Buenos Aires: Katz
 - Bernárdez López, J. (2003): "La profesión de la gestión cultural: definiciones y retos". En Boletín GC, 4. Recuperado de : http://www.gestioncultural.org/ficheros/BGC_AsocGC_JBernardez.pdf
 - Borges, J.L (2005) El hacedor, 1era. Edición 1960, Alianza Editorial, 1997, Madrid, Séptima reimpresión
 - Bonet Agustí, L. (2005) "El perfil del gestor cultural en el siglo XXI". Actas del Primer Congreso Internacional sobre la Formación de los Gestores y Técnicos de Cultura. Valencia 10-13 de mayo. Servicio de Asistencia y Recursos Culturales (SARC) de la Diputación de Valencia. Recuperado de: http://descarga.sarc.es/Actas2007/CD_congreso/pdf_c/2/2.1.pdf
 - Bonet, L. & Melba, C. (2007) El gestor cultural en el entorno digital: La experiencia del portal iberoamericano de gestión cultural. Ministerio de Cultura, 2007. Congreso Institucionalización de la Cultura y Gestión Cultural. Recuperado de: http://www.mcu.es/cooperacion/docs/MC/Portal_Iberoamericano.pdf
 - Bonet Agustí, L. (2008) Análisis de la Oferta de Formación Universitaria en Gestión Cultural en España; Madrid: Ministerio de Cultura de España.
 - Bonet Agustí, L. (2014), La formación en gestión cultural: una mirada internacional comparada. Revista Administración, Cultura, Creatividad, n. 1.
 - Bradbury, Ray (1953). Fahrenheit 451. Traducción de Alfredo Crespo López. Almería: Ediciones Perdidas, ed.2006.
 - Bruner, J. (1997). Realidad mental y mundos posibles. Barcelona: Gedisa.
 - Bustamante Lozano, Uriel; Mariscal Orozco, José Luis y Yañez Canal, Carlos (2016), Formas y configuraciones de la gestión cultural en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: [file:///C:/Users/pc/Downloads/2016capacitacionJalisco%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/pc/Downloads/2016capacitacionJalisco%20(1).pdf)

- Carr-Saunders A.M. y Wilson P.A. (1933). The Professions. Entrevista por : W. A. Rudlin The Economic Journal Vol. 44, No. 174 (Jun., 1934), pp. 322-324. Recuperado de https://www.um.es/ESA/papers/Rn15_23.pdf
- Castaneda, C. (1998a) Pases Mágicos. Buenos Aires: Atlantida.
- Castaneda, C. (1998b) El lado activo del infinito. Buenos Aires: Planeta.
- Castro-Gómez, S. (2005). La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada(1750-1816). Bogotá D. C.: Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007a). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. pp. 79-92. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) (2007b). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. (Versión electrónica) Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Centro Latinoamericano de Constelaciones Familiares (2019) Filosofía de las Constelaciones Familiares. Recuperado de: <https://constelamerica.com.ar/filosofia-constelaciones-familiares>
- Certeau de, M. (1980) La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer. Traducción de Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana, ed.1996
- Chase, S. (2015). Investigación narrativa. Denzin, N. & Y. Lincoln Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa. Vol. IV. Buenos Aires: Gedisa.
- Correa Enríquez, R. (2010): La importancia de la profesionalización de la gestión cultural en el contexto actual, Artes UNICACH. Pags. 66–74. Recuperado de: <http://cuid.unicach.mx/journals/index.php/artes/article/view/171/159>
- Colombo Vilarrasa, A. & Roselló, D. (2008) Gestión Cultural. Casos. Madrid: Editorial Ariel
- Cortázar, Julio (1973), El libro de Manuel. Buenos Aires: Alfaguara, ed. 1995

