

BIBLIOTHECA

IBERO-AMERICANA 191



Conocimiento, poder y transformación digital en América Latina

PETER BIRLE / ASTRID WINDUS (EDS.)

Peter Birle / Astrid Windus (eds.)

**Conocimiento, poder y transformación digital
en América Latina**



BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz
(Instituto Ibero-Americano. Fundación Patrimonio Cultural Prusiano)
Vol. 191

Consejo editorial de la colección

Peter Birle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)
Sandra Carreras (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)
Ulrike Mühlischlegel (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)
Héctor Pérez Brignoli (Universidad de Costa Rica, San José)
Janett Reinstädler (Universität des Saarlandes, Saarbrücken)
Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)
Liliana Weinberg (Universidad Nacional Autónoma de México)
Nikolaus Werz (Universität Rostock)

Peter Birle / Astrid Windus (eds.)

**Conocimiento, poder y transformación digital
en América Latina**

Iberoamericana • Vervuert

2024

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Para más información consulte:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Los términos de la licencia Creative Commons para la reutilización no se aplican a ningún contenido (como gráficos, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación de acceso abierto y puede ser necesario obtener un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y obtener el permiso corresponde exclusivamente a la parte que reutiliza el material.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

© Iberoamericana 2024

c/ Amor de Dios, 1

E-28014 Madrid

© Vervuert 2024

Elisabethenstr. 3-9

D-60594 Frankfurt am Main

info@ibero-americana.net

www.iberoamericana-vervuert.es

ISSN 0067-8015

ISBN 978-84-9192-354-1 (Iberoamericana)

ISBN 978-3-96869-433-7 (Vervuert)

ISBN 978-3-96869-434-4 (e-book)

DOI: <https://doi.org/10.31819/9783968694344>

Depósito legal: M-1827-2024

Diseño de la cubierta: Rubén Salgueiros

Imagen de la cubierta: Gerd Altmann/geralt, <https://pixabay.com/illustrations/earth-network-block-chain-globe-3537401/>

Composición: Patricia Schulze

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico blanqueado sin cloro.

Impreso en España

Índice

Introducción	9
<i>Peter Birle / Astrid Windus</i>	
TRANSFORMACIÓN DIGITAL Y CAMBIO EN LAS RELACIONES DE PODER	
Bolsonaro e a “direita sem vergonha” no Facebook	27
<i>Liriam Sponholz</i>	
How and Why Do Courts Tweet? An Explorative Study of Latin American High Courts	43
<i>Cordula Tibi Weber</i>	
Neocolonialismo ou imperialismo de dados? As novas veias abertas da América Latina?	61
<i>Sérgio Amadeu da Silveira</i>	
Grandes barragens e o processamento de dados nos anos oitenta: Tucuruí, Brasil e Guri, Venezuela	75
<i>Frederik Schulze</i>	
CONOCIMIENTOS INDÍGENAS, LATINOS Y EUROPEOS	
Tradición y transformación. Un aporte de la cultura andina a la ética ambiental	89
<i>Werther Gonzales León</i>	
Conocimientos locales, educación primaria y medio ambiente: tensiones y negociaciones en la comunidad wixárika (México)	99
<i>Itxaso García Chapinal</i>	
Conocimientos y vigilancia contra la violencia racista y colonialista en la zona fronteriza México-Estados Unidos	113
<i>Catherine Whittaker / Eveline Dürr</i>	

El poder de la nación. El impacto de conceptos europeos en las discusiones sobre la autonomía indígena	125
<i>Wolfgang Gabbert</i>	

PRODUCCIÓN Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO EN LAS REDES SOCIALES

Espacios culturales y conceptos de las plataformas sociales y la web: ejemplos del “señor YouTube”	141
<i>Hans Bouchard</i>	

Indigeneidad y digitalización: sobre el espacio social físico y virtual en Bolivia	157
<i>Katharina F. Gallant</i>	

Cyberfeminists in Mexico City. Discourses and Tactics	171
<i>Mirjana Mitrović</i>	

POLÍTICA DE MEMORIA, PATRIMONIO Y CULTURA

La digitalización del <i>Noticiero ICA/C Latinoamericano</i> y la memoria de la Revolución cubana	187
<i>Miriam Lay Brander</i>	

The Past Re-Presented: Anthropological Perspectives on Digital 3D Figure Reconstructions in Peru	203
<i>Christiane Clados</i>	

Archivos fotográficos y patrimonio cultural. El caso de la misión capuchina en la Araucanía (1896-1935)	217
<i>Ignacio Helmke Miquel / Margarita Alvarado Pérez / Christiane Hoth de Olano</i>	

“La televisión ya puso a un presidente...” Estéticas de la corrupción en el cine latinoamericano contemporáneo	233
<i>Javier Ferrer Calle</i>	

MUSEALIZACIÓN Y DEMOCRATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

- Un "nuevo" patrimonio cultural: conocimientos arqueológicos e históricos y saberes indígenas en museos antropológicos en la provincia de Córdoba (Argentina) 247

Christine Pflüger

- Digitization as a Means of Social Inclusion? The Museu do Amanhã in Rio de Janeiro 261

Clemens van Loven

- O protagonismo da América Latina na democratização do conhecimento científico: uma história de acesso aberto nas publicações científicas 279

Roberta Cardoso Cerqueira

HISTORIA Y GENEALOGÍA DEL CONOCIMIENTO

- Sobre la definición, construcción y transmisión del conocimiento arqueológico. Una historia y perspectiva decolonial desde el MUSEF de Bolivia 293

Juan Villanueva Criales

- Prácticas transnacionales de producción y manipulación de conocimientos en torno a la migración japonesa a Brasil durante la década de 1920 307

Karina Kriegesmann

- Envisioning the Amazon: Knowledge, Science, and Media (1863-1927) 321

Jobst Welge

- Autoras y autores 335

Introducción

Peter Birle / Astrid Windus

El uso del conocimiento como recurso es uno de los temas más discutidos de nuestros tiempos. Los debates y conflictos globales sobre la usabilidad, transferencia, monopolización, democratización y diversificación del conocimiento giran casi siempre en torno a cuestiones de poder social, político y económico. Por un lado, las nuevas tecnologías y formatos mediáticos permiten un mejor acceso al conocimiento como recurso y, por tanto, un mayor grado de participación de sectores más amplios de la población. Al mismo tiempo, la valorización del conocimiento por parte de grandes conglomerados que operan a escala mundial, que recopilan datos a gran escala y a menudo con métodos muy cuestionables, o que reclaman para sí derechos de propiedad intelectual, fomenta la formación de monopolios del conocimiento que sirven a fines comerciales y agravan las desigualdades sociales.

Estos temas, de gran relevancia también para América Latina, fueron objeto de ponencias y debates durante el congreso “Conocimiento, poder y transformación digital en América Latina”, organizado en línea por la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (ADLAF) entre el 23 de junio y el 2 de julio de 2021. El evento contó con el apoyo de cuatro fundaciones políticas alemanas: la Fundación Hanns Seidel (HSS), la Fundación Heinrich Böll (HBS), la Fundación Friedrich Ebert (FES) y la Fundación Konrad Adenauer (KAS). Las mesas científicas fueron preparadas por un comité científico sobre la base de una convocatoria de ponencias y organizadas online por el Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz (Instituto Ibero-Americano; IAI) de Berlín. El tema del congreso es de gran relevancia para la línea de investigación “Producción de saberes y transferencias culturales: América Latina en contexto transregional” del IAI, razón por la cual el Instituto estaba dispuesto desde el principio a coorganizar el evento y apoyar la publicación sobre la conferencia.¹

1 Sobre la línea de investigación del IAI, véanse Birle *et al.* (2023) y Birle, Fernández Darraz y Ruvituso (2021).

Además del debate sobre los aspectos políticos y sociales actuales, otro de los temas centrales del congreso fue la perspectiva de los estudios culturales sobre la producción, la transformación y el archivado del conocimiento. La atención se centró en las cuestiones de la digitalización y la transformación digital, que se han convertido en temáticas clave en las humanidades y las ciencias sociales en los últimos años.² Conceptos como humanidades digitales y giro digital desempeñan un papel importante en este contexto. Al mismo tiempo, la diversidad cultural y lingüística de América Latina requiere un cuestionamiento fundamental de las epistemologías eurocéntricas y una mayor consideración de las ontologías y prácticas de conocimiento no occidentales, locales e indígenas. El congreso ofreció un espacio para un examen sustantivo y teórico de las diversas articulaciones del conocimiento por parte de distintos actores y de la dinámica de la producción de conocimientos en contextos coloniales y poscoloniales. Este volumen presenta una parte considerable de las ponencias presentadas en el congreso. Todos los textos fueron primero revisados por pares y luego corregidos por las autoras y los autores.

El libro se divide en seis capítulos temáticos: (1) Transformación digital y cambio en las relaciones de poder; (2) Conocimientos indígenas, latinos y europeos; (3) Producción y apropiación del espacio en las redes sociales; (4) Política de memoria, patrimonio y cultura; (5) Musealización y democratización del conocimiento; (6) Historia y genealogía del conocimiento. Una temática a la que no se dedica ningún capítulo por separado, pero que recorre como un hilo conductor todo el libro, es la constitución histórica de conceptos de conocimiento e instituciones científicas en la región, moldeados por la situación colonial y poscolonial de América Latina. Esta situación, denominada “colonialidad del saber” en palabras del sociólogo peruano Aníbal Quijano (Lander 2000; Quijano 2010; Santos 2009), no solo ha afectado a la constitución y circulación del conocimiento dentro de América Latina (Sanhueza 2018), sino que sigue afectando a la posición de América Latina dentro de la geometría global del conocimiento y a la (no)circulación e (in)visibilidad internacional del conocimiento producido en América Latina hasta el día de hoy.³

2 Véanse por ejemplo las contribuciones en Martín y Göbel (2018) y Göbel y Chicote (2017).

3 De la multitud de publicaciones sobre este tema producidas en las últimas dos décadas, se hace referencia aquí a los trabajos de Bourdieu (2002), Beigel (2008 y 2013), Keim y Çelik (2014), Mateos y Suárez (2016), Vessuri, Guédon y Cetto (2014) y Wendt

La primera parte del libro, **Transformación digital y cambio en las relaciones de poder**, aborda la relación entre conocimiento y poder, en particular los efectos de la transformación digital en las relaciones de poder en América Latina. Los medios de comunicación siempre han desempeñado un papel central en la forma en que los actores sociales y políticos manejan el recurso del conocimiento. Sin embargo, en el transcurso de la transformación digital y la aparición de nuevos medios de comunicación y formas de representación, los nuevos medios se convirtieron en un factor que hizo emerger formas de conocimiento y no-conocimiento antes desconocidas o invisibles y las hizo accesibles a un gran público. Esta movilidad de la información puso a menudo en tela de juicio las relaciones de poder establecidas, lo que abrió tanto oportunidades como riesgos para las democracias en América Latina. Los espacios de acción y los márgenes de actuación de los actores políticos y de la sociedad civil sufrieron cambios drásticos. Los efectos de estas dinámicas son ambivalentes. Por un lado, las redes sociales y la comunicación basada en Internet hacen posible que los grupos subalternos participen más ampliamente en los debates públicos. Sin embargo, los últimos años han demostrado que los actores ultraderechistas y antiliberales son especialmente hábiles a la hora de utilizar las nuevas posibilidades tecnológicas para sus propios fines. Además, las nuevas tecnologías crean nuevas posibilidades de vigilancia y control digital para los Estados y gobiernos. Esto puede amenazar la libertad de expresión y limitar los márgenes de actuación de las sociedades civiles (*shrinking spaces*).

En su contribución “Bolsonaro e a ‘direita sem vergonha’ no Facebook”, **Liriam Sponholz** analiza el escenario político brasileño y la agenda de la extrema derecha en Brasil. El tema central es la identidad *online* del entonces candidato presidencial Jair Bolsonaro en Facebook durante su campaña electoral de 2018. La autora muestra cómo la transformación digital cambió las relaciones de poder entre los actores sociales. Además, analiza la agenda política sobre la que se construye la identidad online de los actores políticos. Sponholz subraya la importancia de no centrar los diseños de investigación sobre campañas digitales únicamente en los per-

(2016) sobre la situación de América Latina dentro de los procesos globales de circulación del conocimiento. Sobre la cuestión del papel del conocimiento en la constitución de las naciones latinoamericanas, véase Carreras y Carrillo Zeiter (2014); sobre la importancia del conocimiento experto en América Latina, véase Rinke y González de Reufels (2022).

files oficiales de las candidatas y los candidatos y de observar qué tipo de página asume cada tarea en la comunicación política en el entorno digital. Más bien, es necesario examinar más de cerca las redes de comunicación. Sin un análisis de este tipo, no es posible entender cómo la transformación digital modifica las relaciones de poder entre los actores sociales y políticos. Sponholz muestra también que la oposición a las políticas identitarias fue un componente importante, pero no un pilar central de la identidad online de Bolsonaro. La agenda principal en su red egocéntrica fue una postura abiertamente de derechas y contra la izquierda, confirmando así la tesis de una ultraderecha que se presentó abiertamente como tal, una derecha desvergonzada.

Cordula Tibi Weber examina el modo en que los tribunales latinoamericanos actúan y se desenvuelven en Twitter (ahora X) y explora sus motivaciones para participar en esta plataforma. Su artículo “How and Why Do Courts Tweet? An Explorative Study of Latin American High Courts” se basa en un análisis de 1500 tuits de 15 tribunales constitucionales y supremos latinoamericanos. Twitter es una importante fuente de información para los periodistas. Debido a su papel como multiplicadores en las sociedades, la decisión sobre el tipo de información que los tribunales presentan en Twitter y cómo lo hacen puede influir en su nivel de apoyo público. La autora identifica tres posibles propósitos para el uso de Twitter por parte de los tribunales: uno informativo, otro educativo y otro de autopromoción. Su análisis de contenido cualitativo muestra que los tribunales tienen diferentes enfoques en sus estrategias de comunicación en Twitter. Algunos utilizan la plataforma principalmente con fines informativos y tuitean mucho sobre aspectos clave de su trabajo: la toma de decisiones judiciales y temas relacionados. Otros la utilizan para educar al público sobre el papel del tribunal y sobre los derechos. Un tercer grupo de tribunales parece estar más interesado en promocionarse a través de esta red social.

La contribución de **Sérgio Amadeu da Silveira**, “Neocolonialismo ou imperialismo de dados? As novas veias abertas da América Latina?”, discute las nociones de colonialismo digital, colonialismo de datos e imperialismo de plataformas para caracterizar el fenómeno del uso y desarrollo de las tecnologías de la información y la extracción de riqueza de los países sudamericanos, especialmente Brasil. El autor presenta una visión panorámica del fenómeno con algunos ejemplos relevantes para mostrar las barreras que esto crea para el desarrollo de tecnologías de inteligencia artificial en América Latina. Una de las principales conclusiones del artículo es que la

intermediación de las relaciones cotidianas, la cultura y el entretenimiento en América Latina hoy está dominada por plataformas estadounidenses y chinas. El hospedaje de tecnología de la información e infraestructura de datos está concentrado en los servicios de empresas como Amazon, Google y Microsoft, localizados fuera de América Latina y lejos de la jurisprudencia de los países donde los datos son recolectados. Esto hace que en Brasil y otros países latinoamericanos cada vez se recojan más datos, a menudo de carácter sensible, y se analizan fuera de los países de origen. Estos datos son utilizados, por ejemplo, por empresas estadounidenses para procesos de aprendizaje automático. Al mismo tiempo, siguen aumentando los pagos de *royalties* a las empresas estadounidenses que poseen la tecnología y reclaman derechos de propiedad intelectual sobre ella.

Frederik Schulze, en su contribución “Grandes barragens e o processamento de dados nos anos oitenta: Tucuruí, Brasil e Guri, Venezuela”, reflexiona sobre los efectos de la transformación digital en los megaproyectos tecnológicos y el medio ambiente, tomando como ejemplo las presas de Tucuruí (Brasil) y Guri (Venezuela), construidas en las décadas de 1970 y 1980. El análisis se sitúa en la intersección de la historia del conocimiento, la tecnología y el medio ambiente. Schulze conceptualiza la construcción de presas como un lugar global de producción de conocimiento tecnológico, económico, político y de la sociedad civil. El autor demuestra que, aunque prácticas como la informatización, la digitalización y la microfilmación, que aún estaban en el inicio de su desarrollo, produjeron grandes cantidades de datos, estos conocimientos fueron de escasa utilidad para la ejecución y aceptación de los proyectos. En cambio, el conocimiento alternativo de la sociedad civil, difundido a través de medios no digitales como folletos, tuvo un impacto mucho mayor entre los civiles que vivían en los alrededores de las presas y que se resistían a los megaproyectos. Este ejemplo de la primera fase de la digitalización ilustra la historicidad del fenómeno y las interacciones cambiantes entre conocimiento, poder y digitalización.

La segunda parte de este volumen, **Conocimientos indígenas, latinos y europeos**, incluye contribuciones que tratan de formas de conocimiento no occidentales o no hegemónicas, así como de la relación entre conocimiento y nación o Estado-nación. El trasfondo es la tesis de la colonización epistémica o colonialidad formulada por la teoría poscolonial latinoamericana desde los años noventa (Lander 2000; Quijano 2010; Santos 2009). A grandes rasgos, afirma que la subyugación y erradicación

del conocimiento indígena en el curso del colonialismo condujo a una marginación duradera de las prácticas de conocimiento no occidentales en América Latina, incluso a través de la ciencia. Sin embargo, la producción, difusión y apropiación de conocimientos se caracteriza no solo por el sometimiento, sino también por la producción de nuevos conocimientos transculturales, sujetos a una transformación constante a través de fenómenos como la migración y la digitalización. Cada vez más, los actores sociales articulan críticas a las epistemologías hegemónicas y reclaman una mayor consideración de los saberes no occidentales en la educación, en las cuestiones de política social y medioambiental o en relación con las formas de economía sostenible.

El punto de partida del análisis de **Werther Gonzales León** en su contribución “Tradición y transformación. Un aporte de la cultura andina a la ética ambiental” son las propuestas del *buen vivir* o *sumak kawsay* que se vienen discutiendo desde hace algunos años tanto en América Latina (y sobre todo en la región andina) como fuera de la región. Como señala el autor, sus perspectivas de transformación se sostienen tanto en la crítica al paradigma moderno de sociedad como en la promoción de una convivialidad armoniosa entre los seres humanos y la naturaleza.⁴ Una pregunta central que plantea Gonzales León es cómo los conocimientos y las prácticas de las comunidades andinas pueden contribuir en la búsqueda de salidas a la actual crisis ambiental global. Introduce el concepto de la estética filosófica e interpreta sobre esta base la experiencia estética en la Pachamama Raymi, una festividad andina que expresa una relación particular entre el ser humano y la naturaleza. El autor llega a la conclusión de que esta experiencia puede adquirir relevancia tanto para las perspectivas ecológicas actuales, como para la construcción teórica del *sumak kawsay* y su proyección transformativa.

Utilizando el ejemplo de la etnia wixárika, **Ixaso García Chapinal**, en su contribución “Conocimientos locales, educación primaria y medio ambiente: tensiones y negociaciones en la comunidad wixárika (México)”, muestra las tensiones y conflictos que surgieron en la comunidad a raíz de la introducción de la escuela primaria y del sistema de conocimiento occidental asociado a esta institución desde los años sesenta. Esto condujo

4 Este tema también desempeña un papel importante en el proyecto colaborativo internacional Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila), financiado por el Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania (BMBF). Para más información, véase el sitio web del proyecto: <https://mecila.net>.

a una colonización de los saberes locales e indígenas, que modificó la vida social y el sistema epistémico de las comunidades y alteró las prácticas de socialización, educación y transmisión de conocimientos.

Catherine Whittaker y **Eveline Dürr** (“Conocimientos y vigilancia contra la violencia racista y colonialista en la zona fronteriza México-Estados Unidos”) analizan las formas en que los latinos de San Diego utilizan su conocimiento de la violencia racista para desarrollar prácticas de vigilancia (en el sentido de una mayor conciencia de sí mismos y de los demás). Esto les protege de la discriminación, la violencia y la persecución por parte de agentes civiles y estatales, especialmente la policía, y genera nuevos conocimientos que se aplican en el contexto del movimiento de protesta contra la política de inmigración estadounidense y la violencia de los agentes fronterizos contra los inmigrantes.

Wolfgang Gabbert analiza críticamente los argumentos esencialistas que, en su opinión, configuran el debate sobre el reconocimiento de las prácticas jurídicas indígenas. En su contribución “El poder de la nación. El impacto de conceptos europeos en las discusiones sobre la autonomía indígena” señala que la conceptualización de los “pueblos” como unidades culturales homogéneas corre el riesgo de fomentar nuevas formas de homogeneización cultural y de consolidar las actuales relaciones de dominación en y entre los grupos indígenas. Gabbert argumenta que las relaciones sociales y políticas entre los grupos indígenas no son ni más ni menos armoniosas que entre otros grupos. Por lo tanto, la situación, las estrategias y las actividades de los actores indígenas solo pueden entenderse si se toman en cuenta sus diferentes posiciones sociales.

El tercer bloque, **Producción y apropiación del espacio en las redes sociales**, está dedicado a la cuestión de cómo la transformación digital está cambiando el ámbito de actuación de los Estados, los gobiernos, las empresas y los actores de la sociedad civil. Entre otras cosas, trata de la relación entre los medios de comunicación tradicionales y los medios sociales surgidos a raíz de la transformación digital, de las relaciones de poder entre ellos, pero también de si los medios comunitarios desafían la soberanía interpretativa de los grandes actores mediáticos. Como muestran las contribuciones a este capítulo, la transformación digital tiene tanto consecuencias positivas para los sistemas mediáticos y para las sociedades en su conjunto (nuevas posibilidades de libertad de expresión y diversidad de opinión) como consecuencias preocupantes. Entre ellas figuran las nuevas posibilidades de control e interceptación, la injerencia de los piratas

informáticos en las campañas electorales, la omnipresencia de las noticias falsas, pero también los retos de la política en materia de ciberseguridad. Los artículos abordan la cuestión de cómo los actores sociales y políticos utilizan las oportunidades derivadas de la transformación digital y cómo estos mismos actores cambian como consecuencia de ello.

Hans Bouchard, en su contribución “Espacios culturales y conceptos de las plataformas sociales y la web: ejemplos del ‘señor YouTube’”, busca una respuesta a la pregunta: “¿qué es relevante en YouTube?”. Para ello, analiza las categorías de la plataforma, sus implementaciones y formas de representación. El autor propone distinguir tres tipos de categorías que se pueden encontrar en distintas dimensiones de la plataforma y que se entrelazan. Estas son categorías espaciales, categorías funcionales y categorías discursivas. Estas dimensiones no están aisladas unas de otras, sino que se superponen y juntas forman el espacio sociotécnico-cultural de las plataformas. Además, Bouchard trata de localizar categorías mexicanas mediante un análisis ejemplar de ciertos acontecimientos en YouTube y la web. Con ejemplos concretos, demuestra que es posible superar discursivamente limitaciones categóricas, para construir un discurso propio.

Katharina F. Gallant aporta una contribución sobre “Indigeneidad y digitalización: sobre el espacio social físico y virtual en Bolivia”. La autora adopta una perspectiva cultural sobre la situación de los pueblos indígenas entre la preservación de su esencia etnocultural y el cambio a través de la conectividad digital. Gallant se centra en el debate sobre el espacio social físico y el espacio social virtual como una necesidad para la cohesión social y la promoción de la democracia en Bolivia, planteando la pregunta: ¿Cuál es el potencial del espacio social físico frente al espacio social virtual para el bienestar de las comunidades indígenas de Bolivia? Se usa un marco teórico basado en el concepto de capital de Bourdieu y se destacan tanto los desafíos como las posibilidades del espacio físico y del virtual para los pueblos indígenas. Una conclusión central del texto es que no es suficiente invertir en infraestructuras digitales para reducir la brecha digital, sino que también hay que aumentar las capacidades de las comunidades indígenas para optimizar el uso de las tecnologías.

Mirjana Mitrović analiza las tácticas del ciberfeminismo en México. En su contribución “Cyberfeminists in Mexico City. Discourses and Tactics”, la autora muestra que las (ciber)activistas actuales en México son testigos de una cantidad aterradora de violencia contra las mujeres, así como contra los profesionales de los medios de comunicación, a la vez que

se ven directamente afectadas por ella. Con diferentes campañas y acciones, llaman la atención sobre esta situación política y social. Mitrović se ocupa del desarrollo técnico, de las nuevas formas de comunicación en plataformas como Facebook, Twitter y YouTube, así como de formas actuales de protesta feminista como el feminismo pop. Para captar la heterogeneidad del ciberfeminismo mexicano, la autora presenta cinco colectivos distintos. Esto incluye, por ejemplo, el colectivo mediático-activista Luchadoras, el colectivo de YouTube (e)stereotipas y el colectivo de activismo *Rexiste*.

Las contribuciones sobre el tema **Política de memoria, patrimonio y cultura** forman parte del cuarto bloque del volumen, dedicado a las dimensiones culturales e históricas de la producción, difusión y apropiación del conocimiento en América Latina. Uno de los temas centrales son las luchas por el derecho al conocimiento y a la memoria, las políticas de memoria y el patrimonio cultural de los colectivos. La cuestión es quién define las categorías de memoria, recuerdo y patrimonio cultural y qué acervos de conocimiento y medios de comunicación desempeñan un papel en ello.

En su artículo “La digitalización del *Noticiero ICAIC Latinoamericano* y la memoria de la Revolución cubana”, **Miriam Lay Brander** examina la conexión entre conocimiento y memoria a partir del archivo de noticias cinematográficas *Noticiero ICAIC Latinoamericano* del Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC), que fue digitalizado entre 2009 y 2013. La cuestión es qué papel desempeña el archivo para la cultura nacional cubana de la memoria y hasta qué punto la digitalización del *Noticiero* constituye la base para una actualización de la memoria del periodo revolucionario cubano en el presente cubano y global.