- Delgado, E. y Martinell, A. (1989); Formación y Desarrollo Cultural; Barcelona:Centro de Estudios y Recursos Culturales de la Diputación de Barcelona
- Denzin, N., Lincoln, Y. (1994). "Introduction: Entering the field of qualitative research" En: Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (eds.): Handbook of Qualitative Research, Cap. 1, Sage Publications, California, 1994, Pag. 1-17. Traducción de Mario E. Perrone
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2011). El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol. I. Barcelona: Gedisa.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2012). Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de investigación cualitativa. Vol. II. Barcelona: Gedisa.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2013). Estrategias de investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol. III. Buenos Aires: Gedisa.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2015). Introducción al Volumen IV. Métodos de recolección y análisis de datos. Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa. Vol. IV. Buenos Aires: Gedisa.
- Deleuze, G (1969). Lógica del Sentido. Miguel Morey (tr.). Barcelona: Paidós, 1994 – 1ra. Reimpresión.
- Deleuze, G. y Guattari F. (1988), Mil Mesetas. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (tr.) Valencia: Pre-textos, 2006-7 Edición.
- Dussel, E. (1980). La pedagogía latinoamericana. Bogotá: Nueva América
- Dussel, E. (2007). Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta.
- Escobar, A. (1999). El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. CERÉC/ICANH. Recuperado de <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/escobar-a-1999-el-final-del-salvaje.pdf>
- Escobar, A. (2002), Globalización, Desarrollo y Modernidad. Medellín; Colombia: Corporación Región

- Escobar, A. (enero-diciembre de 2003). Mundos y conocimientos de otro modo- El programa de investigación de modernidad/colonialidadLatinoamericano. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- Escobar, A. (2005). Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia. [Versión electrónica]. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Recuperado de <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/mas%20alla%20del%20tercer%20mundo-impreso.pdf>
- Escobar, A. (2012). La Invención del desarrollo. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
- Escobar, A. (2014) Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA (Colección Pensamiento vivo)
- Fal Borda, O. (2013). Socialismo Raizal y Ordenamiento Territorial. Bogotá: Desde Abajo
- Foucault, M. (1992) Microfísica del poder. Madrid: Ediciones La Piqueta
- García Canclini, N. (1990). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo
- García Canclini, N. (2002). Latinoamericanos buscando lugar en este siglo. P ed. 1ª reimp.- Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- García Canclini, N. (2005) Las Industrias Culturales y El Desarrollo de Los Países Americanos. Recuperado de: www.oas.org/udse/espanol/documentos/1hub2.doc
- Geertz, C. (1973) La interpretación de las culturas. Barcelona, España; Gedisa. Duodécima reimpresión: septiembre 2003.
- Getino, O. (2006). El capital de la cultura. Las industrias culturales en Argentina y en la Integración Mercosur. Buenos Aires. Senado de la Nación Argentina y Parlamento Cultural del MERCOSUR.
- Grimson, A. (2000) (Comp.) Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro. Ediciones CICCUS/La Crujia. Buenos Aires.
- Grimson, A. (2008) Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*. (8)
- Grimson, A. (2010) Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Guba, E. & Lincoln, Y. (2002). Paradigmas en pugna en la investigación cualitativa.- En: Denman, C. y Haro, J. (comps.). Por los rincones: antología de métodos cualitativos en la investigación social. Sonora: El Colegio de Sonora , 2002. Recuperado de:http://sgpwe.izt.uam.mx/pages/egt/Cursos/MetodoLicIII/7_Guba_Lincoln_Paradigmas.pdf
- Guba, E. & Lincoln, Y.(2012). Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes. En Denzin, N. & Lincoln, Y. (comps). Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de Investigación cualitativa. Vol. II. Barcelona, España: Gedisa.
- Guber, R. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad. En : “La entrevista etnográfica” o “el arte de la no directividad”. Buenos Aires: Norma.Recuperado de:http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/la_entrevista_etnografica_o_el_arte_de_la_no_directividad-rosana_guber_0.pdf
- Guber, R. (2014) Practicas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo. Buenos Aires: Miño y Davila srl.
- Guédez, V y Menéndez, C. (1994). Formación del gestor cultural. En Memorias del EncuentroInternacional sobre Gestión Cultural. Bogotá: Colcultura / Secab.
- Haraway, Donna J. (1991) Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza. Madrid, Ediciones Cátedra, S. A., 1995. Trad.: Juan Ignacio Luca de Tena. Recuperado de <http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Haraway-Donna-ciencia-cyborgs-y-mujeres.pdf>
- Heidegger, Martin (1951) Construir, Habitar, Pensar. Traducción de Eustaquio Barjau, en Conferencias y Artículos. Barcelona, 1994:Serbal. Recuperado de: <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>
- Hernández, M. (1978) Cancionero y romancero de ausencias. Barcelona: Lumen. Colección de poesía. El Bardo.
- Hernández, S. (2011). Dialogismo y alteridad en Bajtín. Contribuciones desde Coatepec. Núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 11-32. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Huergo, J. (s.f.) Los procesos de gestión. Recuperado de:<http://servicios2.abc.gov.ar/lainstitucion/univpedagogica/especializaciones/seminario/materialesparadescargar/seminario4/huergo3.pdf>

- Jameson, F. (2004) Una modernidad singular. Argentina: Editorial Gedisa.
- Jameson, F en Diaz-Polanco, H. (2007): "Elogio de la diversidad. Globalización. Multiculturalismo y etnofagia". Siglo XXI, México DF.
- Kincheloe, J. & McLaren, P. (2012). Replanteo de la teoría crítica y de la investigación cualitativa. En Denzin, N. y Lincoln, Y. Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de investigación cualitativa. Vol. II, pp. 241-315
- Kusch, R. (1973). El pensamiento indígena y popular en América. Buenos Aires, Argentina: Instituto de Cultura Americana.
- Lander, E. (ed.) (2000). La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. [Versión electrónica]. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf.ori>
- Lander, E. (2011): "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas". Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.
- Larrosa, Jorge (2002) Sobre la experiencia y el saber de la experiencia. En: Jorge Larrosa (Comp.) Más allá de la comprensión: lenguaje, formación y pluralidad. Caracas: Universidad Simón Rodríguez. Recuperado de: http://files.practicadesubjetivacion.webnode.es/200000018-9863d9a585/_la_experiencia_Larrosa.pdf
- Larrosa, Jorge (2003) (Conferencia) "La experiencia y sus lenguajes". Dpto. de Teoría e historia de la educación. Universidad de Barcelona. Recuperado de: www.galeon.com/formación-medio docente
- Lévinas, E. (1977). Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme
- Maldonado-Torres, N. (2006) "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo". Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Editorial Akal.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. [Versión electrónica]. Págs. 127-168. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago- ElGiroDecolonial.pdf>

- Maldonado-Torres, N. (2013). Comentario Inicial. En Walsh, C. (Ed.) (2013). Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala. Recuperado de <http://www.cppnac.org.br/wpcontent/uploads/2013/08/Pedago%C3%ADas-Decoloniales-Pr%C3%A1cticas-insurgentes-de-resistir-reexistir-y-revivir.pdf>
- Mariscal Orozco, J. L.(2007): Políticas culturales: una revisión desde la gestión cultural, Guadalajara,Universidad de Guadalajara.
- Mariscal Orozco, J. L. (2009): Educación y gestión cultural. Experiencias de acciones culturales en prácticas educativas, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Mariscal Orozco, J. L. (2011): Avances y retos de la profesionalización de la gestión cultural en México. Revista Digital de Gestión Cultural. Año 1. No. 2. Recuperado de: http://gestioncultural.org.mx/revista/02/Mariscal_N2_A1.pdf_pags.5-27
- Mariscal Orozco, J. L.(2015): Gestionar en clave de interculturalidad. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mariscal Orozco, J. L. (2012), Procesos de profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/262802727/download>
- Martinell Sempere, A. (2001). La gestión cultural: singularidad profesional y perspectivas de futuro. Cátedra UNESCO de Políticas Culturales y Cooperación.
- Martinell Sempere, A. y Carbó Ribugent, G. (2012): “La cultura como sector”. En Carbó Ribugent, G.; Garí Aguilera, C; Martinell Sempere, A.; Rausell Köster, P. y Roselló Cerezuela, D. (Eds.), Las profesiones de la cultura. Módulo Didáctico 1 (pp. 1- 33). España: Universitat Oberta de Catalunya, Universitat de Girona y Universitat de las Islas Baleares.
- Max Neef, M. (1998), Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. Uruguay: Editorial Nordan
- Meschini, P. y Porta L. (2017) Introducción de la colección. EN: Conti, R (Comp). Perspectiva Descolonial. Conceptos, debates y problemas. Mar del Plata: EUEM
- Molina Roldán, A. E. (2013): El rol del gestor cultural en la comunidad artística: una validación social por construir. Cultura y desarrollo en América Latina. Actores, estrategias, formación y prácticas. México: De la Vega Editores