En “The Past Re-Presented: Anthropological Perspectives on Digital 3D Figure Reconstructions in Peru”, **Christiane Clados** aborda un aspecto del conocimiento y la memoria que ha entrado en una nueva fase gracias a la digitalización: la reconstrucción digital en 3D del saber arqueológico. Los museos y excavaciones peruanos utilizan este método para hacer accesible a un amplio público el patrimonio cultural material e inmaterial del Perú prehispánico y para visualizar los datos científicos. Sin embargo, según Clados, las reconstrucciones de actores humanos en particular tienen otra función que va más allá de la ciencia: tienen un efecto de construcción de la identidad y activan la memoria colectiva de las peruanas y los peruanos.

En su ensayo “Archivos fotográficos y patrimonio cultural. El caso de la misión capuchina en la Araucanía (1896-1935)”, **Ignacio Helmke Mi-**

quel, Margarita Alvarado Pérez y Christiane Hoth de Olano conceptualizan la colección fotográfica que analizan como un patrimonio cultural transnacional y producto de la circulación de actores y saberes que actuaron conjuntamente a través del tiempo y el espacio. Desde el siglo XIX, las fotografías han sido importantes medios de conocimiento. Las historiadoras y los historiadores visuales han destacado no solo su carácter documental, sino también su papel central en la memoria individual y colectiva y en la construcción de la historia. A partir del archivo fotográfico de la Misión Capuchina de Chile en colecciones alemanas y chilenas, Alvarado, Helme y Hoth examinan las interconexiones entre la producción, difusión y apropiación del conocimiento sobre Chile y su población indígena y la producción de imágenes fotográficas.

Desde la perspectiva de los estudios cinematográficos, **Javier Ferrer Calle** (“La televisión ya puso a un presidente...”. Estéticas de la corrupción en el cine latinoamericano contemporáneo”) analiza la representación de la corrupción en el cine latinoamericano. El tema de la corrupción como uno de los más discutidos en América Latina es relevante en relación con el complejo temático de conocimiento, poder y transformación digital en la medida en que las prácticas de corrupción siempre van de la mano de la ocultación, la apropiación indebida y la manipulación del conocimiento. La opacidad y la desinformación selectiva del público constituyen los requisitos previos de la política corrupta. Las tecnologías digitales y los nuevos medios de comunicación sirven como instrumentos de manipulación y engaño, pero también son utilizados por la sociedad civil y los agentes estatales para informar sobre las prácticas corruptas y aumentar la transparencia de la acción política. En su análisis de dos películas recientes de México y Argentina, Ferrer Calle ilumina no solo la forma en que se trata el tema de la corrupción en el cine, sino también su estrecha relación con el proyecto neoliberal.

La quinta parte, **Musealización y democratización del conocimiento**, examina lugares del conocimiento, como los museos y las plataformas de acceso abierto, y analiza las perspectivas de participación e inclusión de actores y cuerpos de conocimiento marginados en estos lugares. Los museos se enfrentan cada vez más a la exigencia de revisar sus conceptos museológicos y desarrollar nuevas formas decoloniales de representar y escenificar el conocimiento.

Estas nuevas formas de musealización, es decir, la transferencia y puesta en escena de conocimientos sobre culturas indígenas, son presentadas

por **Christine Pflüger** en su contribución sobre los museos argentinos en la provincia de Córdoba (“Un ‘nuevo’ patrimonio cultural: conocimientos arqueológicos e históricos y saberes indígenas en museos antropológicos en la provincia de Córdoba, Argentina”). La autora conceptualiza los museos como lugares de producción de conocimiento e interacción social. Para Pflüger, un aspecto esencial de las nuevas prácticas museográficas influidas por enfoques decoloniales es la integración del conocimiento indígena en las exposiciones. De este modo, el museo ya no solo expone conocimientos sobre culturas ya “desaparecidas” o “extranjeras”, sino que representa un lugar en el que se ponen en relación tradiciones históricas y arqueológicas, conocimientos locales y prácticas culturales indígenas.

Clemens van Luyen analiza críticamente los nuevos conceptos museísticos en su ensayo sobre el Museu do Amanhã de Río de Janeiro, inaugurado en 2015 (“Digitization as a Means of Social Inclusion? The Museu do Amanhã in Rio de Janeiro”). Le preocupa especialmente la cuestión de hasta qué punto el proyecto, situado en la antigua zona portuaria marginal de la ciudad vieja (Porto Maravilha) habitada predominantemente por afrobrasileños/os, pudo cumplir su pretensión de convertirse en un lugar de inclusión social. La intención del museo, ubicado en un espectacular edificio del arquitecto Santiago Calatrava, es transmitir, escenificar y producir conocimiento sobre el Antropoceno, es decir, la era del hombre, pero sin objetos y exclusivamente mediante técnicas de presentación digital. Según van Luyen, el hecho de que esta perspectiva orientada al “mañana” ignore por completo la historicidad de la existencia humana, así como la ubicación del museo en un barrio que se caracterizó por el comercio de esclavos hasta finales del siglo XIX, plantea un grave problema. El conocimiento del pasado está desconectado del conocimiento del futuro.

La última contribución de este capítulo está dedicada a un tema que se ha debatido en los últimos años a partir de los conceptos de “Acceso Abierto” y “Ciencia Abierta”. Mientras que “Acceso Abierto” se refiere al acceso abierto a las publicaciones científicas y a los datos de investigación, el concepto de “Ciencia Abierta” es mucho más amplio, replanteando también los procesos de evaluación e indexación vigentes y empujando la idea que compartir los avances científicos con todas las personas es un derecho humano fundamental. Desde finales de la década de los noventa, en América Latina han surgido numerosos proyectos en países individuales, así como a nivel regional, relativos tanto a la creación de bases legales para el acceso abierto como al establecimiento de plataformas y otras herramien-

tas. Algunos de los más importantes de estos proyectos regionales son la red SciELO, la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), el Sistema Regional de Información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex) y la Red Federada de Repositorios Institucionales de Publicaciones Científicas (LA Referencia) (Birle 2022).

En su contribución “O protagonismo da América Latina na democratização do conhecimento científico: uma história de acesso aberto nas publicações científicas”, **Roberta Cardoso Cerqueira** destaca el proceso de creación de una de las iniciativas latinoamericanas antes mencionadas, SciELO, cuyo desarrollo ha contribuido a fortalecer una cultura de acceso abierto en las publicaciones científicas en América Latina y el Caribe. La autora señala que la creación y el desarrollo de SciELO deben entenderse como una reacción a los avances y la presión para que se produzcan cambios en el ecosistema mundial de la comunicación científica en los últimos veinte años; cambios que han profundizado las desigualdades, como la compra de revistas científicas por parte de grandes editoriales privadas, el cobro de elevadas tasas de publicación, la restricción del acceso a los artículos y el predominio de índices de evaluación con métricas cada vez más rigurosas que impulsan una fuerte competitividad y favorecen la producción científica de los grandes centros. Una conclusión central de Roberta Cerqueira es que la diversidad de actividades de SciELO, tanto en el campo técnico como en la formulación de directrices para la publicación académica, y su carácter cooperativo, la colocan en la lista de iniciativas regionales que marcan una tradición latinoamericana de difusión del conocimiento científico en acceso abierto y entendido como un bien público.

El sexto bloque del volumen, **Historia y genealogía del conocimiento**, reúne contribuciones que abordan la producción y mediatización del conocimiento desde una perspectiva histórica. La dinámica del conocimiento y el poder, la colonialidad del saber y la influencia de los Estados-nación en la producción de conocimientos se exponen aquí con especial claridad. La historia de la ciencia, en particular, muestra hasta qué punto los criterios aparentemente objetivos para establecer la verdad se basan en construcciones impregnadas de relaciones de poder y siempre situadas históricamente.

En su contribución “Sobre la definición, construcción y transmisión del conocimiento arqueológico. Una historia y perspectiva decolonial desde el MUSEF de Bolivia”, **Juan Villanueva Criales** aborda este complejo

de temas analizando la producción de conocimiento arqueológico en Bolivia desde el siglo XIX. Este conocimiento fue a la vez un producto y una representación del Estado-nación y tuvo una importancia fundamental para la construcción de la identidad nacional, una identidad en la que los grupos indígenas funcionaban como representantes de un pasado glorioso que, sin embargo, fue necesariamente superado por la modernidad y sus sujetos nacionales. A través de la historia de la arqueología boliviana y la musealización de las culturas indígenas, Villanueva rastrea los discursos y prácticas que produjeron y promulgaron el conocimiento hegemónico sobre el propio pasado, reproduciendo así la colonialidad del conocimiento. Describe los nuevos enfoques para investigar y presentar las prácticas y objetos indígenas, tal y como los lleva a cabo el Museo de Etnografía y Folklore (MUSEF) de La Paz desde 2013, como un intento de descolonización.

Karina Kriegesmann presenta un análisis de “Prácticas transnacionales de producción y manipulación de conocimientos en torno a la migración japonesa a Brasil durante la década de 1920”. La autora muestra lo que puede suceder cuando los conocimientos son escasos, existen lagunas de información o el acceso se distribuye de manera desigual. El objetivo de su contribución es analizar cómo ciertos periodistas han logrado difundir conocimientos insuficientemente documentados e influir en las percepciones de los contemporáneos. Kriegesmann se centra en las formas mediante las cuales se generan y modifican los conocimientos. Una de sus principales conclusiones es que la falta de conocimientos, conocimientos superficiales o el supuesto saber son tan relevantes como el conocimiento mismo. Por eso, siempre es necesario comprobar quién lo produce, si lo cambia consciente o inconscientemente, y cómo se interpreta en diferentes lugares.

Jobst Welge, en su contribución “Envisioning the Amazon: Knowledge, Science, and Media (1863-1927)”, analiza la genealogía de las formas de “mirar” la región de la Amazonia brasileña que están ligadas a la historia cultural de la modernidad desde las últimas décadas del siglo XIX hasta las dos primeras décadas del siglo XX. El autor esboza, mediante una serie de ejemplos, una breve genealogía de las formas en que se ha imaginado la Amazonia. Comienza con los legados decimonónicos de la ciencia positivista y la retórica del afecto en los textos programáticos de Euclides da Cunha, con su idea de que la Amazonia plantea un desafío a la representación y a la noción de progreso temporal. Después discute cómo la fotografía corporativa participó en dos proyectos altamente sintomáti-

cos de modernización económico-tecnológica durante la primera década del siglo XX, a saber, la comisión Rondon y la construcción del ferrocarril Madeira-Mamoré. El texto termina con el análisis de un contramodelo paródico de percepción visual/corpórea en los escritos de viajes y la fotografía del autor modernista Mário de Andrade, resultado de su viaje amazónico en 1927.

El congreso de la ADLAF en el que se basan las contribuciones a este volumen tuvo lugar en plena pandemia de COVID-19. Por ello, en un principio se pospuso un año, de 2020 a 2021, y finalmente tuvo que celebrarse de forma puramente virtual. A pesar de todas las limitaciones que conllevan los eventos en línea, la reunión permitió un intercambio extremadamente fructífero entre científicos de Europa y América Latina. En el debate final del congreso se hizo hincapié en algunos retos que, aunque no fueron creados por la pandemia en primer lugar, se hicieron aún más evidentes con ella.

Beatriz Busaniche, presidenta de la Fundación Vía Libre, una organización civil sin fines de lucro ubicada en Argentina y dedicada a la defensa de derechos fundamentales en entornos mediados por tecnologías de información y comunicación, destacó que uno de los cambios centrales que trajo la pandemia fue la necesidad de trasladar al entorno digital muchas de las prácticas que los movimientos sociales habitualmente hacían en el territorio. La imposibilidad de hacer la movilización en la esfera pública condujo a la reconversión de la esfera internet en una nueva esfera pública, pero con las características propias que tiene tal esfera semipública, porque ni Facebook ni Twitter ni ninguna de las plataformas que ofrecen este espacio para la conversación son realmente esferas públicas. En esa esfera, las ciudadanas y los ciudadanos, los organismos de derechos humanos, la sociedad civil, los estados, los legisladores, se convierten por lo menos parcialmente en materia de negocios privados.

Barbara Göbel, directora del Instituto Ibero-Americano de Berlín, señaló que la pandemia ha puesto de relieve las profundas desigualdades que existen, no solamente entre Europa y América Latina y el Caribe, sino también dentro de las regiones. Al mismo tiempo ha mostrado de manera muy notoria la importancia de los conocimientos en toda su diversidad y la importancia de los conocimientos científicos. Se necesitan políticas públicas basadas en conocimientos científicos. El conocimiento científico es un conocimiento que tiene que viajar, pero también se necesitan instituciones

estables, financiamiento y personas que invierten en este largo camino que es construir redes transfronterizas, atravesando disciplinas, instituciones y barreras espaciales. La pandemia coincidió con momentos de crisis política, de polarizaciones políticas, tanto en Europa como en América Latina y el Caribe, de una reducción de apoyos y financiamientos hacia las ciencias sociales y las humanidades, una renacionalización de las ciencias en ambas regiones y un redisciplinamiento.

La pandemia de COVID-19 ya ha pasado en gran parte, pero los múltiples retos y las asimetrías globales en la producción y circulación de conocimientos que puso de relieve la pandemia siguen existiendo. A través de este volumen, esperamos hacer una pequeña contribución a un diálogo transregional y multidisciplinar sobre cómo abordar estos retos. El hecho de que este volumen contenga contribuciones en español, portugués e inglés se debe, entre otras cosas, a nuestra convicción fundamental de que el pluralismo lingüístico o multilingüismo también forma parte de la pluralidad de la producción de conocimientos.

Referencias bibliográficas

- Beigel, Fernanda. 2008. *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*. Buenos Aires: Biblos.
- Beigel, Fernanda. 2013. "Centros y periferias en la circulación internacional de conocimiento". *Nueva Sociedad* 245: 110-123.
- Birle, Peter. 2022. *Políticas, prácticas y herramientas para promover la Ciencia Abierta. América Latina y el Caribe y la Unión Europea en perspectiva transregional*. Hamburg: EU-LAC Foundation. <https://eulacfoundation.org/es/politicas-practicas-y-herramientas-para-promover-la-ciencia-abierta-america-latina-y-el-caribe-y-la> (11 de diciembre de 2023).
- Birle, Peter, Sandra Carreras, Iken Paap y Friedhelm Schmidt-Welle, eds. 2023. *Producción de saberes y transferencias culturales. América Latina en contexto transregional*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783968694733>.
- Birle, Peter, Enrique Fernández Darraz y Clara Ruvituso, eds. 2021. *Las izquierdas latinoamericanas y europeas. Idearios, praxis y sus circulaciones transregionales en la larga década del sesenta*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.
- Bourdieu, Pierre. 2002. "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées". *Actes de la recherche en sciences sociales* 145: 3-81.
- Carreras, Sandra y Katja Carrillo Zeiter, eds. 2014. *Las ciencias en la formación de las naciones americanas*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.

- Göbel, Barbara y Gloria Chicote, eds. 2017. *Transiciones inciertas. Archivos, conocimientos y transformación digital en América Latina*. La Plata/Berlin: Universidad Nacional de La Plata/Ibero-Amerikanisches Institut.
- Keim, Wiebke y Ercüment Çelik, eds. 2014. *Global Knowledge Production in the Social Sciences. Made in Circulation*. Farnham: Ashgate.
- Lander, Edgardo, comp. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martín, Eloísa y Barbara Göbel, org. 2018. *Desigualdades interdependientes e geopolítica do conhecimento: negociações, fluxos, assimetrias*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Mateos, Gisela y Edna Suárez, comps. 2016. *Aproximaciones a lo local y lo global: América Latina en la historia de la ciencia contemporánea*. México, D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Quijano, Aníbal. 2010. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rinke, Stefan y Delia González de Reufels, eds. 2022. *Expert Knowledge in Latin American History. Local, Transnational, and Global Perspectives*. Darmstadt: wbg Academic.
- Sanhueza Cerda, Carlos, ed. 2018. *La movilidad del saber científico en América Latina. Objetos, prácticas e instituciones (siglos XVIII al XX)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Vessuri, Hebe, Jean-Claude Guédon y Ana María Cetto. 2014. "Excellence of Quality? Impact of the Current Competition Regime on Science and Scientific Publishing in Latin America and its Implications for Development". *Current Sociology* 62, n.º 5: 647-665.
- Wendt, Helge, ed. 2016. *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*. Berlin: Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften. <https://www.mprl-series.mpg.de/proceedings/10/index.html> (10 de enero de 2023).

**TRANSFORMACIÓN DIGITAL
Y CAMBIO EN LAS RELACIONES
DE PODER**

Bolsonaro e a “direita sem vergonha” no Facebook

Liriam Sponholz

1. Introdução

Em outubro de 2018, os cidadãos brasileiros elegeram o candidato de extrema direita Jair Bolsonaro como presidente da República. Além de marcada por incivilidade política, revisionismo histórico e discurso de ódio, a campanha eleitoral do aspirante a presidente se caracterizou pelo uso intensivo de mídias sociais como o Twitter e o Facebook, bem como pelo aplicativo de mensagens instantâneas WhatsApp.

Isto posto, sabe-se, portanto, que as mídias sociais não servem somente para divulgar conteúdos ou informar. A sua lógica própria, produzida a partir de interações (Dijck e Poell 2013), possibilita também que seus usuários se conectem em torno de identidades online construídas a partir de perfis nessas plataformas, gerando novas formas de mobilização política (Bennett e Segerberg 2012; Milan 2015; Gerbaudo e Treré 2015). Diante disso, o presente *paper* tem como objetivo analisar a identidade online do então candidato a presidente Jair Bolsonaro no Facebook durante a sua campanha eleitoral em 2018. Com isso, pretende-se por um lado ilustrar como a transformação digital muda as relações de poder entre atores sociais – fatores endógenos e midiáticos – e, por outro, revelar a agenda política sobre a qual a sua identidade online é construída – fatores exógenos, políticos.¹

Assim sendo, na segunda parte desse artigo, descreve-se o cenário político brasileiro e a agenda da extrema direita no Brasil. A terceira parte analisa, por sua vez, a lógica midiática de plataformas digitais e o papel das identidades online. A quarta parte é, então, dedicada à descrição do método. Segue-se a essa a apresentação dos resultados empíricos. Ao final do artigo, esses resultados são interpretados e discutidos.

1 Sobre fatores endógenos e exógenos, cf. Alves (2020).

2. Os fatores exógenos: o cenário político

Em 2018, pouco antes de sua democracia completar 30 anos, a maior parte dos eleitores brasileiros optou por um candidato abertamente de extrema direita, o ex-capitão do Exército Jair Bolsonaro. A vitória de Bolsonaro foi o pico de uma virada política observada desde 2013, quando a direita deixou a sua versão “envergonhada” e se revelou publicamente em sua forma mais extrema.

Qual é, então, a conexão entre direita e vergonha? Com o fim de 20 anos de ditadura militar em 1984, as forças políticas de direita passaram a se afastar estrategicamente do legado autoritário. Partidos de direita, por exemplo, mudaram seus nomes, incluindo palavras como “liberal” ou “democrático”, um fenômeno que ficou conhecido como “a direita envergonhada” (Machado Madeira e Tarouco 2010).

No entanto, não se trata apenas de uma questão de rótulos. A partir de 1989, ano das primeiras eleições diretas para presidente após a ditadura, pesquisas de opinião apontavam para uma perda crescente de apoio a uma agenda conservadora (Da Silva 2017). Nos anos 2000, assim como em outros países latino-americanos, o Brasil viveu, então, uma “virada à esquerda”, o que resultou em 15 anos de governo do Partido dos Trabalhadores (PT).

Em 2013, momento em que as mobilizações online conduziram aos protestos nas ruas contra a realização da Copa do Mundo no país em 2014, começou a virada reacionária. A partir desse momento, o apoio às pautas conservadoras voltou a crescer (Da Silva 2017) e, em 2016, a então presidente Dilma Rousseff (PT) sofreu um impeachment em um processo controverso, que tem sido considerado como uma nova forma de golpe de Estado (Marsteintredet e Malamud 2020).

A vitória de Bolsonaro em 2018 representa o pico de uma onda reacionária em que a direita “perdeu a vergonha”: forças políticas passaram a se assumir como tal e a defender publicamente a ditadura, tortura e assassinatos políticos (Maitino 2018).

A virada à direita no Brasil agrega tanto fatores políticos como midiáticos. O candidato que levou a extrema direita ao Palácio do Planalto, sede do Governo Federal brasileiro, construiu a sua imagem pública combinando agressões aos inimigos políticos, ataques aos direitos humanos e às pautas identitárias (Nascimento *et al.* 2018).

Essas práticas discursivas encontraram um solo fértil em um sistema político em que as instituições democráticas foram fragilizadas gradualmente durante anos pelas inúmeras acusações de corrupção (Albuquerque 2021). O exemplo mais contundente disso é a série de investigações ocorridas no período de 2014 a 2021, conhecidas como “Operação Lava-Jato”, lideradas até 2018 pelo então juiz federal Sérgio Moro. Depois de decretar a prisão do líder do Partido dos Trabalhadores e ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva em abril de 2018, quando esse pretendia se candidatar novamente, Moro se tornou ministro da Justiça no governo do recém-eleito presidente Jair Bolsonaro. Em 2020, Moro deixou o cargo e, em 2021, anunciou a sua candidatura à presidência para as eleições de 2022.

2.1. A agenda da extrema direita no Brasil

De acordo com Messenberg (2017), a visão de mundo da extrema direita brasileira abrange três campos semânticos: 1) antipetismo (rejeição e intolerância ao PT); 2) conservadorismo moral e 3) neoliberalismo. Esses são os campos em que pautas como anticorrupção, anticomunismo, discurso de ódio, revisionismo histórico, hostilidade contra as instituições de democracia representativa, apelo aos sentimentos morais e criminalidade florescem para formar a agenda da extrema direita no Brasil.

O antipetismo alveja o Partido dos Trabalhadores. Todavia, antipetismo, nesse contexto, não significa apenas uma oposição ao PT, mas, sobretudo, uma intolerância a todas as pautas e atores associados ao rótulo “esquerda”, vistos não só como defensores de opiniões opostas, mas como alvos a serem eliminados. Esse também é o contexto em que os discursos misóginos emergem: como ataques à ex-presidente Dilma Rousseff ou à deputada federal Maria do Rosário, ambas do PT (Stocker e Dalmaso 2016).

Outra pauta relacionada ao antipetismo nesse espectro político é a pauta da anticorrupção. Corrupção tem sido um tema na comunicação política no Brasil há tempos. Diversos partidos, inclusive o PT, disputam a “propriedade” — *issue ownership* (Budge 2015)— dela há tempos. Entretanto, investigações como as da “Operação Lava-Jato” conseguiram estabelecer uma associação do PT com a corrupção, tornando essa pauta uma das bandeiras mais proeminentes da extrema direita.

Assim, convém destacar que a ex-presidente Dilma Rousseff incorpora uma série de pautas na agenda da extrema-direita. A primeira presidenta

do país é uma ex-guerrilheira que lutou contra a ditadura militar – no período de 1964 a 1984 –, quando foi presa e torturada por agentes do Estado. Na sessão parlamentar que aprovou o afastamento de Rousseff na Câmara dos Deputados, em 2016, o então deputado federal Jair Bolsonaro, um capitão do Exército, dedicou o voto pelo afastamento da presidenta ao seu torturador, o coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra. Esse é o contexto em que o revisionismo histórico e a hostilidade contra as instituições da democracia representativa afloram, com pedidos de intervenção militar e de dissolução do Parlamento.

O conservadorismo moral, por seu turno, encontra a sua expressão no cenário brasileiro por meio do apelo aos sentimentos morais, à defesa da família tradicional e ao resgate da fé cristã e do patriotismo. Esse é o campo em que a pauta da criminalidade se manifesta, como nos pedidos da redução da maioridade penal e do fim do controle de armas. Esse campo também comporta a oposição aos direitos humanos. No cenário brasileiro, os discursos de ódio de Bolsonaro se referem claramente às políticas de direitos humanos do governo de Dilma Rousseff, contra as quais ele se posiciona (Maitino 2018) e que trazem o apoio de eleitores contrários às ações afirmativas raciais e aos direitos LGBT (Kalil 2018).

O campo semântico do neoliberalismo consiste na defesa do Estado mínimo, da privatização e da meritocracia. Nessa perspectiva ideológica, cotas raciais são vistas como privilégios que colocam em xeque a meritocracia. Educação sexual e contra a homofobia, por sua vez, se convertem em afronta à liberdade individual. A combinação de antipetismo e conservadorismo moral com o neoliberalismo pavimentaram o caminho de Jair Bolsonaro para a presidência do Brasil (Kalil 2018).

2.2. Os fatores endógenos: a lógica midiática das plataformas digitais

A campanha eleitoral de Bolsonaro se caracterizou pelo uso intensivo de mídias sociais como Twitter e Facebook (Alves 2020), bem como pelo aplicativo de mensagens instantâneas WhatsApp.

A transformação digital trazida pelas mídias sociais muda as relações de poder entre atores sociais e políticos, oferecendo a esses as possibilidades de: a) ignorar canais tradicionais da comunicação política para ter acesso à esfera pública, como os debates televisivos, e se comunicar diretamente com o próprio eleitorado, abrindo espaço para práticas discursivas extremas como os discursos de ódio e a incivilidade política e b) encenar

um amplo apoio social produzindo conteúdos inautênticos, manipulando interações e mobilizando sua clientela sem a necessidade de uma estrutura organizacional, construindo, assim, redes online que passam a disseminar ideias e imagens de candidatos por conta própria.