- Mignolo, W. (1996). Herencias coloniales y teorías postcoloniales. En: Gonzáles Stephan, Beatriz. Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico. Cap. IV. (pp. 99-36). Venezuela: Nueva Sociedad. Recuperado de: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mignolo.pdf>
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. [Versión electrónica]. Págs. 55-85. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf>
- Mignolo, W. (2003) Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. España: Akal. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>
- Mignolo, W. (2007a). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. (Versión electrónica) Barcelona: Gedisa. Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/76146545/La-Idea-de-America-Latina-2007-Walter-Mignolo>
- Mignolo, W. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. [Versión electrónica]. Págs. 25-46. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Morin, E. (2004). Epistemología de la complejidad. Gazeta de Antropología.20, artículo 02 · Recuperado de: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2841>
- Navarro Cordón, J.M. y Pardo, J. (2009). Historia de la Filosofía. Madrid: Anaya.
- Nivón Bolán, E. (2006): La política cultural. Temas, problemas y oportunidades, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Nivón Bolán, E.(2010): Políticas culturales estatales. Nuevas formas de gestión cultural. EnL. Arizpe (ed.) Los retos culturales de México. México: Miguel Ángel Porrúa.

- Nivón Bolán, E.(2015): Gestión cultural y teoría de la cultura. México, Gedisa, UAM.
- Nordstrom, S. (2018). Antimethodology: Postqualitative Generative Conventions. *Qualitative Inquiry Vol. 24* (3) 215-226.
- Olmos, H. & Santillan, R (2000): Educar en Cultura. Ediciones Ciccus, Buenos Aires.
- Olmos, H. & Santillán Güemes, R. (2004): "La gestión cultural y la construcción de poder. El mundo en gestión". Conferencia magistral presentada en Identidad, políticas y gestión cultural. Primer Encuentro Nacional de Promotores y Gestores Culturales, 23 al 26 de junio. Zacatecas. Patrimonio Cultural y turismo. Cuadernos 11. Recuperado de: <https://docplayer.es/40365695-El-gestor-cultural-ideas-y-experiencias-para-su-capacitacion-ricardo-santillan-guemes-hector-ariel-olmos-compiladores.html>
- Olmos, H.& Santillán Güemes, R. (2005) El gestor cultural. Ideas y experiencias para su capacitación. Buenos Aires: Editorial Ciccus.
- Ortiz, R. (2007): Cultura y Desarrollo. En: Cooperación cultural Euroamericana. VCampus Euroamericano de Cooperación Cultural. Almada, Portugal del 8 al 12 de mayo de 2007. Pp: 113-117. OEI.
- Padula Perkins, J. E. (2015) Aproximaciones a la gestión cultura. Gijón, Asturias: Ediciones Trea
- Puig Picart, T. (1993) Animación Sociocultural. Cultura y Territorio. Barcelona: Editorial popular
- Puig Picart, T. (2001). Ciudad y cultura en el siglo XXI. Buenos Aires:Ediciones CICCUS.
- Porta, L. & Yedaide, M. (2017). Pedagogía(s) vital(es): Cartografías del pensamiento y gestos ético-políticos en perspectiva descolonial. Mar del Plata, EUEM, 2017.
- Quijano, A. (1989). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Sociedad & política/ediciones. Recuperado de <http://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibalmodernidad-identidad-y-utopia-en-america-latina-1988.pdf>
- Quijano, A. (1992): "Colonialidad y modernidad/racionalidad". Revista Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima.
- Quijano, A. e I. Wallerstein (1992b) "La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial". Revista Internacional de Ciencias Sociales. América 1492-1992, Vol. XLIV, No 4, diciembre. pp584-591.