A mídia, portanto, não é mera transmissora ou estoque de conteúdo. Ela possui uma lógica própria, com normas, estratégias, mecanismos e processos peculiares que constituem a sua dinâmica (Altheide 2004) e não pode ser nem explicada nem substituída pela lógica de outros sistemas sociais. Essa é a razão por que só a mídia pode garantir uma forma especial de capital ao ceder aos atores políticos visibilidade, influência e prestígio na esfera pública por meio dos seus conteúdos (Sponholz e Christofolletti 2019). Não só o sistema midiático como um todo, mas também os diferentes meios dentro desse sistema possuem uma lógica própria. Assim sendo, a comunicação de massa dos meios tradicionais, como televisão, rádio e imprensa se diferencia estruturalmente daquela nas plataformas digitais de mídias sociais.

Enquanto a comunicação nos meios tradicionais se baseia em conteúdo, nas mídias sociais ela é construída a partir de interações (Alves e Tavares 2016). Isso se deve à função básica dessas mídias: possibilitar seus usuários a construir, manter e ampliar redes sociais por meio de interações mediadas por computadores (Boyd e Ellison 2007). Para isso, os usuários são constantemente convocados a interagir e a tomar posições, isto é, a curtir, compartilhar, comentar etc. Interações no ambiente digital geram dados, que, por sua vez, são comercializados pelas plataformas (Bucher e Helmond 2019).

Para provocarem mais interações, as plataformas desenvolvem, por exemplo, sistemas de recomendação que indicam novos conteúdos ou novos atores sociais de acordo com o histórico de interações do usuário. Dessa forma, a pessoa que interage com um *post* de um candidato (curte, comenta ou compartilha) pode receber recomendações de mais *posts*, páginas e contatos, assim como de anúncios de produtos como concertos ou livros com o mesmo conteúdo ou de outros atores sociais ligados ao ator político ou ao assunto. Essas atividades podem ainda ser vistas pelos demais usuários que estiverem conectados a ela.

As interações nessas plataformas não espelham simplesmente como atores sociais agem. Essas ações são moldadas, amplificadas e acionadas pela programação das plataformas. Assim, popularidade, por exemplo, não é apenas o resultado da preferência do público, mas também o resultado

de fatores sociais e técnicos, como ilustram os *trending topics* no Twitter (Dijck e Poell 2013).

As interações favorecem tanto as plataformas de mídias digitais quanto as forças políticas que se comunicam por meio destas mídias. Por isso, ambas têm interesse em gerar o maior número de interações possíveis. No Brasil, por exemplo, as próprias plataformas digitais orientaram blogueiros e produtores de conteúdo de direita sobre as melhores táticas para otimizar a captura de atenção para sites propagadores de *fake news* ou desinformação (Alves 2020).

Quanto aos atores nas mídias tradicionais, jornalistas, por exemplo, assumem o papel de *gatekeepers* e determinam quem terá acesso à esfera pública. As mídias sociais, no entanto, ampliam esse acesso a todos os seus usuários. Desse modo, um candidato que não tem capital político o suficiente para ter acesso às mídias tradicionais pode contorná-las ao garantir acesso direto ao seu eleitorado por intermédio das mídias sociais.

Ao possibilitarem o acesso direto ao eleitorado, essas mídias também permitem que os candidatos ignorem as mídias tradicionais. Dessa forma, Jair Bolsonaro não precisou nem participar de debates televisivos antes das eleições nem organizar entrevistas coletivas para comunicar seus planos de governo. Em vez disso, optou por formatos como apresentações ao vivo, as *lives* pelo Facebook, por meio das quais ele pode se expressar sem se ater a qualquer parâmetro normativo.

Um outro ponto importante é que não se trata de uma comunicação entre atores sociais, mas sim entre representações (perfis em plataformas de mídias sociais) atribuídos a atores sociais interagindo por meio de computadores, sejam esses laptops, tablets ou smartphones. Isso significa que não se sabe de fato se a representação corresponde ao representado ou até mesmo se aquela representação tem uma dimensão *offline*. Isso abre as portas para a produção de diversos perfis online por uma única pessoa. No cenário político, essa *affordance* foi amplamente utilizada para criar “comunidades” a favor do candidato Jair Bolsonaro sem qualquer referência a uma estrutura *offline*, encenando um amplo apoio social sem que esse seja necessário (Alves 2020).

As consequências dessas encenações, no entanto, estão longe de se restringir a uma dimensão meramente simbólica. Assim, redes de atores sociais podem ser construídas a partir de interações com conteúdos inautênticos, mobilizando usuários “reais”, mudando as formas de organização política. Em seguida, as redes formadas por meio das interações com

conteúdos inautênticos assumem a defesa e a propagação de ideias e de imagens de candidatos por conta própria, uma forma relativamente barata de conquistar cabos eleitorais. Dessa maneira, cabos eleitorais podem se tornar “milícias digitais” (Menezes e Silva 2021) que se articulam por intermédio das interações em plataformas digitais sem grandes esforços organizatórios para atacar adversários políticos.

2.3. A identidade política online

A mobilização política por meio de plataformas digitais, como no caso de uma campanha eleitoral online, segue basicamente dois princípios: o da identidade (Milan 2015; Gerbaudo e Treré 2015) e o da conectividade (Bennett e Segerberg 2012). Usuários nessas plataformas se conectam por meio da interação em torno de perfis de usuários (Schmidt 2018). Ambos, atores conectados e conteúdos circulando nessas redes, fornecem os elementos constitutivos de uma identidade (Milan 2015).

A mobilização online segue, portanto, a lógica de uma ação conectiva e não só ou necessariamente a da ação coletiva (Bennett e Segerberg 2012). Na ação coletiva, as organizações (como, por exemplo, os partidos) precisam motivar os seus afiliados e produzir conteúdo para construir e manter a identidade e o sentimento de pertencimento. A ação conectiva reduz enormemente os esforços e os custos ao transferir a tarefa da mobilização de uma organização para uma rede social formada por meio de interações.

Na ação conectiva, os conteúdos são produzidos pelos próprios usuários (*user-generated content*). Como esse tipo de mobilização se baseia em interações, os laços nessas redes sociais são fracos (Boyd e Ellison 2007) e de curto prazo. Ao mesmo tempo, eles são mais flexíveis, uma vez que não exigem nem convicção ideológica nem afiliação a organizações. Nesse cenário, a convicção ideológica e a identidade partidária perdem espaço para disputas políticas baseadas em pautas, que nas mídias digitais assumem a forma de narrativas individualizadas, circulando entre “amizades” online.

A flexibilidade das pautas pode assumir uma importância ainda maior no caso brasileiro. Um cenário político que – com ou sem mobilização online – já ofertava possibilidades limitadas de identidade partidária por conta de um sistema partidário fragmentado e organizado em termos de interesses regionais e participação instrumental em eleições (Albuquerque 2013).

A disputa baseada em pautas também permite acomodar grupos e interesses diferentes, como anticomunistas, ultraliberais e fundamentalistas

religiosos (Miguel 2018), em um momento como o dos 2010s, em que o sistema partidário brasileiro começava a se desfazer (Kalil 2018). O próprio Bolsonaro, por exemplo, pertencia a um partido insignificante e governou posteriormente parte do seu mandato sem partido.

A construção de uma identidade – juntamente com informação e relacionamento – é uma das principais funções das mídias sociais (Schmidt 2018). Nesse contexto, o conteúdo é sobretudo um gancho para interagir.

Na comunicação política, atores também constroem uma identidade ao a) associar sua própria imagem com os conteúdos que publicam em suas páginas; b) interagir com os conteúdos publicados por outros por meio de curtidas, comentários e compartilhamentos e c) construir redes sociais com determinados atores por meio dessas interações.

No ambiente online, a *Page-Like-Network*, ou seja, a rede de páginas de Facebook que um usuário curte (grau de saída) ou pelas quais é curtido (grau de entrada), revela os elementos constitutivos de uma identidade online: os atores conectados e os conteúdos que circulam nessa rede (Milan 2015). Os conteúdos revelam, deste modo, as pautas que formam a agenda política do ator representado no perfil.

3. Método

O presente estudo pretende reconstruir a identidade online do então candidato a presidente Jair Bolsonaro a partir da análise da *Page-Like-Network* do seu perfil oficial no Facebook. Concretamente, pretende-se observar:

- a) a que tipo de atores se referem as páginas no Facebook aos quais o perfil oficial de Jair Bolsonaro nessa plataforma se associa?
- b) quais são as páginas mais populares e quais são as mais ativas?
- c) quais pautas essas páginas revelam?

Para responder essas perguntas, os dados referentes à *Page-Like-Network* do perfil oficial de Jair Bolsonaro (Jair Messias Bolsonaro) no Facebook foram salvos por meio do aplicativo Netvizz no dia 29 de outubro de 2018. Essa foi a data do segundo turno das eleições presidenciais de 2018, que culminou na eleição de Bolsonaro. A plataforma Facebook foi escolhida para a análise da identidade online do candidato por ser a maior plataforma digital de mídias sociais e a mais utilizada por políticos e partidos no Brasil (Braga, Rocha e Carlomagno 2015).

A *Page-Like-Network* completa contém todas as interações entre páginas em torno da página de Bolsonaro (n=875). No entanto, para avaliar a

identidade online do então aspirante a presidente Jair Bolsonaro, o presente estudo se vale de uma análise da rede egocêntrica. Para isso, somente as páginas diretamente conectadas com o perfil online de Bolsonaro foram incluídas na análise (*deph*=1). Essas páginas passaram então por uma filtragem de acordo com o grau de saída (=1), selecionando somente as páginas curtidas pela *fan page* do candidato (n=124).

Para responder à questão a), referente ao tipo de atores, as páginas curtidas pelo perfil oficial do candidato foram classificadas em:

- a) familiares: contendo o nome de Bolsonaro;
- b) políticos: páginas denominadas como tais pela plataforma, tal como de figuras públicas candidatas a cargos políticos;
- c) figuras públicas: páginas denominadas como comediantes, jornalistas, autores e figuras públicas na plataforma, desde que esses não sejam candidatos a cargos políticos;
- d) comunidades: páginas classificadas como tais na plataforma ou de caracteres fictícios;
- e) organizações políticas: páginas classificadas como tais na plataforma;
- f) governo;
- g) mídia;
- h) outras.

Com relação à questão b), a popularidade dessas páginas foi avaliada de acordo com o número de seguidores (*page fans*) e de interações em geral com as publicações (*talking about*). O número de seguidores (*page fan*) é um indicador de popularidade. Contudo, esse indicador se resume a uma única forma de interação, a curtida da página, e por isso é relativamente estático. Já o índice *talking about* é calculado a partir de diversas formas de interação e permite avaliar o volume de atenção que uma página recebe.

A atividade foi mensurada empiricamente a partir do número de *posts* publicados por hora com base nos últimos 50 *posts* – *post activity* (Omena e Granado 2020). Esse indicador permite avaliar quem está fornecendo mais conteúdos em uma rede.

Quanto à agenda política do candidato, a questão c), as pautas foram identificadas pelos títulos das páginas como:

- a) antiesquerdismo (“direita”, “PT” e “comunismo”);
- b) anticorrupção;
- c) candidato (“Bolsonaro”);
- d) criminalidade (“função militar”, “polícia” e “crime”);

As pautas mais presentes na rede egocêntrica de Bolsonaro no Facebook são o antiesquerdismo (42 páginas), expressa em uma posição ideológica explícita de direita, como por exemplo “Jovens de Direita”, “Não vote no PT” ou “Todos contra a Esquerda”. Segue a essa a pauta da criminalidade (8).

As cores no Gráfico 1 mostram os *clusters*, isto é, o agrupamento das páginas segundo a sua proximidade. O *cluster* lilás concentra os laços familiares de Bolsonaro. Já o *cluster* verde é composto, entre outros, por figuras públicas como o comediante Danilo Gentili e a jornalista Rachel Sheherazade. O *cluster* alaranjado concentra, por fim, o maior número de comunidades online.

Das páginas com maior número de fãs com as quais o candidato se associa no Facebook, apenas uma representa uma organização, também ligada ao governo, a do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar (BOPE, Tabela 1).

Posição	Página	Categoria	Número de fãs
1	Danilo Gentili	Figura pública	12 960 179
2	Jair Messias Bolsonaro	Político	7 064 153
3	Marcos Do Val	Político	3 933 232
4	Rachel Sheherazade	Jornalista	2 267 544
5	Eduardo Bolsonaro	Familiar	2 059 942
6	Delegado Francischini	Político	1 669 440
7	Coronel Telhada	Político	1 548 036
8	Joice Hasselmann	Política	1 544 973
9	Batalhão de Operações Policiais Especiais - BOPE	Governo	1 088 184
10	Flávio Bolsonaro Senador RJ 177	Familiar	1 048 550

Tabela 1. Páginas com o maior número de fãs (*page fans*).

Quando se trata das dez páginas gerando mais atenção nesse ambiente digital, a proeminência das comunidades online aumenta. Nesse caso, podem ser observadas comunidades online e organizações como “Brasil com Bolsonaro”, “Rua Direita” e “Jovens de Direita” (Tabela 2).

Posição	Página	Categoria	<i>Talking about</i>
1	Jair Messias Bolsonaro	Político	4 489 807
2	Delegado Franceschini	Político	2 111 813
3	Joice Hasselmann	Política	1 054 820
4	Flavio Bolsonaro Senador RJ 177	Familiar	998 665
5	Em Defesa do Brasil	Organização política	885 631
6	Eduardo Bolsonaro	Familiar	701 979
7	Brasil com Bolsonaro	Comunidade	654 150
8	Rua Direita	Comunidade	610 909
9	Jovens de Direita	Organização política	449 472
10	Coronel Telhada	Político	428 460

Tabela 2. Páginas gerando maior atenção (*talking about*).

Apesar de bastante popular e discutida, a página do candidato não aparece entre as dez mais ativas. Isso indica que o perfil oficial do candidato no Facebook não é o principal divulgador de conteúdo dentro da sua rede egocêntrica e aponta para uma campanha eleitoral delegada a apoiadores (Tabela 3).

Posição	Página	Categoria	Número de <i>posts</i> por dia
1	Em Defesa do Brasil	Organização política	254
2	RADIO VOX	Mídia	249
3	Eu Sou Direita	Mídia	145
4	Carlos Bolsonaro	Familiar	138
5	Jovens de Direita	Organização política	124
6	Joice Hasselmann	Política	103
7	Dr. Vinicius Rodrigues 1744	Político	96
8	Direita Pernambuco	Organização política	94
9	Jair Bolsonaro (página de seguidores)	Político	82
10	Olavo de Carvalho	Figura pública	69

Tabela 3. Número de *posts* por hora de acordo com os últimos 50 *posts* (*post activity*).

5. Discussão

O presente *paper* tem como objetivo analisar a identidade online do então candidato a presidente Jair Bolsonaro no Facebook durante a sua campanha eleitoral em 2018. Com isso, pretende-se, por um lado, ilustrar como a transformação digital, nesse caso as plataformas digitais de mídias sociais, muda as relações de poder entre atores sociais (fatores endógenos e midiáticos) e, por outro lado, revelar a agenda política do candidato (fatores exógenos e políticos).

Quanto aos fatores endógenos, o tipo mais frequente de páginas observado foi o de comunidades online, ou seja, perfis no Facebook que oferecem um eixo temático, mas não têm a pretensão de representar um ator social específico. O grande número de comunidades online na sua *Page-Like-Network* também aponta para uma mobilização política baseada em interações, sem a necessidade de uma estrutura organizacional.

Além disso, os resultados mostram que a página oficial do candidato Jair Bolsonaro no Facebook era bastante popular e recebeu muita atenção, mas não era a mais ativa. Isso indica que ela não era a principal produtora de conteúdos na sua campanha eleitoral no Facebook, apontando para a necessidade de avaliar o papel das *fanpages* que o apoiaram durante a campanha.

Esses resultados trazem consequências para os estudos sobre campanhas eleitorais online. Eles apontam para a importância de não centrar desenhos de pesquisas apenas em perfis oficiais de candidatos e de observar que tipo de página assume qual tarefa na comunicação política no ambiente digital. Sem a análise de redes, não se pode entender como a transformação digital muda as relações de poder entre atores sociais e políticos.

Com relação aos fatores exógenos, a oposição a políticas de identidade faz parte, mas não forma o pilar da identidade online de Bolsonaro. Observa-se que a principal pauta na sua rede egocêntrica é uma postura aberta de direita e contra a esquerda, entendida tanto como o PT quanto como comunistas, confirmando, portanto, a tese de uma direita que se apresenta abertamente como tal, sem vergonha.

Referencias bibliográficas

- Albuquerque, Afonso. 2013. "Media/Politics Connections: Beyond Political Parallelism". *Media, Culture and Society* 35, n.º 6: 742-758. <https://doi.org/10.1177/0163443713491302>.
- Albuquerque, Afonso. 2021. "The Two Sources of the Illiberal Turn in Brazil". *The Brown Journal of World Affairs* 27, n.º 2: 1-18.
- Altheide, David L. 2004. "Media Logic and Political Communication". *Political Communication* 21, n.º 3: 293-296. <https://doi.org/10.1080/10584600490481307>.
- Alves, Marcelo. 2020. *Desarranjo da visibilidade, desordem informacional e polarização no Brasil entre 2013 e 2018*. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.20523.80169>.
- Alves, Marcelo e Camila Quevedo Tavares. 2016. "Análise de redes sociais aplicada à comunicação política: uma proposta metodológica". 40º. Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, 24 a 28 de outubro (palestra não publicada).
- Bennett, Lance e Alexandra Segerberg. 2012. "The Logic of Connective Action". *Information, Communication e Society* 15, n.º 5: 739-768. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.670661>.
- Boyd, Danah e Nicole B. Ellison. 2007. "Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication* 13, n.º 1: 210-230. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>.
- Braga, Sérgio, Leonardo C. Rocha e Márcio Cunha Carlogmagno. 2015. "A internet e os partidos políticos brasileiros". *Cadernos Adenauer* 16, n.º 3: 47-74.
- Bucher, Taina e Anne Helmond. 2019. "The Affordances of Social Media Platforms". Em *The SAGE Handbook of Social Media*, editado por Jean Burgess, Alice Marwick e Thomas Poell, 233-253. London: Sage.
- Budge, Ian. 2015. "Issue Emphases, Saliency Theory and Issue Ownership: A Historical and Conceptual Analysis". *West European Politics* 38, n.º 4: 761-777. <https://doi.org/10.1080/01402382.2015.1039374>.
- Da Silva, Thiago Moreira. 2017. "Direita, volver?! O declínio do conservadorismo no Brasil contemporâneo". *Revista Debates* 11, n.º 2: 9-36. <http://dx.doi.org/10.22456/1982-5269.74512>.
- Dijck, José van e Thomas Poell. 2013. "Understanding Social Media Logic". *Media and Communication* 1, n.º 1: 2-14. <https://doi.org/10.17645/mac.v1i1.70>.
- Gerbaudo, Paolo e Emiliano Treré. 2015. "In Search of the 'We' of Social Media Activism: Introduction to the Special Issue on Social Media and Protest Identities". *Information, Communication e Society* 18, n.º 8: 865-871. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2015.1043319>.
- Kalil, Isabel O. 2018. "Who Are Jair Bolsonaro's Voters and What They Believe". <https://sxpolitics.org/who-are-jair-bolsonaros-voters-and-what-they-believe/19224> (9 de setembro de 2018).
- Machado Madeira, Rafael e Gabriela da Silva Tarouco. 2010. "A 'direita envergonhada' no Brasil: Como partidos reinterpretem seus vínculos com o regime militar?". V Congresso Latinoamericano de Ciencia Política, Buenos Aires, 28 a 30 de julho (palestra não publicada).
- Maitino, Martin Egon. 2018. "Direita, sem vergonha". *Plural* 25, n.º 1: 111-134.

- Marsteintredet, Leiv e Andrés Malamud. 2020. “Coup With Adjectives: Conceptual Stretching or Innovation in Comparative Research?”. *Political Studies* 68, n.º 4: 1014-1035.
- Menezes, Anderson de Alencar e Antônio T. Pinheiro da Silva. 2021. “Racionalização do mundo da vida: Um antídoto contra a investida sistêmica das milícias digitais”. Em *Anais do 16º Colóquio Habermas e 7º Colóquio de Filosofia da Informação*, editado por Clovis Ricardo Montenegro de Lima, 9-22. Rio de Janeiro: Salute.
- Messenberg, Débora. 2017. “A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros”. *Sociedade e Estado* 32, n.º 3: 621-648.
- Miguel, Luis Felipe. 2018. “A reemergência da direita brasileira”. Em *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*, editado por Esther Solano, 15-25. São Paulo: Boitempo.
- Milan, Stefania. 2015. “When Algorithms Shape Collective Action: Social Media and the Dynamics of Cloud Protesting”. *Social Media + Society* 1, n.º 2: 1-10. <https://doi.org/10.1177/2056305115622481>.
- Nascimento, Leonardo *et al.* 2018. “‘Não falo o que o povo quer, sou o que o povo quer’: 30 anos (1987-2017) de pautas políticas de Jair Bolsonaro nos jornais brasileiros”. *Plural* 25, n.º 1: 135-171.
- Omena, Jana Joceli e Antônio Granado. 2020. “Call Into the Platform!”. *Revista Icono – Revista Científica de Comunicación y Tecnologías* 18, n.º 1: 89-122. <http://dx.doi.org/10.7195/ri14.v18i1.1436>.
- Schmidt, Jan-Hinrik. 2018. *Social Media*. Wiesbaden: Springer VS.
- Sponholz, Liriam e Rogério Christofolletti. 2019. “From Preachers to Comedians: Ideal Types of Hate Speakers in Brazil”. *Global Media and Communication* 15, n.º 1: 67-84. <https://doi.org/10.1177/1742766518818870>.
- Stocker, Pâmela Caroline e Silvana Copetti Dalmaso. 2016. “Uma questão de gênero: ofensas de leitores à Dilma Rousseff no Facebook da Folha”. *Estudos Feministas* 24, n.º 3: 679-690. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2016v24n3p679>.

How and Why Do Courts Tweet? An Explorative Study of Latin American High Courts

Cordula Tibi Weber

1. Introduction

Today, many state institutions use social media to present their work to a broader audience. Latin American constitutional and supreme courts are no exemption in this regard. Most of them tweet very frequently about different aspects of their activities or broader law topics. In this article, I explore how Latin American high courts use X, former Twitter,¹ and propose potential explanations for their different communication strategies.

At the global level, some Latin American high courts, such as the Argentine and the Mexican Supreme Court or the Brazilian Supreme Federal Court can be considered pioneers in the use of social media. With its YouTube account starting in 2005, the Brazilian Supreme Federal Court was the first among Latin American courts to experiment with social media. Shortly afterwards, the Argentine Supreme Court started an extensive communication strategy, including the use of social media, “with the explicit goal of improving the Supreme Court’s legitimacy and public image and fortifying its authority vis-à-vis other political actors” (Scribner 2017, 14). Most courts in the region started to use at least one social media network around 2010.

From a theoretical point of view, the incentives for courts for using social networks are high: they may be using social media as a vehicle to improve levels of public trust, to generate strategic support when their power is contested by the other branches of government, or simply to disseminate information about their work and decisions. In addition, the use of social media requires low financial investment and little personnel (Llanos and Tibi Weber 2020).

1 Throughout the article, I will refer to the platform as “Twitter”, because during the time under investigation (2019-2020), this was its official name.

Twitter is the most relevant social media network for sociopolitical discussions and for elite discourses, so it is very important for politicians or non-governmental organizations (NGOs) representatives to engage for their aims. Further, among social media, it is the most important source of information for journalists (Saldana *et al.* 2016) who in turn have a large influence on public opinion about the court. Thereby, Twitter is highly relevant for its multiplying characteristic. This makes it a central platform for courts to present themselves to the public and to influence the kind of information the public receives about their work. Because of these considerations, I decided to investigate the way the courts act and perform in Twitter and to explore their motivations for their engagement in this platform. I identify three possible purposes for the courts' use of Twitter: an informational, an educational and a self-promotional one.

In the following section 2, I discuss theoretical assumptions developed from the judicial politics literature about the use of Twitter by high courts. In section 3, I present some general statistics about the role of Latin American courts in Twitter. My empirical strategy is presented in section 4. Using a sample of 1500 tweets by 15 Latin American constitutional and supreme courts, I conducted a qualitative content analysis. The period of analysis is one year, from March 1st 2019 to February 29th 2020. Section 5 shows the preliminary results from my analysis and section 6 concludes.

2. Courts and their Relationship with the Public

Why do courts tweet? To understand their motivations, I revisit the judicial politics literature. It offers issues connected to institutional legitimacy, strategic action as well as ideational perspectives as explanations for the motivations of courts to use Twitter.

Apart from the interest to increase or to maintain their institutional legitimacy, I see three further motivations for the use of Twitter by courts (see also Taras 2017; Llanos and Tibi Weber 2020): The first would be to disseminate information about the work of the court with the aim of institutional transparency, I call this the informational purpose. The second purpose would be to educate the public about rights and how to claim them, I term this the educational purpose. The third purpose would be to generate strategic support when the court's power is contested by the elected branches, which can be described as the self-promotional purpose.

2.1. Institutional Legitimacy

The first motivation of courts to use social media could be to increase or maintain their institutional legitimacy or diffuse public support (Easton 1975).² As most courts are not accountable to the general public through elections, the generation of such support tends to be more difficult for them in comparison to the executive or the legislature (Wells 2007). Studies on the legitimacy of the US Supreme Court as well as other high courts in developed democracies indicate that knowledge about the court has a positive impact on its legitimacy (Caldeira and Gibson 1992; Gibson, Caldeira and Baird 1998). However, this relationship seems to be reversed for developing democracies: Salzman and Ramsey show that, “[i]ndividuals in Latin America with more political knowledge will recognize the inadequacies of their judiciaries, which will cause lower levels of confidence in that institution” (2013, 76). But courts do not refrain from communicating. They instead may tend to present a rosy image to their work, for which the social media are highly attractive, and they target their audiences—particularly people with a higher educational level because these are the most skeptical—, for which Twitter is an interesting venue.