- Quijano, A. (2006) "Estado-nación y "movimientos indígenas" en la región Andina, cuestiones abiertas." En: Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativas, Lo político y lo social. Revista del Observatorio Social de América Latina, Vol. 8, No. 19:15-24.
- Quijano, A. (2010). La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado. En Casa de las Américas, No. 259 – 260, abril – septiembre, Págs. 4-15. Recuperado de <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/260/bicentenario.pdf>
- Ramallo, F (2018) El conocimiento de sí y las pedagogías del ser: Un relato de la experiencia de la escuela "El canto del Fuego." Revista Cronía Año 18 - Nº 14. Pp 48 - 57
- Rancière, J. (2008). Pensar entre disciplinas. En Brumaria Documento 268. Traducido del francés por Alejandro Arozamena. Recuperado de: http://desarquivo.org/sites/default/files/ranciere_disciplinas_268.pdf
- Restrepo, E. (2012). Intervenciones en teoría cultural. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Recuperado de http://www.academia.edu/2186885/Intervenciones_en_teor%C3%ADa_cultural
- Roselló, D. (2004) Diseño y Evaluación de Proyectos Culturales. Madrid: Editorial Ariel
- Sabino F. (1964) Encuentro marcado. Barcelona: Luis de Caralt
- Sá Souza, F. Trabajo inédito, en Documento de trabajo, Cátedra Santillán Güemes. En: Olmos, Héctor Ariel; y Santillán Güemes, Ricardo (2004): "La gestión cultural y la construcción de poder. El mundo en gestión". Conferencia magistral presentada en Identidad, políticas y gestión cultural. Primer Encuentro Nacional de Promotores y Gestores Culturales, 23 al 26 de junio. Zacatecas. Patrimonio Cultural y turismo. Cuadernos 11. Recuperado de: <https://docplayer.es/40365695-El-gestor-cultural-ideas-y-experiencias-para-su-capacitacion-ricardo-santillan-guemes-hector-ariel-olmos-compiladores.html>
- Sautu, R. (2003) Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación. Buenos Aires: Lumiere
- Segato, R. (2015). La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo.
- Shklovski, V. (1970) «El arte como artificio», en T. Todorov: Théorie de la littérature, versión española. Madrid: Siglo XXI.

- Soto, D.P. (2008) Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. Ponencia presentada en la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, agosto 25 de 2007. Ciencia Política n° 5 enero-junio 2008. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17029/17893>
- Sousa Santos de, B(2003). Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la Experiencia. Volumen 1. Bilbao: Desclée. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf
- Sousa Santos de, B (2006). Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Buenos Aires: CLACSO Argentina
- Sousa Santos de, B (2009). Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI. Editores. CLACSO. Coediciones.
- Sousa Santos de, B (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo, Uruguay: coedición Ediciones Trilce-Extensión universitaria. Recuperado de: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf
- Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Orbis Tertius, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Recuperado de: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Texeira, Cohelo (2000). Diccionario crítico de política cultural. Guadalajara: Conaculta, SCJ, ITESO.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Barcelona: Gedisa.
- Vellegia, Susana (1995): La Gestión Cultural de la Ciudad ante el próximo milenio. Buenos Aires: Ediciones Ciccus,
- Walsh, C. (2010). Estudios (Inter) Culturales en Clave Colonial. Revista Tabula Rasa. 12. Págs. 209-227. Bogotá, Colombia.
- Walsh, C. (Ed.). (2013). Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala. Recuperado de <http://www.cppnac.org.br/wpcontent/uploads/2013/08/Pedago%C3%ADas-Decoloniales-Pr%C3%A1cticas-insurgentes-de-resistir-reexistir-y-revivir.pdf>
- Walsh, C. (2014) Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. En: Entramados: educación y sociedad. Grupo de Investigaciones en Educación y Estudios Culturales (GIEEC) Facultad de Humanidades -

Universidad Nacional de Mar del Plata. Num 1. Recuperado de:

<https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/entramados/issue/view/70/showToc>

- Walsh, C. (Ed.). (2017). Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala. Recuperado de: <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2017-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>
- Wortman, A. (2009). Entre la política y la gestión de la cultura y el arte. Nuevos actores en la Argentina contemporánea. Buenos Aires, Argentina: FUDEBA.
- Yáñez Canal, C. (2012) "La formación de gestores culturales: un camino por construir" en: Mariscal Orozco, José Luis (2012), Procesos de profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/262802727/download>
- Yáñez Canal, C. (2018). Praxis de la gestión cultural. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2018. Recuperado de: <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/705/Praxis%20de%20la%20gestio%CC%81n%20cultural.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Yedaide, M. M. (2018) "Procesos de (re)composición narrativa en la investigación educativa". 4º Jornadas de Investigadores, Grupos y Proyectos en Educación. Mar del Plata, UNMdP. 229-240.
- Yedaide, M. (2020). Educación docente e investigación educativa: serpenteando entre la (im)posibilidad de lo nuevo. Sañudo Guerra, L. & H. Ademar Ferreyra (comps.). Miradas y voces de la investigación educativa III. Innovación educativa con miras a la justicia social. Aportes desde la investigación educativa. Córdoba: Comunic-Arte.
- Zardan, Z., Van Loon B. (2005). Estudios Culturales para Todos. Barcelona: Paidós. (Versión original 1997).