2.2. Institutional Transparency and Citizen Education

The use of social media may result from a change of ideas at the court that stress the importance of institutional transparency. Concepts about the role of the court and its judges may change through ideas brought to the court by newly appointed judges or if judges participate in international exchanges with other courts (Taras 2017, 5). Since more than a decade, judicial networks in the region are aware of the necessity for courts to be transparent in order to ensure that “[a] través de una amplia circulación de la información los ciudadanos pueden ejercer sus derechos, y se permite una adecuada rendición de cuentas de los gobiernos y el control de la corrupción” (CEJA 2022).

Courts that use social media with the foremost aim to increase their legitimacy may tweet mainly information about the genuine work of the court: relevant cases, court decisions, and the functions of the court in

2 The literature review and theoretical arguments are based on those developed in Llanos and Tibi Weber (2020).

general. Apart from this informative interest, a court may want to educate the general public about their rights and the possibilities to claim for them before the court.

2.3. Strategic Self-promotion

Judges act in an interdependent context where they attend and often adapt to the preferences and possible reactions of other actors, in particular elected officials and the public (Epstein and Knight 1998). Two aspects explain the importance of public opinion for courts (Bricker 2016): First, as courts do not have the power to enforce compliance of their decisions, a government will be more likely to comply with the decisions of a court with high public support than with those of a less popular one. Second, public support is an important protection against governmental attacks or interferences with the judiciary. The Colombian Constitutional Court, for instance, was able to defend against court-curbing as well as court-packing initiatives by former President Uribe (2002-2010) with the help of support groups from civil society (Landau 2015).

Staton shows that judges in developing democracies strategically decide to promote specific decisions. He observes “a tension between the goals of building transparency and legitimacy” (2010, 7): if their institutional independence is not contested by the elected branches, courts can decide to be completely transparent about their decisions. In contrast, if their independence is contested by political actors, courts may decide against transparency in cases that indicate their lack of impartiality and, therefore, call their legitimacy into question. Consequently, in such cases, a court may choose to tweet especially contents that present a positive image of the court.

Building on these theoretical insights, I develop two expectations about the behavior of courts in Twitter:

1. Courts that are less concerned with their legitimacy or that are not so highly contested by the elected branches will prioritize informational or educational contents, thereby tackling the challenge of instructing the population on the institution and its tasks.
2. Courts facing low institutional legitimacy or being confronted with attacks by the elected branches will be more inclined to self-promotional publications.

The relationship between institutional legitimacy, court-elected branches relations and the way the courts present themselves in Twitter, however,

will not be studied in this article but is a task for future research. Instead, this article provides the first step for such an analysis by exploring how different motivations or purposes behind the use of Twitter can be detected through a qualitative content analysis of the courts' tweets.

3. Exploring the Role of Latin American Courts in Twitter

Why may Twitter be a useful social media network for Latin American courts? On average, 10.8% of the population of LA countries are using Twitter (Latinobarómetro 2018). It is a highly relevant source of information for Latin American journalists with, according to a survey, 82 per cent of them using Twitter (Saldana *et al.* 2016, 11). Most Latin American courts already have been using Twitter for a considerable time span of between eight and twelve years. Therefore, they have each developed a characteristic strategy of its use. Most courts tweet more than once a day. Some have high daily averages of tweets, as indicated by the following Figure 1.

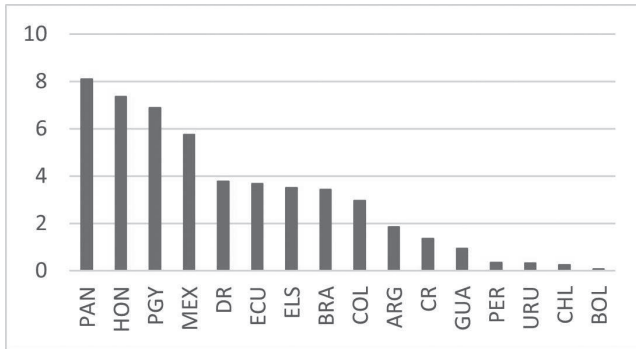


Figure 1. Average number of tweets per day of Latin American courts. Source: Llanos and Tibi Weber (2020). Period under review November 21, 2018 – November 20, 2019.

Compared to other courts worldwide and taking into account the respective size of each country's population, most Latin American courts reach considerable audiences in Twitter (see Figure 2). Some of the most famous courts worldwide, as the US Supreme Court and the German Federal Constitutional Court have far less followers in relation to their countries' population sizes than all Latin American courts. This indicates that the Latin Americans courts are quite successful with their social media strategies.

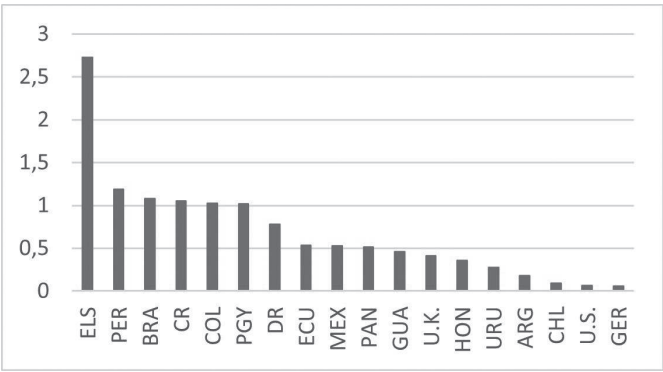


Figure 2. High courts' Twitter followers as % of population. Source: no. of followers – own compilation, as of December 2019; population data, World Bank 2019.

However, having a high number of followers does not automatically imply that these are actually taking notice of the tweets published in an account. The attention of the audience of each account can be assessed by reviewing the reactions of that audience in form of the numbers of favorites and retweets. Figure 3 indicates the average number of favorites per tweet. Some of the courts' accounts, for instance, the Mexican, Brazilian and Colombian courts, have quite high average numbers of favorites, which indicates that a considerable number of followers reads their contents. Other courts, as those of Honduras, Panama and Paraguay, have low numbers of favorites, although they tweet a lot. Their efforts to present themselves are not so much valued by the audience. A similar pattern emerges when revising the average numbers of retweets (Figure 4).

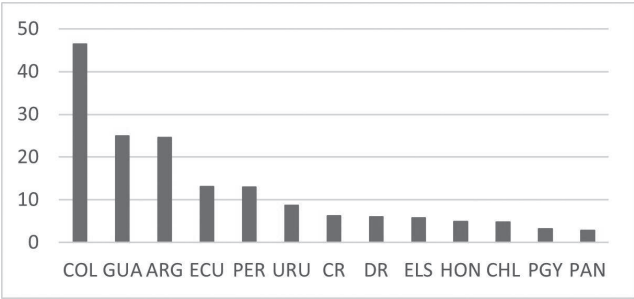


Figure 3. Average no. of favorites per tweet, MEX and BRA excluded. Note: MEX average no. of favorites: 220.4, BRA 210.8. Source: own compilation, based on data from Llanos and Tibi Weber (2020). Period under review: November 21, 2018 – November 20, 2019.

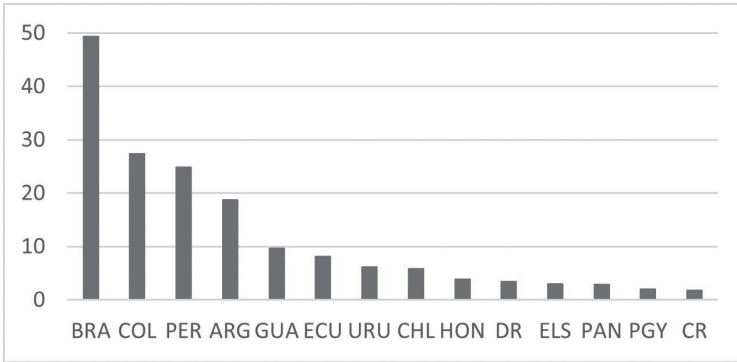


Figure 4. Average no. of retweets per tweet, MEX excluded. Note: MEX average no. of retweets: 195.7. Source: own compilation, based on data from Llanos and Tibi Weber (2020). Period under review: : November 21, 2018 – November 20, 2019.

4. Empirical strategy

To develop comprehensive knowledge on what and how Latin American high courts tweet, I undertook a comparative content analysis of recent Twitter publications by constitutional and supreme courts of 15 countries: Argentina, Brazil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Mexico, Panama, Paraguay, Peru, the Dominican Republic, and Uruguay. I considered for the analysis the high courts of the countries that have been defined as at least “partially free” in the 2018 Freedom House index (Freedom House 2023). The Bolivian Plurinational Constitutional Tribunal has an active account but too few tweets for comparative analysis (only seven for the period under review). Nicaragua has also been defined as “partly free” then, however, as the Twitter account of its Supreme Court has been inactive since 2017, it is not included in the sample. All constitutional courts as well as the Mexican Supreme Court have their own accounts, whereas the other supreme courts are represented through accounts of the whole judiciary that are, however, directed by the supreme courts. I accessed Twitter through its Application Programming Interfaces (API). I used R software and the *rtweet* package (Kearney 2019) to collect data on the current number of followers as well as the allowed number of tweets from each account.³

³ Twitter allows the download of the most recent 3200 tweets of an account.

My initial plan was to conduct a quantitative content analysis. However, when comparing the tweets of different courts, I realized that the categorization of publications could not be done according to simple code words because the topics differed considerably among the 15 courts. Instead, the whole content of the tweets needed to be considered for the comparative exercise. The respective political background of each tweet matters as well as the court's relation with the executive and legislative. In many tweets, links are included that provide more information that is relevant for evaluating the content of the tweet. It is not possible to include these aspects adequately in a quantitative computational analysis. Accordingly, I decided to analyze 100 randomly selected tweets of each court, which means that I coded a total of 1500 tweets.⁴ In order to keep context conditions for the role of social media in politics and society relatively constant, I took the random samples from the tweets published after March 1, 2019. Further, the current situation under COVID-19 is an exceptional situation for institutions and, consequently, I decided to limit the samples to publications before March 1, 2020. As some courts tweet more than others, the number of tweets from which the sample of 100 tweets is taken, varies among the courts.⁵ Before creating the samples, I excluded the retweets and replies and maintained only the original tweets, because these directly represent the communication strategy of the respective court.

In Section 2, I argued that courts may pursue different purposes while using social media. I found examples for three purposes when collecting the tweets. First, courts often simply inform the reader about case proceedings, decisions or events at the court. Second, they sometimes aim to “educate” their audience about rights and how to claim for them, or about the functions of the court. For instance, the Mexican Supreme Court frequently uses Twitter to explain the meaning of basic constitutional rights or important court decisions in an easy language. Third, courts use a positive and self-promotional tone in their tweets, for example, they disseminate information about judges participating in

4 Other authors that study the use of Twitter by courts also code the tweets by hand, as Mattan, Puddister and Small (2020) in their investigation of Canadian courts' presence in Twitter.

5 For the year under review, the number of tweets per court varies between 3 130 tweets by the Panamanian Órgano Judicial and 104 tweets by the Chilean Tribunal Constitucional.

social activities with people with a lower socioeconomic status or taking part in academic events. Sometimes they publish many tweets on rights issues, which can be interpreted as an intent to stress the court's role as a potential defender of rights. With my qualitative content analysis, I will explore how these three purposes can be found in the courts' communication strategies.

I used three categories for the coding of tweets: 1) type of communication, 2) subject, and 3) form of communication, listed in Table 1.

	Type of communication	Subject of communication	Form of communication
Options	Notice Statement from outside the court Statement by the court or its members	Rights Decisions Specific case Court procedures General court issues Law in general Relation with other institutions Events Modernization	Link to decision Link to court website Video on Twitter Photo on Twitter Pdf/infographic Link to YouTube or Facebook Video streaming

Table 1. Categories of tweets.

The three categories allow me to interpret the main purpose a court pursues with its presence in Twitter. In the category "type of communication" I categorize, among others, if the tweets present positions of the court itself or its individual members. This could be both an informational or self-promotional purpose, depending on the content. If perspectives from outside the court are included, this could hint to a self-promotional purpose: When the court presents itself as open to external positions, it shows that it is actively interacting with other societal actors.

The category "content of communication" is the most important for the analysis carried out, as it indicates the topics the court wants to communicate to its audience. If the court tweets a lot about the genuine work of the court, it can be regarded as having a high interest in transparency about its work, following an informational purpose. If it tweets a lot about

rights in general, an educational purpose can be assumed, that is, the court may aim at creating knowledge about existing rights and how to claim them. However, it has also a self-promotional element because it presents the court as a potential defender of rights. In the case that the court tweets a lot about events (conferences, formal meetings with other institutions or institutional visits) and not very much about cases or decisions, this does not inform a lot about the genuine work of the court. It could be interpreted as a strategy of deflection from the actual performance in its genuine tasks and can be understood as self-promotion.

When interpreting the “form of communication”, I focused, among others, on the following aspects: If the court includes in its tweets links to court decisions or detailed information about other aspects of the court’s work on the court website, this may indicate an informational purpose. If it frequently includes additional sources of information in an easy language, for instance through videos or infographics that explain rights or the tasks of the court, this can be interpreted as an educational purpose. In the case of the inclusion of photos in the tweets, the interpretation depends on what the photos show and how this relates to the subject of the tweet.

5. Results

For a first overview about the content of tweets, I present the category “subject of communication” for two groups: First, the results for the accounts that represent only the court itself (Figure 5) and second, the results for the accounts that represent the whole judiciary but are directed by the court (Figure 6).

The courts with individual accounts highlight different subjects with their tweets: some, as the Brazilian Supreme Federal Court, tweet a lot on decisions or court procedures, hence, the genuine work of the court. Others, as the Guatemalan Constitutional Court, tweet more about events and less about the genuine work of the court.

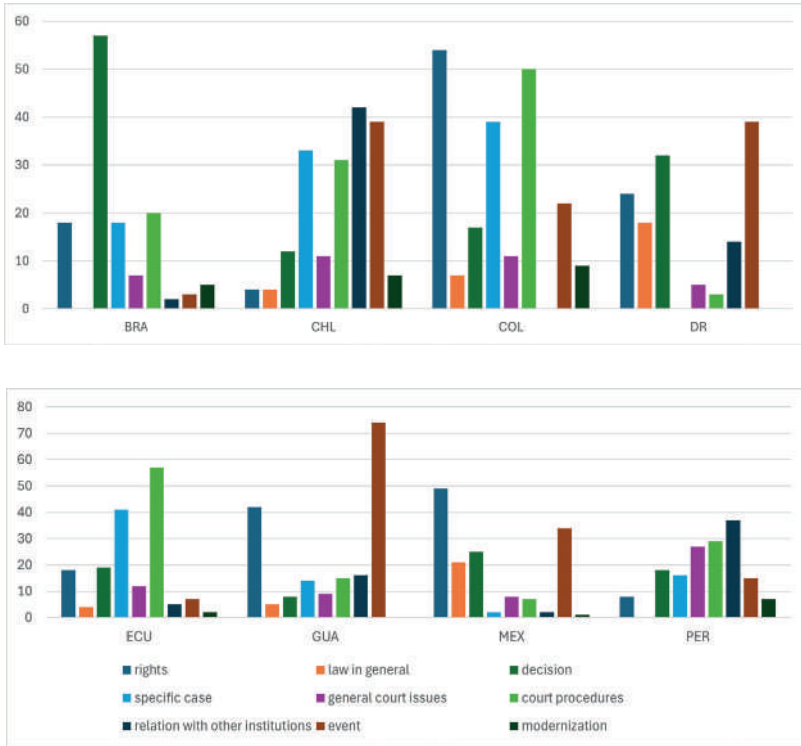


Figure 5a and 5b. Subject of communication, individual courts' accounts, in % of tweets. Source: own elaboration. Note: categories are not exclusive (one tweet can contain several subjects).

All accounts that represent the whole judiciary tweet a lot about general court issues—these mainly inform about issues of the whole judiciary. It would have made sense during the coding process to first select all the tweets that inform directly about the respective supreme court and then create the sample for analysis out of these. However, this would have been an extremely time-costly process as the differentiation of tweets could only be realized by hand. However, at least for the Argentinean and Costa Rican Supreme Courts, Figure 6 shows that they have a significant number of tweets about court procedures and decisions and, so, inform about the genuine work of the court.

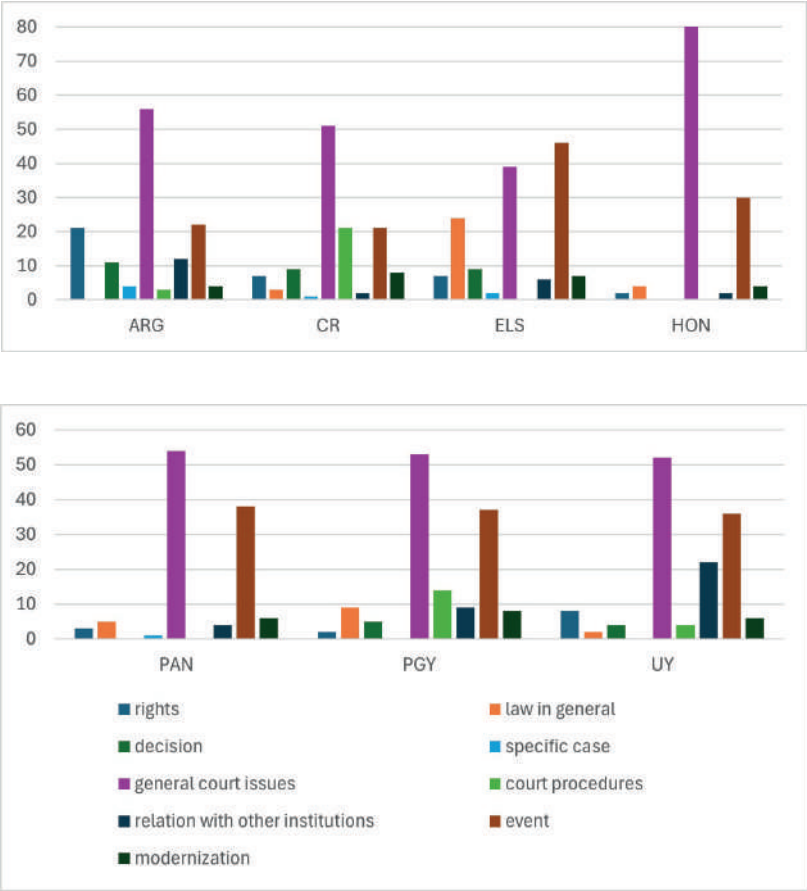


Figure 6a and 6b. Subject of communication, accounts representing the whole judiciary, in % of tweets. Source: own elaboration. Note: categories are not exclusive.

To explore the explanatory value of my content analysis, in the following, I analyse in more detail the tweets by three courts with different focuses in the subjects of communication: the Brazilian Supreme Federal Court, the Colombian Constitutional Court and the Mexican Supreme Court. These courts also have a comparatively high intensity of use and a considerable degree of influence in Twitter. The exploration of their performances in Twitter in Section 3 has shown that these courts have high numbers of

followers, and that their audiences are paying attention to what they tweet. Figure 7 indicates the results for the category “types of communication”.

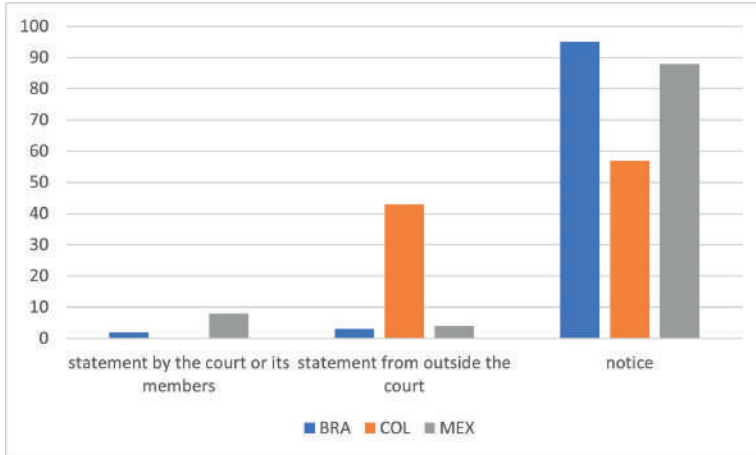


Figure 7. Type of Communication, in % of tweets. Source: own elaboration. Note: categories are exclusive.

The figure shows that the Brazilian Supreme Federal Court and the Mexican Supreme Court mainly tweet notices, a kind of neutral information, whereas the Colombian Constitutional Court presents a considerable number of statements from outside the court. These tweets all document statements of participants during public audiences held at the court. Public audiences are realized in salient cases of high socio-political relevance and allow, among others, representatives from NGOs or other stakeholder groups to present their opinion. With such a high percentage of presenting positions from outside the court, the court stresses its openness to different societal groups. This links to the findings by Landau (2015), that the court has built up strong support by certain civil society groups and middle-class sectors. With its way of tweeting, the court continues stressing this connection. This could be interpreted as a self-promotional purpose. The following figure 8 presents the results for the subject of communication.

The Brazilian Supreme Federal Court is the court that most tweets about decisions, with almost 60 % of its sample tweets. This includes all kinds of decisions: on corruption cases, crimes, rights, or other state institutions. It, therefore, informs a lot about the genuine work of the court.

This way of tweeting reveals a high interest of being transparent and hints to an informational purpose. The courts of Colombia and Mexico have a strong focus on rights in their tweets: First, by focusing on rights, the courts present themselves in a progressive tone, presenting themselves as defenders of rights. Second, they stress their relevance for parts of civil society, which could act as a defender of the court when attacked by the government. I interpret this as mainly self-promotional. However, the Mexican Supreme Court also seems to pursue an educational interest as many tweets inform in an easy language about rights and how to claim for them. Importantly, I found that the court’s motivation to use Twitter can not only be seen in the subjects, instead, the form of communication also matters. Figure 9 indicates the different forms of communication used by the courts.

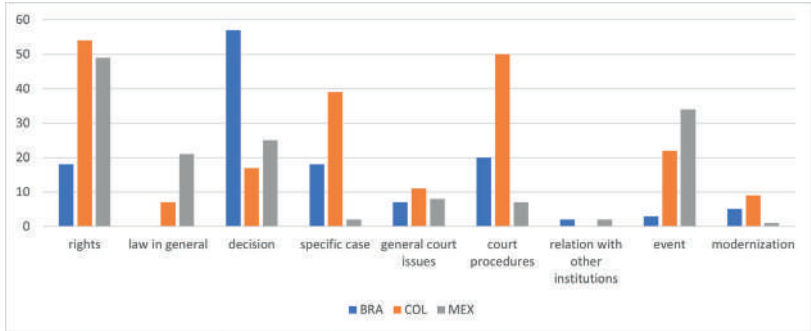


Figure 8: Subject of communication, in % of tweets. Source: own elaboration. Note: categories are not exclusive.

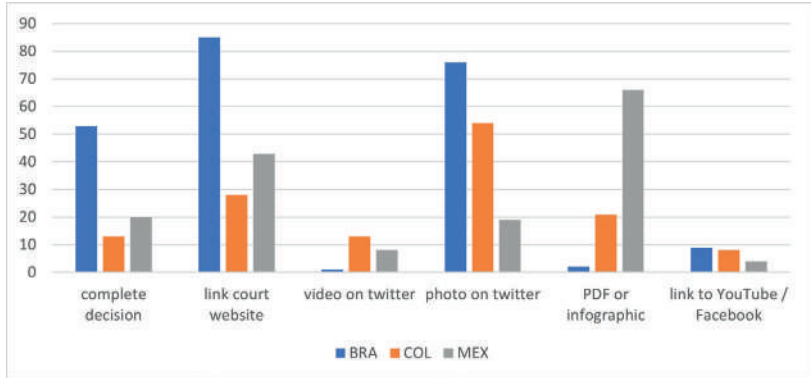


Figure 9. Form of Communication. Source: own elaboration. Note: categories are not exclusive.

Among the three courts, the Brazilian Supreme Federal Court focuses most on providing a lot of information—its account frequently includes in its tweets links to a summary of the decision as well as links to the court website with detailed information on cases or other relevant aspects of the Tribunal’s work. However, when the tweets include photos, these often show individual judges, thereby personalising justice. This could be interpreted as self-promotion. The Colombian Constitutional Court provides the fewest additional information through links among the three courts. It includes many photos that were taken during public audiences, showing NGO representatives or other persons from outside the court—again stressing its openness to positions from relevant stakeholders and highlighting this form of interchange with society. The Mexican supreme court includes many infographics in its tweets that explain rights or judicial terms—this again indicates an educational purpose.

Building on the insights from my categorization of tweets, I characterize the strategy of Twitter use by the Brazilian Supreme Federal Court as mostly informational with some elements of self-promotion, the strategy of the Mexican Supreme Court with a strong educational purpose but also an informational interest, and the strategy of the Colombian Constitutional Court with a mixed purpose of both informational and self-promotional interests.

6. Conclusion

This explorative study is the first, to my knowledge, that compares the role of Latin American high courts in Twitter through a content analysis of their tweets. The qualitative content analysis has shown that the courts have different focuses in their communication strategies on Twitter. Some of them use Twitter mainly for informational purposes and tweet a lot about key aspects of their work—judicial decision-making and related issues. Others use Twitter primarily to educate the public about the role of the court and about rights. A third group of courts seems to be more interested in promoting themselves through this social media network.

Twitter is an important source of information for journalists. Due to their role as multipliers in societies, the decision about the kind of information the courts present on Twitter and how they do it can be very important for courts, because this can influence their level of public support.

Future research may explore factors that explain the different communication strategies of courts in Twitter: the contestation of the court's independence through the elected branches of government, ideational factors or the level of public support a court enjoys.

References

- Bricker, Benjamin. 2016. *Vision of Judicial Review. A Comparative Examination of Courts and Policy in Democracies*. Colchester: ECPR Press.
- Caldeira, Gregory A., and James L. Gibson. 1992. "The Etiology of Public Support for the Supreme Court". *American Journal of Political Science* 36, no. 3: 635-664.
- CEJA – Centro de Estudios de la Justicia de las Américas. 2022. "Transparencia, rendición de cuentas y acceso a la información judicial". <https://cejamericas.org/que-hace-ceja/estudios-y-proyectos/estudios-y-proyectos/tecnologia-de-la-informacion-y-comunicaciones-tics/transparencia-rendicion-de-cuentas-y-acceso-a-la-informacion-judicial/> (January 15, 2022).
- Easton, David. 1975. "A Re-Assessment of the Concept of Political Support". *British Journal of Political Science* 5, no. 4: 435-457.
- Epstein, Lee, and Jack Knight. 1998. *The Choices Justices Make*. Washington, D.C.: CQ Press.
- Freedom House. 2023. "Freedom in the World 2023, Country and Territory Ratings and Statuses, 1973-2023". <https://freedomhouse.org/report/freedom-world#Data> (October 13, 2023).
- Gibson, James L., Gregory A. Caldeira, and Vanessa A. Baird. 1998. "On the Legitimacy of National High Courts". *American Political Science Review* 92, no. 2: 343-358.
- Kearney, Michael W. 2019. "Collecting Twitter Data. R Package Version 0.6.9". <https://cran.r-project.org/package=rtweet> (October 13, 2023).
- Landau, David Evan. 2015. *Beyond Judicial Independence: The Construction of Judicial Power in Colombia*. PhD Dissertation, Harvard University.
- Latinobarómetro. 2018. *Informe 2018*. Santiago de Chile: Latinobarómetro.
- Llanos, Mariana, and Cordula Tibi Weber. 2020. "Cortes superiores y redes sociales en América Latina". *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 29, no. 1: 15-48. <http://www.scielo.edu.uy/pdf/rucp/v29n1/1688-499X-rucp-29-01-15.pdf> (October 13, 2023).
- Mattan, Andrew, Kate Puddister and Tamara A. Small. 2020. "Tweet Justice: The Canadian Court's Use of Social Media". *American Review of Canadian Studies* 50, no. 2: 229-244.
- Saldana, Magdalena, Vanessa Higgins Joyce, and Amy Schmitz Weiss. 2016. "Sharing the Stage: Analysis of Social Media Adoption by Latin American Journalists". *Journalism Practice* 11, no. 4: 396-416.
- Salzman, Ryan, and Adam Ramsey. 2013. "Judging the Judiciary: Understanding Public Confidence in Latin American Courts". *Latin American Politics and Society* 55, no. 1: 73-95.

- Scribner, Druscilla. 2017. "Judicial Communication: (Re)Constructing Legitimacy in Argentina". In *Justices and Journalists: The Global Perspective*, edited by Richard Davis, and David Taras, 4-38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Staton, Jeffrey K. 2010. *Judicial Power and Strategic Communication in Mexico*. New York: Cambridge University Press.
- Taras, David. 2017. "Introduction: Judges and Journalists and the Spaces in Between". In *Justices and Journalists: The Global Perspective*, edited by Richard Davis, and David Taras, 1-13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wells, Michael. 2007. "'Sociological Legitimacy' in Supreme Court Opinions". *Washington and Lee Law Review* 64, no. 3: 1011-1070.
- World Bank. 2019. *World Development Indicators*. <https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators> (May 12, 2022).

Neocolonialismo ou imperialismo de dados? As novas veias abertas da América Latina?

Sérgio Amadeu da Silveira

A noção do colonialismo digital

Este texto discute as noções de colonialismo digital, o colonialismo de dados e o imperialismo de plataforma para caracterizar o fenômeno da utilização e desenvolvimento das tecnologias da informação e de extração de riquezas de países da América do Sul, em especial, o Brasil. Para tal, apresenta o cenário que justifica esse debate. Todas essas noções dialogam com as teorias da dependência que tiveram grande importância na América Latina no último quarto do século XX (Gandáségui 2009, 267-296). Todavia, focalizam as atuais condições da divisão internacional do trabalho que impõem grandes barreiras de entrada ao desenvolvimento tecnocientífico expressivo em um cenário cuja primazia são as tecnologias de informação, em especial, da inteligência artificial baseada em dados.

Tendo em vista as limitações de um breve artigo, optei por apresentar uma visão panorâmica do fenômeno com alguns exemplos relevantes para mostrar as barreiras ao desenvolvimento da inteligência coletiva local quando se trata do desenvolvimento de tecnologias de inteligência artificial. Aqui é preciso enfatizar dois elementos: primeiro, o poder econômico dos Estados Unidos e da China depende da invenção e do desenvolvimento tecnológico; segundo, que, na disputa pelo domínio dos mercados de tecnologia, o epistemicídio é um recurso extremamente relevante para a manutenção da invisibilidade dos fluxos de poder. Epistemicídio é um termo utilizado pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos para mostrar como se pratica a deslegitimação e a desqualificação dos saberes dos povos colonizados e oprimidos (Santos 1995, 328). Assim como o dispositivo do epistemicídio foi utilizado para negar os fluxos de poder, durante muitos anos, foi lançado para invisibilizar e anular as análises e as teses dos intelectuais negros sobre a existência do racismo no país diante das classes dominantes que afirmavam ser o Brasil uma democracia racial (Carneiro 2005, 96).

Atualmente, a prática do epistemicídio é utilizada para negar a existência de um bloqueio ao desenvolvimento tecnológico e um empobrecimento criativo de tecnologias de inteligência. O discurso das grandes consultorias e das plataformas tecnológicas, bem como dos seus aliados na gestão pública e nas instituições acadêmicas é a de que a modernização do país vem do uso intensivo de tecnologias, não importa onde seria criada, nem quem seria o controlador do capital das empresas que se beneficiam da inventividade tecnológica. Observando as estratégias de inteligência artificial (IA) do Brasil,¹ Argentina,² Colômbia³ e Chile,⁴ vemos que apenas a Argentina cita a importância de construir uma infraestrutura digital capaz de garantir o desenvolvimento de tecnologias de aprendizado de máquina e aprendizado profundo. Já a estratégia brasileira não incluiu suas universidades e centros de pesquisa como um importante diferencial para criar soluções de IA.

Os principais órgãos da imprensa brasileira silenciam diante da extração de dados de diversos segmentos da população brasileira para alimentar sistemas tecnológicos que deles extraem valor econômico, deixando de fomentar soluções locais que gerem igualmente maiores rendimentos para arranjos sociotécnicos no país. A condição de meros usuários de tecnologias da informação não é considerada uma questão economicamente e culturalmente relevante. De modo simplista, muitos jornalistas falam pelas consultorias das *big techs* e afirmam que o mundo é globalizado e que a tecnologia é o meio, não é atividade fim.

Recentemente, o governo brasileiro lançou um aplicativo para celular chamado SouGov que serve para que os mais de um milhão de funcionários do governo federal brasileiro, civis e militares, aposentados e pensionistas, acompanhem sua vida funcional, acessem o registro de seus vencimentos, agendem férias, peçam licenças, entre outras ações. Ocorre que, quando o funcionário público brasileiro utilizar o chat do aplicativo, ele estará enviando os dados de sua conversa para uma empresa privada norte-americana, a IBM. É importante observar o trecho do item transfe-

1 MCTI. 2021. *Estratégia Brasileira de Inteligência Artificial*. Brasília: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações.

2 *Plan Nacional de Inteligencia Artificial*. Buenos Aires, 2019.

3 CONPES. 2019. *Política Nacional para la Transformación Digital e Inteligencia Artificial*. Bogotá: Consejo Nacional de Política Económica y Social.

4 MINCIENCIA. 2020. *Política Nacional de Inteligencia Artificial*. Santiago de Chile: Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación.

rência internacional de dados do Termo de Uso e Política de Privacidade do aplicativo:

SouGov utiliza a solução de central de ajuda (chat) da empresa IBM – International Business Machines. [...] Tal armazenamento tem o objetivo de prover o aprendizado de máquina da ferramenta de chat denominada “Watson”, onde as interações dos usuários no chat são utilizadas para “aprendizado” pelo computador que envia as respostas automáticas quando o usuário está sendo atendido por meio do chat do serviço SouGov.⁵

O Watson da IBM não é uma ferramenta de chat. Como a própria IBM o define, trata-se de uma plataforma de serviços cognitivos para negócios. O mais curioso é que o governo federal brasileiro irá treinar os sistemas algoritmos da IBM com os dados dos servidores públicos federais. Obviamente não fez parte da análise dos gestores federais que tomaram essa decisão utilizar uma empresa de capital nacional, muito menos um conjunto de universidades brasileiras para operar o chat do SouGov. Aperfeiçoar o serviço de processamento de linguagem natural, uma das tecnologias de aprendizado de máquina, para análise avançada de texto de um arranjo brasileiro não está em conformidade com a lógica neoliberal. Não importa que a IBM aperfeiçoe seus modelos utilizando as interações de quase um milhão de servidores federais. O importante é modernizar o serviço.

Seria possível que os Estados Unidos entregassem os dados e as interações de seus milhares de funcionários públicos federais para treinar os algoritmos de inteligência artificial em língua inglesa de uma empresa francesa ou alemã? O governo francês ou alemão permitiria alocar dados do seu governo fora da sua jurisdição? Recentemente, o Conselho de Segurança do Reino Unido decidiu banir a empresa chinesa Huawei da rede 5G do país alegando riscos de espionagem de cidadãos e empresas britânicas. A mesma imprensa brasileira, que cobre amplamente a ação do governo inglês, não vê nenhum problema em criar modelos de aprendizado profundo para a empresa IBM, que possui interesses econômicos e políticos no Brasil. Tal cenário corrobora com a tese do pesquisador da África do Sul, Michael Kwet, que utiliza a noção de colonialismo digital para indicar como as tecnologias digitais são instrumentos de poder econômico e político:

5 Termo de Uso e Política de Privacidade SouGov.br. <https://www.gov.br/servidor/pt-br/assuntos/sou-gov.br/termo-de-uso-e-politica-de-privacidade-sougov.br> (20 de janeiro de 2022).

Today, a new form of corporate colonisation is taking place. Instead of the conquest of land, Big Tech corporations are colonising digital technology. The following functions are all dominated by a handful of US multinationals: search engines (Google); web browsers (Google Chrome); smartphone and tablet operating systems (Google Android, Apple iOS); desktop and laptop operating systems (Microsoft Windows); office software (Microsoft Office, Google G Suite); cloud infrastructure and services (Amazon, Microsoft, Google, IBM); social networking platforms (Facebook, Twitter); transportation (Uber, Lyft); business networking (Microsoft LinkedIn); streaming video (Google YouTube, Netflix, Hulu); and online advertising (Google, Facebook) – among others. GAFAM now comprise the five wealthiest corporations in the world, with a combined market cap exceeding \$3 trillion. If South Africans integrate Big Tech products into their society, the United States will obtain enormous power over their economy and create technological dependencies that will lead to perpetual resource extraction (Kwet 2019, 6).

As tecnologias digitais não parecem ter reduzido a concentração de riqueza e poder ampliadas no mundo industrial. Em vez disso, Kwet indica que essas tecnologias estão servindo à dominação política, econômica e social de uma nação ou território. Desse modo, a noção de colonialismo digital implica no controle da criação, desenvolvimento e distribuição dessas tecnologias e de suas infraestruturas básicas.

Na primeira década do século XXI, a economia digital foi se estruturando em torno de modelos de negócios baseados em dados. Desse modo, a economia digital se tornou intensiva na criação, coleta e tratamento de informações quantificadas. Até mesmo os segmentos mais tradicionais da economia como petróleo, gás, agricultura e serviços financeiros, estão cada vez mais utilizando tecnologias digitais orientadas por dados. Como apontou o relatório do Banco Mundial, “the vast majority of the data that exists today was created in just the past few years. The challenge is to extract value from it and to put it to work – for firms, governments, and individuals” (World Bank 2018, 1).

Plataformas dominam a cadeia de dados

O descomunal mercado de dados pessoais e o avanço da dataficação não decorrem necessariamente do progresso das tecnologias digitais. Esse processo nasceu do modelo de negócios baseado na oferta de interfaces e serviços gratuitos em troca, principalmente, de dados comportamentais. Nada na tecnologia de um roteador o obriga a enviar para um terceiro o *MAC address* (identificador exclusivo) de um dispositivo conectado. Para isso

ocorrer, é preciso escrever e inserir no roteador um programa que realize essa operação. A coleta de dados é tão colossal que, em 2016, o Facebook tinha armazenado 300 000 000 de gigabytes em dados de seus usuários.⁶

No topo da cadeia desse intenso processo de dataficação surgiu um tipo específico de arranjo empresarial-tecnológico que se adequou profundamente à coleta, armazenamento, processamento, análise e modulação de dados. São as plataformas digitais, intermediários de segmentos dos mercados ou de tipos de ações sociais, que oferecem interfaces para que todos os interagentes se articulem. Assim, as plataformas passam a mediar as relações entre a oferta e a demanda de algum produto, serviço ou atividade. Posteriormente, vão agregando quem oferta insumos, publicidade e outros elementos importantes para aqueles segmentos da economia.

O pesquisador Nick Srnicek afirma que

essa é a chave de sua vantagem sobre os modelos de negócios tradicionais no que diz respeito aos dados, uma vez que uma plataforma se posiciona (1) entre os usuários e (2) como o terreno sobre o qual ocorrem suas atividades, o que lhe dá acesso privilegiado para registrá-los (Srnicek 2017, 43; tradução do autor).

O mecanismo de busca do Google, o Uber, o Airbnb, a Netflix, são alguns dos exemplos dessas plataformas que foram adquirindo variados tamanhos. Entretanto, há um inegável processo de concentração econômica no topo desse mercado de dados animado pelas plataformas. O Google adquiriu diversas empresas do YouTube à DoubleClick e criou uma holding denominada Alphabet. O Facebook comprou o Instagram e o WhatsApp. A Microsoft comprou o LinkedIn e a Nuance. A Amazon se tornou dona da Alexa, da Whole Foods Market e realizou parcerias com a DC Comics e com o Serviço Postal dos Estados Unidos, entre inúmeras outras aquisições e parcerias.

Em 2019, apenas cinco dessas plataformas globais, a saber, Amazon, Apple, Google, Microsoft e Facebook, faturaram US\$ 899 bilhões de dólares. Essa quantia equivale a 48,8% do PIB do Brasil do mesmo ano (US\$ 1,839 trilhão). Representou 2 vezes o PIB da Argentina (US\$ 445,4 bilhões), 3 vezes o PIB do Chile (US\$ 282,3 bilhões) e 16 vezes o PIB do Uruguai (US\$ 56,04 bilhões), todos esses números se referem ao ano de

6 STATISTA. Digital Economy Compass, April 2017. <https://www.statista.com/page/compass2017> (5 de abril de 2021).

2019.⁷ Tais comparações permitem observar o enorme poder comunicacional, econômico e político que essas corporações assumiram no planeta.

A hipótese do colonialismo de dados

A conversão de todos os fluxos da vida em fluxos de dados foi nomeada pelos pesquisadores Nick Couldry e Ulises Mejias de colonialismo de dados. O colonialismo de dados não é o mesmo processo do colonialismo histórico. Todavia, ambos são processos específicos de controle e poder sobre as populações. No caso do colonialismo histórico, que se iniciou no século xv, a partir da Europa, diversas áreas do planeta tiveram suas populações dominadas, seus recursos extraídos para fomentar a economia europeia. Foi nesse período que a escravidão e o racismo passaram a ser políticas do colonizador. Alguns historiadores nomeiam o século xix, com a ocupação e dominação da África e Ásia, de neocolonialismo, uma noção articulada, mas diferente do chamado imperialismo.

Habermas, em sua reflexão sobre a razão comunicativa, escreveu que o “sistema” havia colonizado o “mundo da vida”. Empregando a noção no mesmo sentido, Couldry e Mejias utilizam a expressão colonialismo de dados para tratar do processo de subordinação, sujeição e submissão crescentes das diversas dimensões do cotidiano às práticas de extração de dados (Couldry e Mejias 2019). Corporações e instituições vão implementando um conjunto de dispositivos, *softwares*, *hardwares* e demais esquemas para capturar as ações dos indivíduos e grupos sociais em forma de dados. Como afirmou o pesquisador José van Dijck, os dados passam a ser considerados como elementos da natureza, tal como o petróleo (Dijck 2014, 202). Assim, podem ser extraídos e livremente armazenados. Para Couldry e Mejias, esse extrativismo de dados, realizado amplamente em todas as sociedades, caracteriza o colonialismo de dados.

É inegável que as plataformas e as diversas empresas da economia digital-dataficada coletam dados no Uruguai e no Japão, no Brasil e na Alemanha, nos Estados Unidos e na China, enfim, em todos os territórios onde atuam. Ou seja, os mecanismos de vigilância, nos dizeres de Zuboff, são executados por empresas do capitalismo dirigido por dados em todo o

7 Os dados do faturamento (revenue) das plataformas foram obtidas em seu balanço referente a 2019. Os dados do PIB foram extraídos dos indicadores Gross Domestic Product do World Bank.

mundo (Zuboff 2020, 153-206). Contudo, aqui apresentamos uma forte objeção. Os efeitos dessa extração e tratamento massivo de dados são os mesmos na Europa e no Brasil? Os fluxos de dados extraídos nunca são dos Estados Unidos ou Europa para o Brasil nem para a Argentina. São sempre em uma única direção: do sul para o norte.

No relatório sobre a IA na França, coordenado pelo matemático Cedric Villani, intitulado *For a Meaningful Artificial Intelligence*, vemos um alerta:

[O]s Estados Unidos e a China estão na vanguarda dessa tecnologia [de IA] e seus investimentos excedem em muito os feitos na Europa. [...] Considerando que a França e a Europa já podem ser consideradas “cibercolônias” em muitos aspectos, é essencial que resistam a todas as formas de determinismo, propondo uma resposta coordenada a nível europeu (Villani 2018, 6; tradução do autor).

A expressão cibercolônia aqui se refere a condição de atraso tecnológico em relação à vanguarda sino-americana, no caso da IA, que é, atualmente, um conjunto de tecnologias dependentes de dados. Todavia, a situação tecnológica da Europa está bem distante da precariedade da América do Sul e África.

A hipótese de um colonialismo de dados planetário para se sustentar precisaria demonstrar que os efeitos da coleta de dados são os mesmos para todas as sociedades, além de identificar quem seria o sujeito colonizador. A extração e coleta de dados aparentemente ocorrem de modo semelhante em todos os países. Na fase da coleta, as tecnologias não diferem países nem sociedades, mas Joy Buolamwini, cientista da computação ganense-americana, mostrou que os sistemas algoritmos e sua estrutura de dados podem ter viés altamente discriminatório contra negros, mulheres e certas etnias (Buolamwini 2017, 13-14).

Na fase do armazenamento e tratamento de dados, podemos ver diferenças importantes. Quem tem se consolidado para guardar, processar e tratar milhões de gigabytes, centenas de zettabytes, são as chamadas *Big Techs*, principalmente corporações norte-americanas, europeias e chinesas, a maioria são plataformas. Elas conseguem alimentar os sistemas algorítmicos de *machine learning* e *deep learning* de modo a construir *frameworks* com modelos pré-treinados que vão dominando os mercados na América Latina e África.

O principal agente do colonialismo de dados são as plataformas digitais. Mas, se na etapa da coleta essas plataformas possuem dispositivos

tecnológicos que não diferenciam sociedades, os dados coletados são tratados e armazenados de modo a extrair valor das sociedades despreparadas tecnologicamente e mais pobres para criar lucros para as sociedades ricas. Ao treinar algoritmos das plataformas, os dados extraídos das sociedades pobres não geram produtos nem serviços digitais criados em suas localidades. Esse processo reduz e bloqueia a criatividade e a inventividade das sociedades tecnologicamente pobres, o que reforça sua pobreza econômica.

A observação sobre as dinâmicas e efeitos da dataficação também nos leva a pensar que as plataformas estão se tornando novos Leviatãs. Poucos são os Estados-nação que conseguem controlá-las. Se a figura lendária fenícia foi trazida por Thomas Hobbes para justificar o absolutismo e propor a redução das liberdades para garantir a segurança diante dos riscos da morte violenta, os novos Leviatãs, propõe que os indivíduos abram mão de sua privacidade e de seus dados para que possam melhorar sua experiência cotidiana a partir das tecnologias. Assim, vemos as sociedades tecnologicamente pobres abandonar suas possibilidades inventivas e as expressões da identidade, comportamento, privacidade de suas populações, para se tornar meras consumidoras de produtos e serviços de IA criados pelas corporações do mundo rico.

A perspectiva do imperialismo de plataforma

Dal Yong Jin, pesquisador coreano e professor da Escola de Comunicação da Simon Fraser University, no Canadá, considera que estamos vendo emergir um novo tipo de imperialismo, que nomeou de imperialismo de plataforma (Jin 2013, 145-146). Em geral, podemos definir o imperialismo como uma fase do capitalismo a partir do último quarto do século XIX e que pode ser caracterizado pela grande concentração do capital em torno de monopólios, a eclosão do capital financeiro com a fusão dos capitais bancário e industrial, a exportação de capitais com peso igual ou superior à exportação de mercadorias e a divisão do mundo entre as potências capitalistas (Lenin 2003). Para detalhar a dinâmica imperialista, Jin recupera a descrição do conceito pensada pelo teórico e líder revolucionário russo Vladimir Ilyich Ulianov, conhecido como Lenin. No texto, *Imperialismo: Etapa Superior do Capitalismo*, Lenin argumenta que, na fase imperialista, os capitalistas produziram mercadorias e extraíam matérias-primas a baixo custo nos países periféricos e colonizados, além de criar nessas áreas de

exploração, uma classe dominante submissa que consumiria importados caros e bloquearia a expansão das indústrias locais (Lenin 2003, 81-84).

Para Dal Yong Jin, a ascensão global das plataformas e sua posição de intermediárias estratégica entre diversos segmentos econômicos, bem como a imposição e controle da propriedade intelectual, consolidaram uma posição cultural e econômica tão ou mais profunda do que as antigas corporações transnacionais do mundo industrial. Jin argumenta que, já na década de 1970, Schiller havia identificado a supremacia dos Estados Unidos e de algumas nações europeias no domínio da criação e distribuição de produtos midiáticos como um componente fundamental do imperialismo ocidental e nomeando-o de imperialismo cultural (Jin 2013, 149).

Considerando plataformas como intermediárias de mídia digital, a ideia de imperialismo de plataforma se refere a uma relação assimétrica de interdependência entre o Ocidente, principalmente os EUA, e os demais países do planeta. As plataformas reforçam os fluxos de capitais para alguns poucos países, com destaque para a predominância das plataformas norte-americanas. Além disso, Jin aponta que as plataformas amplificam o poder econômico desses países, a partir da exportação de serviços digitais e pela expansão da propriedade intelectual, em especial, a norte-americana.

A noção de um imperialismo de plataforma coloca ainda a dimensão do poder político articulado ao poder econômico em articulação com os Estados-nação. Permite incluir a China no cenário, que constitui a grande ausência na perspectiva teórica de Dal Yong Jin. Em 2018, a corporação chinesa Didi Chuxing comprou o aplicativo brasileiro 99, antigo 99 táxi. Na época da aquisição, o aplicativo 99 tinha mais de 300 mil motoristas cadastrados e 14 milhões de usuários em 400 cidades no Brasil.

O fluxo transfronteiriço de dados e a América Latina

A América Latina vive um novo processo de subordinação econômica no cenário global. Sem ter relevância na invenção e desenvolvimento de tecnologias digitais, longe da liderança de pesquisas de ponta sobre IA, internet das coisas, telecomunicações e tecnologias quânticas, se apresenta como um grande mercado consumidor com países de grande população como Brasil, México, Argentina, Colômbia, Peru e Venezuela.

No novo cenário de concentração econômica em grandes plataformas digitais ditado pelo avanço da dataficação, a América Latina, além de consumidora de produtos e serviços, principalmente dos EUA, China e União

Europeia, é completamente deficitária na relação entre exportação e importação de *royalties* pelo pagamento de propriedade intelectual, e grande exportadora de dados de suas populações.

A extração de dados se ampliou durante a pandemia, se observarmos o Brasil, país mais populoso da América Latina. Devido o distanciamento social, a suspensão das aulas presenciais, as plataformas como Google e Microsoft avançaram na obtenção de dados do desempenho escolar, das relações didático-pedagógicas entre educadores e educandos no país. Uma extensa pesquisa publicada no site Educação Vigiada mostra que 72 % das instituições públicas de ensino tem seus servidores de e-mail delegados às plataformas, principalmente, Google e Microsoft.⁸

A Amazon ampliou o domínio do comércio eletrônico no país, criando centrais de entrega de produtos em menos de 24 horas nos grandes aglomerados urbanos. O avanço da Amazon implica na perda de recursos de pequenos e médios comerciantes locais e regionais, bem como no envio de recursos do Brasil para a matriz da Amazon nos EUA.