Canciones:

- Cohen, L (1992). Anthem. En The Future[CD]. NY, EE. UU: Columbia Records albums

- Drexler, J (2004). Todo se transforma. En ECO [CD] EE. UU: Warner Music Latina
- García, C (1980). Desarma y sangra. En Serú Girán/Bicicleta. [Álbum]. Argentina: SG Discos
- Gonzaguinha (1982). Letra de O que e, o que e. En Caminhos do Coração[Álbum]. Sao Pablo: EMI
- Lennon, J (1970). Working Class Hero. En John Lennon/Plastic Ono Band [CD]. Torono: Apple/EMI
- Serrat, J.M (1992). Juan y José. En Utopía [Álbum]. España:Ariola Eurodisc

Videos:

- Daniela Perez [Daniela Perez]. (3 oct. 2013) Maria Bethânia - O que e, o que e [Archivo de video]. Recuperado de:<https://www.youtube.com/watch?v=ufdx8PKqwkQ>
- Jorge Drexler Oficial[Jorge Drexler Oficial]. (22 feb. 2010). Jorge Drexler - Todo se transforma (video clip) [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=QfhEKpFiepM>
- Juan Manuel Serrat [Juan Manuel Serrat]. (24 sept. 2015)Juan y José [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=_uM1sT_BEpc
- Lennon Official website: <http://johnlennon.com> [johnlennon]. (18 dic. 2016). Working Class Hero - John Lennon/Plastic Ono Band [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=iMewtlmkV6c>
- Ortega, E. [Eduardo Ortega]. (28 jul. 2017). Leonard Cohen - Anthem (Traducida) [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ic2CySkEAlq>
- Ulloa, J. [Javier Ulloa] (29 abr. 2012). Eduardo Galeano - SENTIPENSANTE => [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wUGVz8wATIs>

- Vázquez, F [Franco Vázquez]. (30 may. 2013) Mercedes Sosa & Charly García - Desarma y Sangra [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=h-hg2_kMFcU&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3p4RTDBQjPeDLKe8mpavx8asOk7T7EHVPfAy_UOxKLwyh6Qehw8a1msSw

Anexo I

Plan de Trabajo

Las preguntas

¿Cómo se construyen las gestiones culturales empíricas? ¿De qué manera, o maneras, conciben sus gestoras/es estas prácticas?

¿Cuál es el sentido pedagógico que queda comprendido en estas gestiones culturales empíricas?

¿Qué significados se producen en la articulación de las gestiones culturales y las pedagogías descoloniales?

Objetivo general:

Interpretar los procesos de configuración de las gestiones culturales empíricas en articulación con las perspectivas descoloniales en las experiencias Educación Somática en la Comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba, y Espacio Eluney, en Acantilados, Mar del Plata

Objetivos particulares:

- a) Reconocer los procesos de construcción de las gestiones culturales empíricas en las experiencias Educación Somática en la Comunidad de San Marcos Sierras, Córdoba, y Espacio Eluney, Acantilados, Mar del Plata;
- b) Analizar el sentido pedagógico implicado/comprometido en estas gestiones culturales empíricas;
- c) Comprender los modos en que estas gestiones culturales empíricas se entraman con las pedagogías descoloniales.

Anexo 2

Playlist

1. Juan y José (Joan Manuel Serrat) – Introducción
2. Anthem (Leonard Cohen) – Capítulo 1
3. Todo se transforma (Jorge Drexler) – Capítulo 2:Orilla 1
4. Working Class Hero (John Lennon) – Capítulo 2:Orilla 2
5. O que e, o que e (Maria Bethânia) – Capítulo 4
6. Desarma y sangra (Serú Girán) – Capítulo 5
7. Baby, you're a rich man (The Beatles) – Pista Extra