O Facebook, com suas práticas de *zero rating* em parceria com as operadoras de telecomunicações, que fornecem a conexão à internet, é dona do aplicativo digital WhatsApp, que está instalado em aproximadamente 92 % dos telefones celulares no Brasil. Tal prática beneficia a concentração econômica no aplicativo, uma vez que 58 % dos brasileiros acessam a internet exclusivamente por telefones celulares. Entre os usuários brasileiros da internet que recebem menos de 1 salário mínimo, 79 % acessam as redes digitais somente pelo celular, o que restringe muito determinadas práticas adequadas mais aos computadores. Esses dados são da pesquisa realizada pelo Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), vinculado ao Comitê Gestor da Internet no Brasil.⁹

Com a unificação dos dados de suas aplicações Instagram, WhatsApp e a rede social, o Facebook pretende tornar o Brasil um grande laboratório para converter seu cliente de mensagens instantâneas no grande canal de comércio e prestação de serviços, buscando ampliar seu espaço na competição global entre plataformas, reduzindo a participação da Amazon. O

8 Educação Vigiada: <https://educacaovigiada.org.br/>.

9 Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br). Pesquisa TIC-2019. <https://cetic.br/pt/tics/domicilios/2019/individuos/> (10 de maio de 2021).

WhatsApp já ficou parceria com bancos brasileiros para que o pagamento de produtos e serviços seja realizado dentro do próprio aplicativo.

Um outro elemento chave para compreender a força econômica das plataformas e a massiva extração de dados do Brasil é o domínio da hospedagem da infraestrutura de dados em serviços de nuvem dominados pelas corporações norte-americanas, em especial, a Amazon, Microsoft e Google. Além disso, o menor custo e a maior qualidade de *frameworks* de *machine learning* e *deep learning* das plataformas têm inibido a criação e o desenvolvimento de soluções locais. Assim, os dados de segmentos da população brasileira estão sendo levados para treinar os algoritmos de IA das grandes plataformas, sendo um novo processo de extração de valor e concentração de riqueza.

Entretanto, o controle e o avanço das plataformas não se dá apenas pela combinação de grandes investimentos, da influência comunicacional exercida a partir da formação de padrões e modulação de comportamentos obtidos a partir dos dados de usuários, mas pela ausência de políticas públicas fora da órbita neoliberal que interfiram no atual cenário tecno-econômico. Isso ocorre pela submissão de grande parte da elite econômica à lógica neoliberal que reforça os processos de colonialidade.

Um exemplo desse pensamento pode ser encontrado no caso de construção da estrutura de IA do maior tribunal do país, o Tribunal de Justiça de São Paulo, TJSP. Resumidamente, em 2018, o TJSP, optou por entregar todos os dados dos processos judiciais e da administração da Justiça paulista para a plataforma de IA da Microsoft. Dada a importância do contrato com a plataforma, o presidente mundial da Microsoft veio ao Brasil e afirmou que se tratava da construção de um sistema original e que colocaria os melhores cérebros da empresa para o seu desenvolvimento.

O Conselho Nacional de Justiça bloqueou o contrato do TJSP com a Microsoft e o declarou ilegal. O mais curioso é que não passou pela mente dos gestores do Judiciário paulista em construir uma solução brasileira, com segurança e localização dos dados da Justiça no próprio país. Também não foi cogitado que um contrato de mais de 1 bilhão de Reais (na época, seria equivalente a US\$ 300 milhões) poderia ser alocado para desenvolver o sistema de IA do Judiciário a partir da inteligência existente nas universidades e empresas brasileiras.

Considerações finais

Esse texto trouxe elementos de uma pesquisa em curso. Utilizando as noções de colonialismo digital, colonialismo de dados e de imperialismo de plataforma, podemos perceber dinâmicas comunicacionais, econômicas, políticas e ideológicas que não seriam constatadas em outras perspectivas conceituais. Todavia, ainda é controverso a adequação dessas noções para expressar os seguintes fatos que ocorrem na América Latina, particularmente, no Brasil:

- domínio da intermediação das relações cotidianas, de cultura e entretenimento pelas plataformas, principalmente dos EUA e China;
- concentração cada vez maior da hospedagem da infraestrutura de tecnologia da informação e de dados nos serviços de nuvem da Amazon, Google, Microsoft, inclusive localizados fora da América Latina, distante da jurisdição dos países onde os dados são coletados;
- crescente uso de aplicativos e soluções diversas que extraem dados e os remetem para suas matrizes fora do país onde se efetuou a coleta;
- acelerada utilização de *frameworks* de *machine learning* e *deep learning* das corporações norte-americanas;
- entrega de dados sensíveis da população, como o desempenho escolar dos estudantes brasileiros, para plataformas que vivem do tratamento de dados pessoais;
- aumento do envio de *royalties* para os EUA e demais países detentores de propriedade intelectual cultural e tecnológica.

Essa conclusão provisória aponta para uma agenda de pesquisa que do atual cenário sociotécnico dominado pelas tecnologias digitais baseadas em dados que não reduziram as barreiras de entrada para a invenção e desenvolvimento de tecnologias de ponta, ao contrário, apontam para a concentração de riquezas em um conjunto cada vez menor de plataformas globais.

Referências bibliográficas

- Buolamwini, J. A. 2017. *Gender Shades: Intersectional Phenotypic and Demographic Evaluation of Face Datasets and Gender Classifiers*. Doctoral dissertation, Massachusetts Institute of Technology.
- Carneiro, Aparecida Sueli. 2005. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo.
- Couldry, Nick e Ulises Mejias. 2019. *The Costs of Connection: How Data are Colonizing Human Life and Appropriating it for Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Dijck, José van. 2014. “Datafication, Dataism and Dataveillance: Big Data Between Scientific Paradigm and Ideology”. *Surveillance & Society* 12, n.º 2: 197-208.
- Gandásegui, Marco A. 2009. “Vigência e debate em torno da teoria da dependência”. Em *A América Latina e os desafios da globalização: ensaios dedicados a Ruy Mauro Marini*, organizado por Theotonio dos Santos *et al.*, 267-296. São Paulo: Boitempo.
- Jin, Dal Yong. 2013. “The Construction of Platform Imperialism in the Globalization Era”. *Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society* 11, n.º 1: 145-172.
- Kwet, Michael. 2019. “Digital Colonialism: US Empire and the New Imperialism in the Global South”. *Race & Class* 60, n.º 4: 3-26.
- Lenin, Vladimir I. 2003. *O Imperialismo. Fase Superior do Capitalismo*. São Paulo: Centauro.
- Santos, Boaventura de Souza. 1995. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez.
- Srnicek, Nick. 2017. *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Villani, Cédric. 2018. *For a Meaningful Artificial Intelligence: Towards a French and European strategy*. Conseil national du numérique. https://www.aepia.org/wp-content/uploads/2022/11/MissionVillani_Report_ENG-VF.pdf (28 de agosto de 2023).
- World Bank. 2018. *Information and Communications for Development 2018: Data-Driven Development*. Washington, D.C.: World Bank.
- Zuboff, Shoshana. 2020. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca.

Grandes barragens e o processamento de dados nos anos oitenta: Tucuruí, Brasil e Guri, Venezuela

Frederik Schulze

Introdução

Em outubro de 1979, a empresa estatal brasileira Eletronorte apresentou seu novo departamento de informática em sua revista *Corrente Contínua*. O artigo explicou

que nas próximas décadas quem dominar a informação dominará o mundo. Sem entrar no mérito, ou no radicalismo da afirmação, o fato é que a cada dia que passa, a informática – ciência que trata da informação e de seu processamento por computação eletrônica – ocupa novos espaços, a ponto de, hoje em dia, não se admitir uma grande empresa pública ou privada sem um departamento ou setor de informática (Anônimo 1979a, 4).

Estas observações se referiam à ideia de que as técnicas de produção e de armazenamento de conhecimento podem fortalecer o poder uma ideia que também é adotada por certas interpretações críticas de tecnologia como instrumento hegemônico das elites (Barraca 2015). Mas será que a suposição da Eletronorte era correta: que o processamento computadorizado de dados prometia hegemonia e levava a mais poder?

Durante o século XX, o conhecimento sobre barragens, ou seja, o conhecimento sobre a implementação, operação, benefícios e problemas de barragens, bem como seus mundos simbólicos, se espalharam por todo o mundo. Em minha tese de pós-doutorado, argumentei que importantes centros de conhecimento em engenharia hidráulica surgiram na América Latina, o que permitiu aos países latino-americanos gerar poder epistemológico, econômico e político e, por fim, contribuir para a produção global de conhecimento sobre barragens (Schulze 2022). Entretanto, a imagem global das barragens sofreu uma ruptura nos anos oitenta, transformando-se de uma infraestrutura promissora, que simbolizava progresso e modernização, para um artefato responsável pela degradação ambiental e violações dos direitos humanos. O Brasil, e em particular a barragem de

Tucuruí na floresta amazônica do estado do Pará, foram locais importantes para esta mudança, no curso da qual novos conhecimentos críticos sobre barragens ganharam influência.

Mas, como conciliar a constatação de que os centros de conhecimento hegemônico de engenheiros, políticos, empresas e financiadores estavam na defensiva contra ativistas ambientais, ONGs, populações locais e grupos indígenas, apesar de terem produzido conhecimentos altamente especializados e terem podido utilizar técnicas modernas como a informatização ou a microfilmagem, o que não era o caso dos opositores das barragens, que na maioria das vezes só produziam panfletos tecnicamente simples? Por que as formas modernas de produção de conhecimento não afetaram as relações de poder epistemológico?

Este texto argumenta que a obsessão de proponentes de barragens com técnicas de produção e com o armazenamento de conhecimento levou a uma fetichização do conhecimento técnico caracterizado por grandes quantidades de dados. Desta forma, a produção de conhecimento tornou-se uma espécie de fim em si mesma. A grande quantidade de dados, no entanto, não tinha necessariamente grande valor para a discussão política: o que importava aqui era o conteúdo, não a coleta de dados tecnicamente perfeita. Os esforços dos proponentes de barragens, para ter um processamento de dados moderno à sua disposição, baseavam-se na apreciação do conhecimento técnico especializado, para o qual os anos sessenta e setenta, em particular, representaram um período de pico. Nos anos oitenta, aliás, o conhecimento mudou para a proteção ambiental e os direitos humanos, para os quais os métodos quantitativos provaram ser inadequados. Por isso, a informatização foi menos “moderna” do que seus seguidores nos levaram a acreditar.

A análise de formas de conhecimento e do surgimento da informatização contribui para a história do conhecimento (ou história de saberes), aceitando uma sugestão do historiador Philipp Sarasin, que recomenda examinar a “produção e circulação social do conhecimento” “juntamente com os sistemas de ordem, as práticas e os meios de comunicação” (2011, 163-164, 171). Dado que a história do conhecimento geralmente concebe “conhecimento” como “recursos cognitivos que servem para resolver problemas e lidar com situações da vida no mundo real”, para citar o historiador Jürgen Osterhammel (2009, 1105), a maneira como o conhecimento é produzido e armazenado não é algo simplesmente figurativo, mas tem influência decisiva no caráter e na hegemonia do conhecimento. Desta

forma, em seu famoso estudo sobre a história do conhecimento, Peter Burke (2012) examinou o surgimento de técnicas específicas, medições, rotinas formalizadas e corpos de conhecimento que levaram ao surgimento da sociedade do conhecimento do século XXI. O caso do conhecimento barrageiro contraria esta narrativa implícita de progresso, uma vez que as novas tecnologias não levaram automaticamente a uma melhor solução de problemas.

Isto retoma abordagens recentes dos *Science and Technology Studies*, ou, mais precisamente, da abordagem de *technopolitics*, que, por um lado, examina a tecnologia como um meio para atingir objetivos políticos, e, por outro lado, enfatiza a contingência da tecnologia tal como os seus potenciais não intencionais (Hecht 2011; Heßler e Weber 2019), especialmente no momento de introdução e apropriação de novas tecnologias na América Latina e no Sul Global em geral, muitas vezes conectadas com interesses políticos das classes superiores (Aguirre e Carnota 2009; Medina 2011; Medina, Marques e Holmes 2014; Buckley 2019). Para o caso do conhecimento das barragens brasileiras, isto significa que as formas de conhecimento baseadas em dados devem ser vistas no contexto da valorização de técnicos e do fetichismo de planejamento e de práticas burocráticas por parte das elites que aspiravam controle social e narrativas de progresso. Ao mesmo tempo, porém, a forma de produção do conhecimento, para a qual a informatização e o processamento de dados eram emblemáticos, levou a efeitos não intencionais, a saber, inflexibilidade e falta de aplicação prática dos dados, um fenômeno que era totalmente típico dos centros de conhecimento tecnocrático durante a Guerra Fria (Heyck e Kaiser 2010, 366) e que Debora Gerstenberger (2022) também mostrou para o Serviço Nacional de Informações (SNI), o serviço secreto da ditadura militar brasileira. O presente artigo dá seguimento a este viés, questionando o poder epistemológico de coletores de dados e enfatizando o *third nature* de dados arquivados (Daston 2017).

Após uma breve introdução ao conhecimento das barragens brasileiras durante a ditadura militar, o texto mostra quais formas e técnicas de conhecimento caracterizaram a construção da barragem de Tucuruí. Para aprofundar a discussão, acrescentam-se informações sobre a informatização da barragem venezolana de Guri, que foi construída em paralelo com a de Tucuruí. Será então analisado como, a partir do início dos anos oitenta, apesar de toda a tecnologia, ocorreu uma perda de hegemonia, já que formas alternativas de conhecimento, como panfletos e intercâmbio oral,

trouxeram novos conteúdos de conhecimento para o centro do debate, o que desafiou o centro de conhecimento hegemônico.

Conhecimento sobre barragens no Brasil durante a ditadura militar

Nos anos setenta, o Brasil tornou-se o mais importante centro de engenharia hidráulica da América Latina. A construção de barragens foi um componente central da política do governo militar (1964-1985) com o objetivo de desenvolver e modernizar o Brasil (Abreu 2008, 360-393). A construção de barragens tinha três funções: primeiro, contribuiu para o desenvolvimento da infraestrutura do país, especificamente da eletrificação; segundo, forneceu eletricidade para projetos de industrialização; e, terceiro, possibilitou a aquisição de conhecimento tecnológico e, assim, a independência tecnológica de países estrangeiros. O Brasil construiu algumas das maiores represas do mundo da época, como Itaipu ou Tucuruí, que o regime militar tentou apresentar como símbolos da modernidade e da eficiência brasileira.

O centro de conhecimento brasileiro para a construção de barragens foi capaz de tirar proveito de experiências que remontam ao final do século XIX (Oliveira 2018). Depois que usinas hidrelétricas foram inicialmente implementadas pelo setor privado, o Estado iniciou o seu compromisso com o setor elétrico em 1945 com a fundação da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf), gradualmente deslocando os fornecedores privados até 1979 (Centro da Memória da Eletricidade no Brasil 2000). A fundação da empresa estatal Centrais Elétricas Brasileiras (Eletrobrás), em 1962, representou outro marco neste processo. Sob o controle da Eletrobrás operam os fornecedores regionais de eletricidade Chesf, Furnas (1957), Eletrosul (1968) e Eletronorte (1973). Durante a ditadura militar, várias grandes barragens, principalmente no sul e sudeste do Brasil, entraram em operação, por exemplo, Ilha Solteira (1973), Marimbondo (1975), Sobradinho (1979) e Salto Santiago (1980) (Centro da Memória da Eletricidade no Brasil 2000, 173-199). A priorização de barragens e hidrelétricas pelo governo militar também se refletiu na região amazônica, onde a Eletronorte construiu barragens, tais como Coaracy Nunes (Amapá, 1975), Curuá-Una (Pará, 1977), Tucuruí (Pará, 1984), Samuel (Rondonia, 1989) e Balbina (Amazonas, 1989) (Centro da Memória da Eletricidade no Brasil 2004). Tucuruí era a maior dessas hidrelétricas e a maior do país e se

destinava a fornecer eletricidade a várias fábricas de alumínio e ao projeto de Carajás, entre outros. A construção começou em 1975.

O projeto de Tucuruí é um bom exemplo da independência do centro de conhecimento brasileiro, porque estava predominantemente em mãos brasileiras. As empresas brasileiras de engenharia Themag e Engevix projetaram a barragem, e a construtora Camargo Corrêa realizou a construção. A maior parte do financiamento e da maquinaria também veio do Brasil, enquanto somente uma parte pequena dos empréstimos, turbinas e geradores proveio da França. O entrelaçamento entre fornecedores estatais de energia e empresas nacionais de engenharia e de construção civil era típico dos projetos de barragens da ditadura militar (Campos 2014).

Conhecimento barrageiro é extremamente complexo e inclui a prospecção de rios e o estudo da geologia para identificar locais de construção adequados, o planejamento dos projetos de barragens e usinas hidrelétricas, o estudo de viabilidade econômica, a construção e o conhecimento sobre maquinaria, equipamento técnico, linhas de transmissão e a operação das usinas. Além disso, é necessário conhecimento econômico para determinar a venda de eletricidade e incorporar usinas hidrelétricas em planos econômicos de grande porte. Embora o Brasil fosse capaz de produzir e aplicar este conhecimento com seus próprios especialistas, tinha pouca experiência em novos campos de conhecimento emergentes no final dos anos setenta. Estes incluíam conhecimentos sobre os impactos ambientais das barragens, consequências sociais, relocações, compensações e resistência da sociedade civil.

Formas de conhecimento e digitalização

Tucuruí foi promovida pelos responsáveis como destaque da tecnologia nacional. O Presidente João Figueiredo enfatizou na inauguração, em novembro de 1984, que a barragem era “[u]m testemunho de maturidade tecnológica, de competência organizacional” do Brasil (Figueiredo 1984, 247). Da mesma maneira, a Eletronorte afirmou que tinha produzido conhecimento tecnológico inovador com validade global: “A ELETRONORTE detém o mais avançado Know-How de tecnologia mundial na construção de hidrelétricas em regiões tropicais” (Eletronorte 1988[?], s.p.).

Para os responsáveis, o processamento de dados através de computadores simbolizava tecnologia moderna. Já em 1978, a Eletronorte adquiriu um computador IBM da série 360, modelo 145, e, em 1979, possui o seu

próprio departamento de informática, que inicialmente era responsável pela contabilidade, pelos salários e pelo planejamento de férias (Anônimo 1978; 1979a; 1979b). Em seguida, foi criado um banco computadorizado de dados hidrométricos. O computador IBM 360/145 era muito caro, custava cerca de 1 milhão de dólares e, do ponto de vista atual, não era muito potente, com um máximo de meio MB de memória de trabalho. Além disso, o modelo adquirido pela Eletronorte era um modelo que foi descontinuado em 1979, portanto, provavelmente poderia ser adquirido a um preço mais baixo. Finalmente, em 1984, a Eletronorte alegou que seu departamento de operações estaria equipado com computadores “dos mais avançados hoje existentes nas Américas” (Anônimo 1984a).

Além do efeito simbólico dos computadores, cujas imagens foram impressas em relatórios de atividades e folhetos da empresa, o valor prático dos computadores nem sempre foi claro, além da contabilidade interna. O departamento de informática, por exemplo, apresentou-se em um texto técnico complicadíssimo na revista corporativa da Eletronorte em 1979. Os redatores da revista ressaltaram apologeticamente que não haviam conseguido editar o texto porque era muito técnico e somente o departamento de informática tinha o conhecimento necessário para redigir (e entender) o texto (Anônimo 1979a, 5). Uma função útil dos computadores, no entanto, era o controle que as sedes das empresas envolvidas em Tucuruí agora tinham sobre o distante canteiro de obras. A construtora Camargo Corrêa estabeleceu uma conexão de computador com 9.600 bytes/s para São Paulo e, desta forma, controlou as obras (Anônimo 1981).

Não foi apenas a Eletronorte que utilizou computadores como evidência de tecnologia moderna e para controle interno, mas também outras empresas. Em Guri na Venezuela, a empresa local de energia CVG Edelca utilizava computadores de forma muito semelhante como em Tucuruí, ou seja, como objetos simbólicos e para ligar a sede da empresa em Caracas com o canteiro de obras (CVG Edelca 1984, 2 e 113; CVG Edelca 1987, 47). Os computadores foram percebidos como um meio de aumentar a produtividade. Ainda assim, o processamento eletrônico de dados foi delegado às secretárias e, portanto, frequentemente realizado por mulheres. Por isso, o uso de computadores inicialmente não foi valorizado como trabalho importante, embora as mulheres que operavam os computadores às vezes tenham salientado que o trabalho era emancipatório. Um exemplo é Mariella Torres, a chefe do departamento de processamento eletrônico de dados da CVG Edelca, que afirmou que homens não tinham paciência nenhuma para um

trabalho preciso no computador. A ordem do sistema de disquetes também era “una función particularmente feminina” (Anónimo 1986, 5).

Outra tecnologia que deveria trazer ordem e eficiência era a micro-filmagem. A Eletronorte utilizou esta tecnologia a partir de 1980 para armazenar dados ocupando menos espaço físico e para poder acessá-los rapidamente. Entre 1973 e 1986, 200 milhões de documentos foram arquivados desta maneira, o que mostra o acúmulo de dados pelos centros de conhecimento barrageiros (Anónimo 1984b; Eletronorte 1986, s.p. Para Guri, vide Valera 1986). A Eletronorte e também a CVG Edelca entendiam conhecimento principalmente como dados estatísticos e menos como conhecimento sobre a integração social das barragens na sociedade. Essa vista aparece frequentemente nas publicações oficiais das empresas, nas quais tabelas, diagramas e gráficos eram publicados regularmente. A grande obra memorial sobre Tucuruí de oito volumes abrangentes, publicada pela Eletronorte em 1988, também reflete este espírito (Eletronorte 1988). Tal fetichismo de dados também foi cultivado em Guri: A CVG Edelca adquiriu computadores a fim de documentar o progresso diário da construção da barragem. Até 1986, 700 disquetes com 84.000 páginas haviam sido acumuladas para este fim, e a documentação na biblioteca da CVG Edelca em Caracas compreende prateleiras inteiras cheias de tabelas impressas que não revelam nenhum uso prático (Anónimo 1986, 4). O fato de que os dados em série eram em grande parte irrelevantes para tratar de problemas sociais era evidente em muitas outras atividades de planejamento, incluindo o planejamento da cidade industrial venezolana de Ciudad Guayana, que era abastecida com eletricidade pela hidrelétrica de Guri. Ali, especialistas norte-americanos não sucederam em planejar a cidade porque seus mapas e tabelas abstratos não conseguiram resolver os problemas sociais no local, que se manifestaram no crescimento de favelas não planejadas (Schulze 2019).

Resistência e perda de hegemonia

Em Tucuruí, a questão do conhecimento tornou-se particularmente virulenta no campo da resistência da sociedade civil. Ribeirinhos e povos indígenas foram afetados pelo reassentamento devido ao grande reservatório e organizaram várias formas de resistência. O fato de uma grande área de floresta tropical ter sido inundada também desencadeou protestos contra a destruição ambiental (Teixeira 1996, 189-249; Barbosa 2015; Weißermel

2015; Atkins 2021). Surgiu uma verdadeira rede de opositores de Tucuruí, que incluía não apenas grupos locais, mas também ONGs nacionais, grupos eclesiásticos, sindicatos e partidos de oposição.

As técnicas e formas de produção do conhecimento dos oponentes da barragem diferiram muito das do centro de conhecimento hegemônico e se caracterizaram pela escassez de recursos. As ativistas e ONGs combateram as brochuras brilhantes e as estatísticas baseadas em computador da Eletronorte por meio de panfletos e folhetos improvisados. Através do boca-a-boca, informações críticas contra a barragem se espalharam rapidamente entre os afetados locais, facilitando pela linguagem por vezes drástica dos panfletos. Por exemplo, a ONG Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos, cuja missão incluía a luta contra Tucuruí, escreveu em um panfleto de 1979: “O homem amazônico é aviltado, enganado, martirizado” (Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos 1979, 5). A Comissão Pastoral da Terra, que também combateu barragens na Amazônia, publicou uma cópia das suas resoluções em 1983, escrevendo: “São projetos que prejudicam milhares de lavradores e dezenas de povos indígenas, causando mortes e violências físicas e culturais” (Comissão Pastoral da Terra 1983, 1). Outros folhetos foram dirigidos diretamente aos ribeirinhos, advertindo sobre os impactos ambientais negativos de Tucuruí.¹

O centro de engenharia hidráulica não conseguiu enfrentar a resistência, que se manifestou sob a forma de manifestações, reuniões, campos de protesto e às vezes até mesmo ataques violentos. A Eletronorte havia terceirizado o reassentamento das pessoas afetadas pelo reservatório e dos povos indígenas, bem como a questão ambiental, para outras autoridades estaduais e empresas de engenharia, as quais acumularam também dados técnico-estatísticos e foram sobrecarregadas com a solução concreta dos diferentes problemas (Schulze 2022, 378-409). O Serviço Nacional de Informações (SNI), por outro lado, tentou controlar a resistência, escrevendo centenas de informes e relatórios seriados e computadorizados (Schulze 2021, 300-303). Novamente, a produção de conhecimento do Estado tecnocrático se mostrou incapaz de dominar a oposição da sociedade civil, que se tornou cada vez mais poderosa, logo envolvendo a imprensa nacional e, por fim, contribuiu para acabar com o regime militar em 1985.

1 Informe 35/0521/83/DSI-MME, Brasília, 27 de dezembro de 1983. Anexo: Centro Informativo da Prelazia de Cametá do Tocantins. “Tucuruí e o povo abaixo da barragem” (A03914751984). Acervos dos Órgãos de Informação do Regime Militar: Série Serviço Nacional de Informações, Arquivo Nacional, Brasília.

Conclusão

Após o fim da ditadura militar, o centro de engenharia hidráulica brasileiro teve que reconhecer os problemas e desvantagens de tecnologia na produção de conhecimento e reapropriar-se de novos campos de conhecimento, como a ecologia e os direitos humanos. Isto se tornou necessário, sobretudo por causa da nova legislação ambiental que impôs novas condições para a construção de barragens (Pizarro 2004). Técnicas modernas de produção de conhecimento só prometiam valor se os dados seriados pudessem ser interpretados adequadamente; uma tarefa que computadores na época não conseguiram. Também era imperativo adaptá-los aos debates políticos para solucionar problemas. Nas décadas do pós-guerra até meados dos anos setenta, as elites identificaram a questão do desenvolvimento econômico e social como problema principal, para o qual consideram o conhecimento tecnocrático como meio útil. Com a virada para questões de convivência social, sustentabilidade e direitos humanos, este conhecimento e suas tecnologias, tal como a informatização, perderam relevância. Em vez disso, o *grassroots* conhecimento tornou-se cada vez mais importante e hegemônico mesmo sem computadores e ethernet. Nem para o período após 2000, dados informatizados se mostraram automaticamente um valor agregado, porque sua avaliação e aplicabilidade são difíceis devido à sua quantidade. Aparentemente, a digitalização favoreceu os críticos de barragens, pois eles puderam usar a internet para disseminar informações e para construir redes de apoio.

Referências bibliográficas

- Abreu, Marcelo de Paiva. 2008. "The Brazilian Economy, 1930-1980". Em *The Cambridge History of Latin America. Volume 9: Brazil since 1930*, editado por Leslie Bethell, 282-393. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aguirre, Jorge e Raúl Carnota, eds. 2009. *Historia de la informática en Latinoamérica y el Caribe: investigaciones y testimonios*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Anónimo. 1978. "Computador". *Corrente Contínua* II, n.º 2: 4.
- Anónimo. 1979a. "O Departamento de Informática – PIN". *Corrente Contínua* III, n.º 27: 4-5.
- Anónimo. 1979b. "O Departamento de Informática – PIN". *Corrente Contínua* III, n.º 29: 4-5.

- Anônimo. 1981. “Canteiro de obra de Tucuruí é controlado po computador”. *Corrente Contínua* V, n.º 47: 7.
- Anônimo. 1984a. “Informática”. *Corrente Contínua* VII, n.º 80: 3.
- Anônimo. 1984b. “Microfilmagem”. *Corrente Contínua* VII, n.º 78: 4-5.
- Anônimo. 1986. “De la máquina de escribir... a la procesadora de palabras”. *Revista de CVG* XI, n.º 3: 4-5.
- Atkins, Ed. 2021. *Contesting Hydropower in the Brazilian Amazon*. London: Routledge.
- Barbosa, Luiz C. 2015. *Guardians of the Brazilian Amazon Rainforest: Environmental Organizations and Development*. Abingdon: Routledge.
- Barraca, Angelo. 2015. “Can Science Make Peace with the Environment? Science, Power, Exploitation”. Em *Relocating the History of Science: Essays in Honor of Kostas Gavroglu*, editado por Theodore Arabatzis, Jürgen Renn e Ana Simões, 362-383. Cham: Springer.
- Buckley, Eve. 2019. “Brazil’s Mid-Twentieth-Century ‘Techno-Class’ and the Search for Moderate Reform”. *History of Technology* 34: 149-163.
- Burke, Peter. 2012. *A Social History of Knowledge. Volume 2: From the Encyclopédie to Wikipedia*. Cambridge: Polity Press.
- Campos, Pedro H. Pedreira. 2014. *“Estranhas catedrais”: as empreiteiras brasileiras e a ditadura civil-militar, 1964-1988*. Niterói: Editora da UFF.
- Centro da Memória da Eletricidade no Brasil. 2000. *500 anos energia elétrica no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro da Memória da Eletricidade no Brasil.
- Centro da Memória da Eletricidade no Brasil. 2004. *Eletronorte: 30 anos de pura energia brasileira*. Rio de Janeiro: Centro da Memória da Eletricidade no Brasil.
- Comissão Pastoral da Terra. 1983. “Comunicado da IV Assembléia Nacional da CPT, Goiânia, 6 de agosto de 1983”. Em *Subfundo Institucionais*, AN-0014-0007, CE-DOC-CPT.
- CVG Edelca. 1984. *CVG Edelca: informe anual*. Caracas: CVG Edelca.
- CVG Edelca. 1987. *CVG Edelca: informe anual*. Caracas: CVG Edelca.
- Daston, Lorraine. 2017. “Introduction: Third Nature”. Em *Science in the Archives: Pasts, Presents, Futures*, editado por Lorraine Daston, 1-14. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eletronorte. 1986. *Eletronorte: relatório de atividades*. Brasília: Eletronorte.
- Eletronorte. 1988. *Usina Hidrelétrica Tucuruí: memória de empreendimento*, 8 volumes. Brasília: Eletronorte.
- Eletronorte. 1988[?]. *UHE Tucuruí*. Brasília: Eletronorte.
- Figueiredo, João. 1984. “Discurso por ocasião da inauguração da primeira etapa da hidrelétrica de Tucuruí, Tucuruí, 22 de novembro de 1984”. Em *João Figueiredo. Discursos*. Volume 6, 245-47. Brasília: Presidência da República.
- Gerstenberger, Debora. 2022. “The Computer as Document Shredder: Video Terminals and the Dawn of a New Era of Knowledge Production in Brazil’s Serviço Nacional de Informações (SNI)”. Em *Intelligence Agencies, Technology and Knowledge Production: Data Processing and Information Transfer in Secret Services in the Cold War*, editado por Debora Gerstenberger, Rüdiger Bergien e Constantin Goschler, 140-163. London: Routledge.

- Hecht, Gabrielle. 2011. "Introduction". Em *Entangled Geographies: Empire and Technopolitics in the Global Cold War*, editado por Gabrielle Hecht, 1-12. Cambridge: The MIT Press.
- Heßler, Martina e Heike Weber. 2019. "Provokationen der Technikgeschichte: eine Einleitung". Em *Provokationen der Technikgeschichte: zum Reflexionszwang historischer Forschung*, editado por Martina Heßler e Heike Weber, 1-34. Paderborn: Schöningh.
- Heyck, Hunter e David Kaiser. 2010. "New Perspectives on Science and the Cold War: Introduction". *Isis* 101: 362-66.
- Medina, Eden. 2011. *Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende's Chile*. Cambridge: The MIT Press.
- Medina, Eden, Ivan da Costa Marques e Christina Holmes, eds. 2014. *Beyond Imported Magic. Essays on Science, Technology, and Society in Latin America*. Cambridge: The MIT Press.
- Oliveira, Nathalia Capellini Carvalho de. 2018. "A grande aceleração e a construção de barragens hidrelétricas no Brasil". *Varia Historia* 34, n.º 65: 315-46.
- Osterhammel, Jürgen. 2009. *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Pizarro, José Jorge Valdez. 2004. *Planeamiento socioambiental de grandes hidroeléctricas y sus repercusiones en la Amazonia brasileña*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.
- Sarasin, Philipp. 2011. "Was ist Wissensgeschichte?" *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Deutschen Literatur* 36, n.º 1: 159-72.
- Schulze, Frederik. 2019. "In Search of El Dorado: U.S. Experts and the Promise of Development in the Guayana Region of Venezuela". *History and Technology* 35, n.º 3: 338-63.
- Schulze, Frederik. 2021. "The Limits of Repression: State-Owned Enterprises, Corruption, Environmental Activism, and the Brazilian Tucuruí Dam (1974-1984)". Em *Big Business and Dictatorships in Latin America: A Transnational History of Profits and Repression*, editado por Victoria Basualdo, Hartmut Berghoff e Marcelo Bucheli, 291-317. Cham: Palgrave MacMillan.
- Schulze, Frederik. 2022. *Wissen im Fluss: der lateinamerikanische Staudammbau im 20. Jahrhundert als globale Wissensgeschichte*. Paderborn: Brill Schöningh.
- Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos. 1979. *O povo do Pará se manifesta, 1976-1979*. Belém: SPDDH.
- Teixeira, Maria Gracinda C. 1996. *Energy Policy in Latin America: Social and Environmental Dimensions of Hydropower in Amazônia*. Aldershot: Avebury.
- Valera, María V. 1986. "El Microfilm". *Revista de CVG* XI, n.º 4: 14-15.
- Weißermel, Sören. 2015. *Die Aushandlung von Enteignung: der Kampf um Anerkennung und Öffentlichkeit im Rahmen des Staudammbaus Belo Monte, Brasilien*. Stuttgart: Steiner.

CONOCIMIENTOS INDÍGENAS, LATINOS Y EUROPEOS

Tradición y transformación. Un aporte de la cultura andina a la ética ambiental

Werther Gonzales León

Introducción

En la historia de la filosofía, la relación entre conocimiento y transformación es de larga data. No hay, en realidad, filósofo alguno que no haya proyectado algún tipo de transformación a partir de sus reflexiones o propuestas teóricas. Paradigmático es el caso de Platón, quien pensaba que los filósofos, de llegar al gobierno, transformarían para bien la polis sobre la base de su *episteme*, es decir, de su conocimiento de lo verdaderamente justo. Otro tanto podría decirse de Marx y su anhelo de que los filósofos asuman la transformación del mundo como un imperativo que suceda a la interpretación y el conocimiento crítico de su funcionamiento.¹

Actualmente, la propuesta del buen vivir o *sumak kawsay*, sin querer ser reconocida como una filosofía, es de gran interés para los estudios filosóficos, precisamente porque sus perspectivas de transformación política, económica e incluso holística se sostienen tanto en la crítica al paradigma moderno de sociedad como en la promoción de una convivencia armoniosa entre los seres humanos y la naturaleza. La fuente de inspiración de esta propuesta teórica se halla en prácticas y costumbres de la cultura andina que perduran hasta nuestros días. Desde aquí se concibe un trato distinto con la naturaleza, un trato no instrumental ni despótico, uno distinto al que le hemos venido dando, el cual es en gran medida responsable de los problemas ambientales actuales.

Siguiendo esta pista planteamos la pregunta: ¿cómo el conocimiento y la praxis de las comunidades andinas pueden contribuir a enfrentar la llamada crisis ambiental? Esta cuestión puede abordarse, ciertamente, desde distintos enfoques teóricos. Varios de ellos ya han sido desarrollados en las investigaciones sobre la cultura andina y especialmente desde el buen

1 Para el caso de Platón (1986) puede consultarse el quinto libro de la *República*, especialmente 473d, y para el de Marx, las “Tesis sobre Feuerbach” contenidas en *La ideología alemana* (Marx y Engels 1974).

vivir: por ejemplo, perspectivas desde una epistemología andina (Orrego 2013), la economía de los recursos (León 2009), la idea de un nuevo pacto social (Quiroga 2009) o una teología andina (Mamani 2006). En lo que sigue plantearemos brevemente un enfoque aún no explorado con tanta profundidad en este contexto: el enfoque de la estética filosófica. Con ella trataremos de interpretar la experiencia estética en la Pachamama Raymi, una festividad andina que expresa una relación particular entre el ser humano y la naturaleza. La hipótesis de trabajo radica en la asunción de que esta experiencia de la naturaleza puede llegar a ser de gran relevancia y provecho tanto para las perspectivas ecológicas actuales y sobre todo para la ética ambiental, como para la construcción teórica del *sumak kawsay* y su proyección transformativa.

Las posiciones estéticas en la ética ambiental

A diferencia de la ética clásica, que desde sus inicios se posiciona en el ámbito individual y colectivo de las costumbres y acciones humanas, la ética ambiental pregunta por el trato éticamente correcto que le damos nosotros a la naturaleza. ¿Qué valor le asignamos a la naturaleza? ¿Por qué debemos protegerla? ¿Qué criterios debe seguir una buena conducta en relación con ella? Estas preguntas, entre otras, son planteadas por la ética ambiental.²

Las posiciones más difundidas de esta disciplina filosófica son aquellas que defienden un valor moral intrínseco a la naturaleza. Este tipo de posiciones son llamadas fisiocéntricas, ya que la argumentación llega siempre a la conclusión de que la naturaleza posee un valor en sí misma. Quiero enfocarme, sin embargo, en los argumentos antropocéntricos, los cuales, más que un valor moral intrínseco, defienden un valor de la naturaleza para el ser humano.³ Lo particular de estos argumentos reside en la atribución

2 Por supuesto, la ética ambiental se practica en distintos lados y de distintas maneras. Este texto se ciñe a la discusión de la ética ambiental en el ámbito germanohablante. Al respecto, la obra de Krebs (1997 y 1999) representa un hito, ya que esclarece y ordena los conceptos básicos de esta disciplina (especialmente lo que respecta a ética y naturaleza) y ofrece una mirada panorámica de los principales argumentos a favor de la protección de la naturaleza. Asimismo, Meyer (2003) expone críticamente las categorías contenidas en los argumentos estéticos y Wang (2016) presenta históricamente las principales corrientes de la estética natural dentro de la ética ambiental.

3 Célebre entre las posiciones fisiocéntricas es el enfoque patocéntrico o sientista de Peter Singer (2018) y Ursula Wolf (1990). Muy popular se ha vuelto también la “ecología profunda” de Arne Naess (2018). Por el lado antropocéntrico, Hans Jonas (1979) es considerado uno de los defensores del llamado argumento de las necesidades básicas.

de un valor eudemónico a la naturaleza. El adjetivo eudemónico viene de la voz griega *eudaimonía*, que significa “vida buena”, “felicidad” o “buen vivir”. Se arguye, pues, que debemos valorar la naturaleza no solamente porque ella hace posible nuestra supervivencia, sino sobre todo nuestra buena vivencia, en perspectiva universal y con inclusión de las futuras generaciones. En este tipo de argumentos se ubican las posiciones estéticas de la ética ambiental. En Alemania son reconocidos principalmente dos autores por sus contribuciones con esta orientación: Martin Seel (1991 y 1997) y Gernot Böhme (1989).

La posición de Seel se sirve del concepto de “contemplación estética” para fundamentar la protección de la naturaleza. La premisa parte de la percepción de la belleza natural y sublime como una opción básica de buen vivir a la que deben poder tener acceso todos los seres humanos. Pensemos, por ejemplo, en la contemplación de una montaña imponente o una recóndita catarata y el impacto vivencial que nos genera. Contemplar estéticamente un objeto significa percibir activamente su forma sin instrumentalizarlo, sin utilizarlo como medio para algo. Aunque en principio hay también en el mundo artificial objetos susceptibles de contemplación estética —objetos que incluso pueden ser calificados habitualmente de anti-estéticos—, se muestran en la naturaleza elementos y espacios que invitan en mayor medida a la actividad contemplativa. Los paisajes bellos suelen ser buscados, en efecto, lejos de bloques y ruidos urbanos. La naturaleza adquiere, entonces, en la propuesta de Seel, un valor eudemónico porque permite de manera destacada la realización de la contemplación estética y esta, asimismo, representa éticamente una opción básica de buen vivir.

La posición de Gernot Böhme, por su parte, está basada en nuestra sensibilidad o facultad estética. *Aisthesis*, de donde proviene el término estética, significa en griego “sensación”, “percepción sensible”. Según Böhme, al encontrarnos con, mejor dicho, en la naturaleza experimentamos una variedad de sensaciones agradables tanto anímica como corporalmente. Imaginemos, por ejemplo, una estancia tranquila en el bosque o una visita a la playa en verano. Ya no se trata de lo que vemos o percibimos activamente a nuestro alrededor, sino de la manera como esa atmósfera natural estimula nuestro cuerpo, nuestros sentidos, y nos depara un estado de satisfacción. Esta satisfacción estética centrada en nuestra sensibilidad

Por lo demás, una clasificación diferente de las posiciones en ética ambiental se puede encontrar en Ott (2020).

en cuanto esquema corporal (y no primariamente en algún sentido) no puede ser ignorada cuando se trata de tematizar las dimensiones de toda experiencia estética de la naturaleza. Ya que esa satisfacción representa también una opción de buen vivir universalmente accesible, cuya posibilidad de realización se vería mermada con el progresivo deterioro de ambientes naturales, es necesario, entonces, en la propuesta de Böhme, proteger y cultivar la naturaleza.

Aunque podría pensarse que ambos autores parten de una concepción romántica de la naturaleza, una naturaleza libre, virgen, alejada y contrapuesta a lo social, cultural o industrial, no es ese el caso. Las estéticas naturales practicadas por Seel y Böhme asumen la distinción formal entre naturaleza y artificialidad que opera también en la ética ambiental: lo natural es aquello que no ha sido hecho ni formado por el ser humano y se encuentra en constante desarrollo; lo artificial, todo lo contrario. Sin embargo, lo uno y lo otro no dejan de ser conceptos graduales, polos nebulosos, pues no existe en el mundo algo absolutamente natural ni algo absolutamente artificial. Nuestra comprensión estética de la naturaleza está inevitablemente condicionada por esa cuota humana impregnada en toda percepción de lo natural que se extiende desde los llamados espacios verdes hasta las reservas naturales. No con una naturaleza idealizada ni con una naturaleza científicamente tematizada, sino con una naturaleza socialmente constituida o una naturaleza de nuestro mundo práctico y vital establecemos siempre una relación estética determinada.

Ahora bien, estos dos argumentos estéticos son, en cierto modo, complementarios. Por un lado, la satisfacción estética de Böhme enfatiza el lado pasivo de la sensibilidad: sensaciones anímicas y especialmente corporales afloran en atmósferas naturales. Por otro lado, la contemplación estética de Seel subraya el factor activo de los sentidos y, a pesar del privilegio de la visión, involucra la operación de varios de ellos en la percepción de la belleza natural. ¿Se puede pensar, sin embargo, en una experiencia estética de la naturaleza que sea diferente de las dos anteriores y amplíe la lista de posiciones estéticas en la ética ambiental? ¿Qué nos pueden enseñar los saberes y las vivencias de la cultura andina al respecto? ¿Qué podemos aprender de la Pachamama Raymi?

La experiencia estética en la Pachamama Raymi

Antes de abordar esta festividad, hay que hacer una precisión al respecto. Cuando hablamos de la cultura andina y su saber tradicional no hablamos del pasado, sino del presente de los pueblos indígenas de América del Sur situados en la cadena montañosa más larga del planeta. Quizá sería más apropiado referirse a las culturas andinas, utilizando el plural, debido a la gran diversidad que existe en la forma de vida que ellas comparten. También en las comunidades andinas se ha dado un proceso de transformación social innegable, especialmente en los últimos cinco siglos. Por ello, no pretendemos buscar lo “originariamente” andino, algo que probablemente no se halle en ningún lado, sino atender la manera como las comunidades andinas se expresan hoy en su convivencia, prácticas y conocimientos propios.⁴ Entre las distintas actividades habituales que tienen lugar en estas comunidades destacan ciertas manifestaciones artísticas que poseen peculiaridades de forma y contenido, de manera que pueden ser consideradas características de la región, mejor dicho, propias de la cultura andina. Este es el caso de la fiesta de la naturaleza llamada Pachamama Raymi.⁵

Esta fiesta andina se celebra principalmente los primeros días de agosto en Nariño (Colombia), Zamora Chinchipe (Ecuador), Cusco (Perú), La Paz (Bolivia), Tarapacá (Chile) y Jujuy y Salta (Argentina). Como se puede apreciar, en cada sección de la cordillera de los Andes hay por lo menos una localidad donde se lleva a cabo esta festividad, esta gran celebración a la naturaleza. Pachamama, sí, es aquello en el mundo que no ha sido producido primariamente por el ser humano, coincide formalmente con el concepto de naturaleza que emplea la estética natural y la ética ambiental

4 Una reflexión crítica sobre culturalismo y ambientalismo referidos a la categoría de lo andino es llevada a cabo por Plasencia (2005). Si no se prescinde, sin embargo, de los cambios históricos constantes a los que está sujeto lo denotado por esta categoría, y se relativiza, además, la oposición clásica entre lo cultural y lo natural, pensamos que aún es pertinente y necesario mantener el término cultura y, en este caso, rescatar los elementos que pueden llevar a solucionar el problema del ambiente. Este sería un modo de legitimar el discurso sobre la cultura andina y su concepción de la naturaleza, sin caer en los ismos señalados, pero sobre todo sin invisibilizar los problemas y las posibilidades de las comunidades implicadas. Esto nos debería prevenir, asimismo, de llegar a extraviarnos en los extremos de la romantización dogmática o la desestimación necia de esta cultura.

5 Que la Pachamama Raymi sea una festividad propia de la cultura andina no significa que solamente aquí tenga lugar una fiesta con motivo de la naturaleza. Fiestas semejantes se celebran aún en otras latitudes, aunque de un modo distinto y también con concepciones diferentes de naturaleza.

—y quizá también con una idea filosófica de totalidad—, pero lo particular de esta concepción de la naturaleza es evidentemente su sentido maternal. Sentirse hijo o hija de la naturaleza, de la Madre Tierra, no es una metáfora o una simple analogía, sino una convicción arraigada y piedra de toque de la cosmovisión andina. La naturaleza no solamente es matriz genésica, dadora de vida, sino también acompaña como una madre a lo engendrado por ella, protege y reprende, está presente tanto en los buenos como en los malos tiempos.⁶

Ahora bien, aunque en los lugares mencionados esta fiesta presenta diferencias en su realización y puesta en escena, se pueden identificar dos momentos constitutivos en ella.

El primer momento de la fiesta es una ceremonia de apertura: los participantes comparten una comida con la Pachamama enterrando alimentos cocidos, bebidas y hojas de coca. Esta actividad es conocida como el “culto a la Pachamama”. Se suele interpretar que, a cambio de protección y alimento, los habitantes de los andes, especialmente agricultores, se sienten comprometidos a ofrendar parte de sus bienes o cosechas y así pagar cierto tributo. Pero si este fuese el caso, esta actitud revelaría una relación más bien instrumental con la naturaleza, donde ella es utilizada como medio para ciertos fines. Con ello se pierde por completo la relación madre-hijo/hija entre naturaleza y ser humano, en la que prevalece una actitud de amor, un trato respetuoso y desinteresado. Por esta razón, más que un pago a la tierra, esta ceremonia representa un acto de reconocimiento, en el sentido de gratitud, pero sobre todo en el sentido de ver a la naturaleza como ser vivo, como portadora de cierta subjetividad. Solamente así se explica por qué ella —también se dice— descansa durante estos días; como si tuviese necesidad de reposo y alimento.

El segundo momento es el de la fiesta propiamente dicha, cuya relevancia parece haber sido opacada por el rito inicial y frecuentemente se olvida que forma parte también de la Pachamama Raymi. La fiesta está

6 El concepto moderno de naturaleza no coincide semánticamente con el de Pachamama, así como ninguno de ellos coincide, por ejemplo, con la *physis* de la Antigua Grecia, *natura* entre los romanos o las maneras actuales de concebir la naturaleza en el pensamiento *ubuntu* o entre los sintoístas. No es razonable intercambiar un término por otro sin reparar en ello. Razonable sería destacar lo distintivo en cada caso al momento de comprender esa región determinada de lo real que está en juego, más allá de las disparidades nominales. En lo que respecta a la cultura andina, se puede consultar con gran provecho la documentación histórica de *pacha* y Pachamama en Di Salvia (2013) y la interpretación filosófica de *pacha* en Depaz (2015).

caracterizada por la presencia principalmente de música y danza. Es decir, estos dos tipos de arte configuran la realidad festiva de esta experiencia estética de la naturaleza. El espacio estético está colmado por bailes típicos en los que los participantes visten con sus atuendos más coloridos. En el tiempo estético transcurren canciones llenas de júbilo y vida, sobre todo regionales. La unidad de ambos deviene en un libre juego de sensaciones y formas, desplegado en la interacción de los cuerpos y un sentimiento compartido de asociación. Estas manifestaciones lúdicas de la fiesta sustituyen por unos pocos días las jordanas laborales anuales. Al trabajo le sigue una merecida pausa de juego. La serie de números artísticos está acompañada, además, por comidas y bebidas compartidas por los asistentes. En algunos casos, la fiesta se da en el contexto de una gran feria o una suerte de mercado abierto instalado para la ocasión. Todo esto se vive y se celebra a propósito de la naturaleza, mejor dicho, a partir de un modo de comprender y relacionarse con la naturaleza en cuanto Pachamama.

Especialmente este segundo momento de la fiesta de la naturaleza revela un modo de experiencia estética particular y sugestivo para las posiciones de la ética ambiental. A diferencia de los argumentos de Seel y de Böhme, la Pachamama Raymi nos permite pasar de la recepción –sea en modo de percepción o de sensación– a la producción estética, a danza y música en comunidad. La relación estética que el hombre andino establece con la naturaleza por medio de la fiesta no es una relación meramente contemplativa y receptiva, sino fundamentalmente práctica y participativa. Nuestros sentidos pasan de percibir la belleza natural, de sentir los estímulos agradables de la naturaleza, a crear y producir belleza con sus cuerpos y su arte *por mor* de la naturaleza.

Algunas consecuencias estéticas y ético-ambientales

De la experiencia estética de la naturaleza representada en la Pachamama Raymi se pueden extraer las siguientes consecuencias.

En primer lugar, el carácter comunitario de la fiesta es ética y estéticamente valioso. La contemplación de la naturaleza bella de Seel y la satisfacción sensible en la naturaleza de Böhme son experiencias en primer término individuales, pero la fiesta de la naturaleza de procedencia andina se desarrolla en un nivel más bien interpersonal. La dimensión comunitaria e inclusiva de esta fiesta, el intercambio y la colaboración entre los participantes en un ambiente cohesionado, es un factor importante para la

proyección de una vida buena en sociedad. Esta idea es también enfatizada por la propuesta del *sumak kawsay*, en la que la crítica al individualismo moderno se elabora desde la preeminencia de lo social en la cultura andina. Así pues, más allá de la contemplación y la satisfacción estéticas, la fiesta en cuanto actuación estética mancomunada tiene un importante efecto ético con proyección social y representa una parte esencial del buen vivir de nuestros pueblos indígenas.

En segundo lugar, hay también en la Pachamama Raymi dos consecuencias específicas para la ética ambiental. Por un lado, la concepción misma de naturaleza como Madre Tierra revela de inmediato la atribución de un valor no instrumental, sino intrínseco a la naturaleza. Ella no es una fuente de recursos inagotable, sino un ser vivo con el cual se establece una relación filial, una relación que trae consigo sentimientos de amor, respeto, reconocimiento, protección y gratitud. Por otro lado, la naturaleza posee también un valor eudemónico para nosotros. Especialmente esto he tratado de destacar en esta contribución. La fiesta revela una experiencia estética de la naturaleza distinta de las representadas por los modelos de contemplación y satisfacción estéticas; pero en los tres casos se deduce la necesidad de proteger y conservar la naturaleza porque permite la consecución de una vida buena. La naturaleza materna es motivo de la acción estética mancomunada, tal como la belleza natural lo es para la contemplación y la atmósfera natural para la satisfacción estéticas.

Finalmente, esta festividad andina trae una consecuencia estética altamente aprovechable para los argumentos de la ética ambiental. Aunque en las estéticas naturales de Seel y Böhme hay referencias constantes al mundo del arte (ya que prescindir completamente del arte en estética sería un sinsentido: así se trate de una estética de la naturaleza), no desarrollan suficientemente aquellas formas artísticas que constituyen una representación corporal, dinámica e intersubjetiva de la valoración de la naturaleza. Sí, los juicios estéticos sobre la naturaleza que se pueden plasmar en la literatura, las imágenes inspiradas en la naturaleza llevadas a la pintura, incluso la jardinería como un modo de praxis estética natural: todo ello expresa artísticamente una experiencia de la naturaleza, pero no de la manera como, en la Pachamama Raymi, una comunidad se expresa en sí misma, en carne propia y con regularidad, mediante números de música y danza, es decir, mediante acciones estéticas.

No sería en absoluto inapropiado que para la actual construcción teórica del *sumak kawsay* se recojan también estos elementos estéticos de los

saberes y las vivencias de la cultura andina, por cuanto la concepción de la naturaleza como Madre Tierra se presenta como una entre otras alternativas para relativizar nuestra interpretación del mundo dominada por el paradigma científico moderno. Esta fiesta de la naturaleza nos ofrece la posibilidad de cuestionar esa representación técnica, puramente científicista de la naturaleza, y pensar otro tipo de contacto con ella. Asimismo, la ética ambiental desde una perspectiva intercultural tiene aquí mucho que aprovechar para el planteamiento y la persecución de sus fines. Por supuesto, no se trata de repetir, imitar o aplicar sin más estas prácticas andinas a nuestra realidad social y salvar utópicamente el planeta. Sería absurdo querer implementar mecánicamente una fiesta de la naturaleza similar en países europeos o de otros continentes. La propuesta es simplemente reconocer que, tal como la contemplación y la satisfacción estéticas defendidas en ética ambiental, la fiesta, la acción estética y las actividades artísticas implicadas en ella representan también maneras legítimas de experimentar y expresar el modo como la naturaleza nos signa, el modo como nosotros, los seres humanos, nos relacionamos con ella.

Referencias bibliográficas

- Böhme, Gernot. 1989. *Für eine ökologische Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Depaz, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Di Salvia, Daniela. 2013. “La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Revista Española de Antropología Americana* 43, n.º 1: 89-110.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 1997. “Naturethik im Überblick”. En *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, editado por Angelika Krebs, 337-379. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 1999. *Ethics of Nature. A Map*. Berlin: De Gruyter.
- León, Magdalena. 2009. “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida”. En *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 63-74. Quito: Abya-Yala.
- Mamani, Modesto. 2006. “La naturaleza, nuestra casa común”. En *Teología andina, el tejido diverso de la fe indígena*, coordinado por Josef Estermann, 251-270. La Paz: ISEAT.
- Marx, Carlos y Federico Engels. 1974. *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.

- Meyer, Kirsten. 2003. *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn: mentis.
- Naess, Arne. 2018. *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Orrego, Arturo. 2013. "Aportes críticos para una epistemología ambiental desde la relación cosmo-cósmica". *Atenas* 4, n.º 24: 1-18.
- Ott, Konrad. 2020. "Umweltethik". En *Online Encyclopedia Philosophy of Nature/Online Lexikon Naturphilosophie*, editado por Thomas Kirchhoff, s.p. <https://doi.org/10.11588/oeppn.2020.0.68742>.
- Plasencia, Rommel. 2005. "¿Existe la cultura andina?". *Revista de Antropología UNMSM* 3, n.º 3: 275-282.
- Platón. 1986. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Quiroga, Daniel. 2009. "Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza". En *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 103-114. Quito: Abya-Yala.
- Seel, Martin. 1991. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seel, Martin. 1997. "Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur". En *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, editado por Angelika Krebs, 307-330. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Singer, Peter. 2018. *Liberación animal*. Madrid: Taurus.
- Wang, Zhuofei. 2016. "Naturästhetik". En *Handbuch Umweltethik*, editado por Konrad Ott, Jan Dierks y Lieske Voget-Kleschin, 142-147. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Wolf, Ursula. 1990. *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Conocimientos locales, educación primaria y medio ambiente: tensiones y negociaciones en la comunidad wixárika (México)

Itxaso García Chapinal

Introducción

Desde el siglo XVI se ha impuesto en América Latina a partir de la colonialidad un sistema de conocimiento ajeno a las poblaciones locales. Este se caracteriza por basarse en las experiencias occidentales y aceptarlas como “universales”. No obstante, las comunidades marginadas por la colonialidad han resistido y han mantenido sus sistemas epistemológicos, como ejemplifica el caso del grupo étnico wixárika, en México.

Uno de los mayores representantes de la epistemología colonial en regiones marginadas es la educación pública. En la Sierra Wixárika, la llegada de la escuela primaria pública entre las décadas de 1960 y 1980 a las comunidades alteró la vida social y el sistema epistémico locales y se considera un punto de inflexión en la historia de las comunidades, ya que ha modificado los métodos de socialización, educación y transmisión del conocimiento. En este artículo se analizan las tensiones que han surgido entre los diferentes actores de la comunidad ligados tanto a la escuela como al sistema epistemológico local, centrándose en el conocimiento medioambiental.

Esta publicación es parte de un proyecto doctoral interdisciplinario, que combina el trabajo antropológico y el análisis de archivos. Debido a la pandemia y las restricciones aplicadas desde el año 2020, el acceso a las fuentes de información se ha visto imposibilitado. Los resultados aquí expuestos se basan en el análisis de entrevistas realizadas en el año 2015 en el marco de otra investigación.

Colonialidad y epistemología

Desde la llegada de los europeos a las Américas, se ha impuesto en este continente un patrón que margina a las personas indígenas, sus experien-

cias y sus conocimientos. Este patrón, llamado colonialidad, se caracteriza por la jerarquía entre razas, es decir, en las supuestas diferencias biológicas que sitúan por naturaleza a una persona en una escala inferior que a otras (Quijano y Wallerstein 1992, 553), y el control del conocimiento. Esto quiere decir que la descripción como “indio”, “negro” o “blanco” sirve para asignar a cada individuo una posición en la división social y económica. Este sistema de clasificación se ha mantenido tras las guerras de independencia, ya que los intelectuales y la clase gobernante de los nuevos estados lo asumieron como propio y se han involucrado activamente en su expansión (Garcés 2007, 226).

Esta clasificación racial también influye en los sistemas de conocimiento. El sistema epistemológico de la colonialidad se basa en las experiencias europeas, que son consideradas universales y objetivas. De esta manera, se olvida su localización (¿por qué, cuándo, dónde, por quién, con qué objetivo se produce el conocimiento?) (Mignolo 2010, 33), al mismo tiempo que se tachan otros sistemas de conocimientos como subjetivos o irracionales, marginándolos (Santamaría Delgado 2007, 199). Sus características más destacables son el método científico, la universidad como centro de producción de conocimiento, la división entre religión y ciencia, el uso de idiomas imperiales (español, portugués, italiano, francés, alemán, inglés) y la supremacía de la palabra escrita.

La diferencia entre saber y fe se estableció en Europa durante el Renacimiento y se ha usado para separar el supuesto conocimiento universal, racional, de conocimientos que se consideran dudosos. A pesar del enfrentamiento entre ciencia y teología, ambas han colaborado para descalificar conocimientos ajenos al sistema de conocimientos colonial (Mignolo 2010, 17). Como consecuencia, saberes y prácticas que no responden a esta división y no cumplen con las reglas de las diferentes disciplinas del sistema occidental de conocimiento han sido marginadas. En las Américas se pueden encontrar numerosos sistemas de conocimiento que no responden a esta clasificación, como las prácticas de curaciones o la conceptualización del medio ambiente de culturas indígenas, como los wixáritari en México.

La educación pública, especialmente la primaria, ha jugado un papel fundamental en la expansión y el fortalecimiento de la epistemología colonial entre las poblaciones marginadas. Bajo lo que la clase política considera “educación de calidad” se ha impuesto como único sistema de conocimiento, ocultando así las desigualdades, el racismo y las jerarquías de género que implica (Mignolo 2014, 64).

Epistemologías y medioambiente

En el marco de la colonialidad, la percepción del medioambiente se caracteriza por la dicotomía hombre/naturaleza y la explotación de esta última (Sousa Santos 2014, 266 y 275). El crecimiento económico es el principal objetivo, que se logra mediante la extracción de recursos naturales a gran escala, ignorando las consecuencias sociales y ecológicas de esta explotación (Svampa 2019, 17).

En contraposición, comunidades rurales e indígenas del Sur Global, generalmente, comparten una perspectiva relacional de la naturaleza. Así, los seres humanos se consideran parte de la naturaleza y todos los elementos (incluidos los humanos) están conectados de forma interdependiente (Svampa 2019, 66). En algunos grupos culturales, esta interdependencia se explica y se preserva mediante prácticas religiosas (Mies y Shiva 1998, 21).

Como consecuencia de esta perspectiva relacional y el papel de las creencias religiosas en la (re)producción del conocimiento, los sistemas epistemológicos no hegemónicos no responden generalmente a la división entre conocimiento/religión u hombre/naturaleza de la colonialidad. Ante la imposibilidad de abarcar el análisis del sistema epistemológico wixárika completo, en este proyecto se usa el concepto de conocimiento medioambiental local como herramienta de análisis. “Local” hace hincapié en la diferencia ante la colonialidad y sus lazos con epistemologías-otras, también ignoradas por la colonialidad.

En este artículo se entiende como conocimiento ambiental local “formas locales de conocer e interactuar con el propio entorno” (Berkes y Dudgeon 2003, 75) que no siguen los patrones occidentales de producción y consumo (Ellen, Parkes y Bicker 2000, 2). Este conocimiento está arraigado localmente y relacionado con las experiencias prácticas de la vida cotidiana, por lo que está en constante cambio, siendo producido, reproducido, descubierto y perdido a través de la repetición y nuevos experimentos (Ellen, Parkes y Bicker 2000, 4). Estos conocimientos prácticos también contribuirán al debate sobre cambio climático, ya que las prácticas y memorias locales proporcionan información sobre fenómenos climáticos y sus repercusiones en la vida cotidiana de la región (Therrel y Trotter 2011, 510).

El pueblo wixárika

Las comunidades de origen de los wixáritari se encuentran en la Sierra Wixárika, en la región del Gran Nayar. La República de México reconoce como wixárika un área de poco más de 4000 km² (Ramírez de la Cruz 2002, 73). No obstante, el kiekari, como ellos llaman a su territorio, abarca una superficie de aproximadamente 90 000 km² (Liffman 2012, 94). Esta extensión está delimitada por grandes centros ceremoniales: Xapawiyeme (isla de los Alacranes, Jalisco) al sur, Hauxamanaka (Cerro Gordo, Durango) al norte, Haramara (San Blas, Nayarit) al oeste y Pariya Tekia (Cerro Quemado, Wirikuta, San Luis Potosí) al este. A estos cuatro lugares se le suma uno más en el centro, Teakata (Santa Catarina, Jalisco), el único que se encuentra en el territorio oficialmente reconocido como wixárika.

Gracias al control que los wixáritari han mantenido sobre su territorio y la entrada de extranjeros en este, han podido conservar numerosos rasgos culturales. Esta situación se debe a cierto grado de autonomía que tuvieron durante la Colonia. Hasta 1722, año en el que la región fue conquistada, la Corona les otorgó ciertos privilegios, como tierras o la libertad de culto, a cambio de apoyo esporádico en la lucha contra las poblaciones del norte (Neurath 2002, 74). Después de la conquista, la presencia de colonos o miembros religiosos católicos aumentó, pero nunca estuvieron completamente integrados en el sistema colonial. No obstante, esto no fue un impedimento para adoptar nuevos utensilios o costumbres, como instrumentos musicales o la ganadería (Neurath 2002, 21).

El territorio concedido a los wixáritari por el Estado mexicano ha disminuido considerablemente desde la segunda mitad del siglo XIX. Las numerosas reformas agrarias y desamortizaciones de tierras comunales impulsadas por los gobiernos centrales permitieron las invasiones de vecinos mestizos y grandes haciendas para la explotación maderera y mineral. Esta situación provocó diferentes revueltas en las que se aliaron con otros vecinos indígenas, como los coras y los tepehuanos. Una de las más destacadas es la del líder cora Manuel Lozada (1855-1873), que consiguió paralizar las incursiones de los franciscanos durante cincuenta años (Liffman 2012, 76).

El mantenimiento de rasgos culturales y de su conocimiento ha llamado la atención de antropólogos desde finales del siglo XIX. Desde entonces, se han analizado por separado elementos del sistema epistemológico wixárika, como el idioma, el significado del territorio o sus rituales. Esta

división no responde a las características de la epistemología wixárika, sino a la distinción entre religión y ciencia impuesta por la colonialidad. A continuación, analizaré los elementos más importantes del sistema epistemológico wixárika, prestando especial atención al medio ambiente.

Territorio: significado y usos

El espacio que habitan los wixáritari para ellos no tiene solo un valor económico, donde cultivan, sino también cultural. El hecho de que el kiekari abarque una extensión tan amplia, puede interpretarse como reflejo del pasado nómada o seminómada del grupo (Iturrioz Leza, Ramírez de la Cruz y Carrillo de la Cruz 2004, 216). La geografía es parte de la cosmología wixárika y el paisaje, evidencias que cuentan su pasado, como si de “un escrito conceptual” se tratara (Liffman 2012, 104). Las peregrinaciones a lugares sagrados son una forma de leer y revivir esa historia, al mismo tiempo que se reivindica ese territorio como propio. Este mensaje se refuerza en las fiestas a través de las canciones de los *mará’akate* (*mará’akame* en singular), o chamanes, que describen estos viajes como caminos ancestrales que deben seguir reproduciéndose (Liffman 2012, 116). Como se puede observar, el conocimiento sobre el medioambiente no se limita al aprovechamiento de recursos o plantas, sino que abarca contenidos considerados históricos o religiosos en la epistemología dominante.

Es por ello que la invasión de tierras que los wixáritari han sufrido desde la época colonial no es solo una amenaza para su alimentación, sino también para su continuidad epistemológica. Uno de los símbolos por la lucha de su territorio en los últimos años ha sido la gran movilización que surgió en contra de la explotación minera en la sierra de Real de Catorce, donde se encuentra Wirikuta, uno de los lugares sagrados wixárika más importantes. En este contexto, las peregrinaciones se han convertido en una herramienta política para defender sus reclamos territoriales (Liffman 2012, 50).

El aprovechamiento de los recursos naturales es parte también del conocimiento medioambiental wixárika y su principal característica es la agricultura de subsistencia. Esta tiene un gran valor social y cultural. La vida familiar y social se organizan alrededor del cultivo de la milpa, cuyos principales productos son el maíz, los frijoles y la calabaza. El maíz, del que se plantan sus cinco variantes regionales, tiene un papel central en el sistema cultural, social y epistemológico wixárika. No solo se consideran “los

guardianes de los colores del maíz” (Guzmán Mejía y Anaya Corona 2007, 179), sino que descienden de la unión entre el primer agricultor y las cinco mujeres-maíz, que también están relacionadas con otros productos de la milpa (Medina Miranda 2013, 182).

La organización temporal de actividades sociales y políticas se estructura alrededor del ciclo agrícola. Durante la época de sequía, de septiembre a mayo, tienen lugar las peregrinaciones a los diferentes centros religiosos, entre los que destacan Wirikuta en el desierto de San Luis Potosí. El camino a Wirikuta reproduce y rememora el primer viaje de los dioses al cerro Quemado. Durante la travesía diferentes deidades se convirtieron en cimas, lagos, ríos o cuevas, que se visitan a lo largo del trayecto. Estos accidentes geográficos son tanto evidencias del primer viaje de los dioses a Wirikuta como señales en el paisaje que se pueden leer (Neurath 2000, 65). En esta época también tiene lugar el cambio de varas o autoridades tradicionales, que ocurre el 1 de enero.

Durante la época de lluvias, de junio a septiembre, se necesita aproximadamente el 70 % de la mano de obra en la milpa (30 % restante es necesario en la época de sequía), por lo que gran parte de los miembros de la familia son necesarios (Durin y Rojas Cortés 2005, 154). Igualmente, la siembra y el cultivo de la milpa son momentos importantes para la transmisión de conocimiento local. A través de la participación, los niños, niñas y jóvenes aprenden no solo los métodos tradicionales de cultivo sino también la simbología del maíz y su función en la cultura wixárika (Guzmán Mejía y Anaya Corona 2007, 175). El hecho de no participar en estas actividades puede ser causa de estancamiento y rezago en el aprendizaje epistémico local.

La milpa es un elemento de unión no solo de la familia, sino de toda la comunidad. Al inicio y final de la siembra se llevan a cabo rituales en los centros ceremoniales en los que la comunidad se reúne y guiada por los *mara'akate* y otros cargos religiosos ofrendan tanto a los dioses como a los ancestros (Neurath 2001, 512). Estos rituales son un importante mecanismo social para reafirmar la identidad étnica, así como para transmitir y reproducir su cosmovisión (Neurath 2001, 517).

Entre ellos, Tatei Neixa destaca por el papel central de los más pequeños. Esta festividad tiene lugar en septiembre, después de la primera cosecha, y simboliza la iniciación de los niños y niñas en “el costumbre”. El *mara'akate* canta la canción que describe el primer viaje de los dioses a Wirikuta acompañado por el ritmo de los tambores. A través de esta pere-

grinación alegórica los niños y niñas no solo aprenden acerca del primer viaje de los dioses a Wirikuta, sino también a leer las señales que dejaron en el paisaje (Neurath 2001, 186). Se podría decir que esta canción es una lectura de la geografía wixárika.

Fuentes de información: familia y *mara'akame*

Los encargados de transmitir los conocimientos a las nuevas generaciones son los miembros mayores de las familias y los *mara'akate*. Estos últimos juegan un papel social clave en las comunidades wixáritari y cumplen diversas funciones, desde curandero hasta consejero y líder religioso. Reciben una formación especial muy larga que les convierte en expertos de la cultura y conocimiento local. Tienen el poder de comunicarse con los dioses a través de sueños, jícaras o pequeños cuencos hechos con calabaza, y la consumición del peyote, un cactus con efectos alucinógenos. Al mismo tiempo, su dios tutelar es Tatewari, el abuelo fuego, que representa la sabiduría y la ancianidad, dos elementos muy relacionados en la epistemología wixárika (Iturrioz Leza 2004, 165). Como expertos, se encargan de una parte de la educación de los niños (Guzmán Mejía y Anaya Corona 2007, 137). Su función de maestro se muestra especialmente en la fiesta de Tatei Neixa, mencionada anteriormente (Neurath 2002, 186).

Por otra parte, son los adultos de la familia, los padres, madres, abuelos y abuelas, los encargados de transmitir a las generaciones más jóvenes el conocimiento local en el día a día. En el seno de la familia los niños aprenden conocimientos prácticos de interacciones cotidianas, como a hacer tortillas, coser o ir a por leña (Guzmán Mejía y Anaya Corona 2007, 137). No se debe olvidar que estos conocimientos prácticos están ligados a un complejo sistema epistemológico y de creencias. A través de la repetición y el aumento de sus responsabilidades en las actividades, los jóvenes asimilan la información. Asimismo, las reuniones familiares alrededor del fuego son otro momento importante de transmisión.

Es importante destacar el papel que tienen los ancianos de la comunidad en el sistema epistemológico wixárika. Son valorados por sus experiencias, ya que han vivido y/o participado en acontecimientos importantes en la historia wixárika. Además, conocen las historias de generaciones anteriores que ya no viven. Por ello, se les considera un vínculo entre el pasado y el presente y de la transmisión de esos conocimientos que poseen depende la continuidad del grupo (Iturrioz Leza 2004, 169). Por lo tanto, no solo son

una fuente de información por su relación con el pasado, sino que también juegan un papel importante en el futuro wixárika.

Conflictos y debates en torno a la educación pública primaria

Desde la segunda mitad del siglo XX este sistema local de conocimiento no es el único en la Sierra Wixárika. En los años 60 se construyeron las primeras escuelas primarias públicas como parte del Plan HUICOT y el ímpetu educador del Estado se reforzó en la década de los 80 con la creación del Departamento de Educación Indígena del Estado de Jalisco (Durin y Rojas Cortés 2005, 167).

Se puede afirmar que la escuela primaria es la principal representante del sistema epistemológico colonial en las comunidades wixárika, aunque no el único. La primaria (de 6 a 11 años) es el ciclo escolar que más niños completan y el que más ha influenciado la convivencia diaria en las propias comunidades, aportando nuevos eventos sociales o modificando algunos ya existentes.

Uno de los puntos del debate se centra en los contenidos impartidos en la escuela. Allí los niños y niñas aprenden contenidos diferentes a los del hogar familiar, como a leer y escribir o hablar castellano. Es precisamente por estos otros conocimientos que los padres y madres de familia valoran la escuela. Se espera que de esta manera se compensen las desigualdades reconocidas en relación con la sociedad mayoritaria (Durin y Rojas Cortés 2005, 166), como explicaba uno de los miembros del consejo de ancianos: “[parafraseando una conversación] a partir de estos tiempos [década de 1980] tendrán sus escuelas, que no les falte los estudios de los niños para que estudiados puedan apoyar a su comunidad y puedan salvar al pueblo” (comunicación personal, marzo 2015).

No obstante, esta asistencia también se relaciona con la pérdida de interés y de identidad cultural entre los más jóvenes. Una de las ancianas de la comunidad afirmaba que “[y]a no valoran [las generaciones más jóvenes] la cultura ancestral, les pusieron otras máscaras y les indicaron que eran las mejores” (comunicación personal, marzo 2015). Esta misma opinión también la compartían jóvenes madres de familia que han asistido a la escuela primaria y se quejaban de que sus hijos aprenden “nada más lo que dicen los libros” y que “la escuela les mete otras ideas” (comunicación personal, mayo 2015); destacaban la importancia del conocimiento wixárika,

descrito como hacer ofrendas o tejer, para el buen desarrollo personal de sus hijos e hijas, y el papel de los y las ancianas en ello.

Por su parte, el *mará'akame* describía un sentimiento de desconexión tanto entre las nuevas generaciones y los adultos, como entre la escuela y la comunidad en general:

Cuando se nos pide nuestros hijos los padres de familia entregamos a los hijos al inicio del ciclo escolar pero no hay quien se encargue a vigilar culturalmente a los niños y maestros, no hay un asesor cultural, hace falta un orientador tradicional ahí, que sepa los usos y tradiciones, que conozca nuestra historia, identidad y cosmovisión (comunicación personal, mayo 2015).

Llama la atención que a pesar de que los jóvenes seguían viviendo con sus familias, sentían que “entregaban” sus hijas e hijos a la escuela, como si el hecho de asistir a ella los alejara de su familia. Al mismo tiempo, es importante destacar que el profesorado en la escuela primaria son también wixáritari, aunque necesiten una supervisión cultural según el *mará'akame*. No obstante, al tener los profesores una formación ajena al sistema local y estudiar en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), el *mará'akame* los identifica como parte del problema: “Los maestros ya no valoran todo eso [usos y tradiciones], han generado una gran enfermedad sintiéndose que ya son vecinos [mestizos]” (comunicación personal, mayo 2015). Es por ello que se les acusa de ser los causantes del problema, aunque en repetidas ocasiones los propios maestros y maestras concuerden con la opinión de las familias. Parte del profesorado reconoce que la escuela es causante de la pérdida de conocimiento local y piden a las familias que se involucren con la escuela para cambiar esta situación, como decía la maestra de primer y segundo grado “porque ellos [padres y madres de familia, ancianos] conocen más que nosotros de nuestras raíces, de ahí para que nos diga a nosotros para seguirles ese ejemplo” (comunicación personal, mayo 2015).

Este debate entre el profesorado y el *mará'akame* se puede relacionar con el conflicto entre las fuentes de información y autoridad. Mientras que en el sistema epistemológico wixárika es el *mará'akame* una de las principales fuentes de información y autoridad, en el sistema educativo formal son los maestros y las maestras y los libros los que cumplen esos roles. Los alumnos y las alumnas reciben los libros de texto gratuitos de la Secretaría de Educación Pública (SEP), que hacen referencia a contextos urbanos y castellanoparlantes. Por ejemplo, los libros de la asignatura Español no están adaptados para el alumnado con lenguas maternas diferentes al cas-

tellano. En los libros de Educación Cívica de Jalisco, entidad en la que vivo, tampoco se tiene en cuenta que parte del alumnado pertenece a grupos étnicos, y se hacen preguntas cómo si conocen a personas cuya lengua materna no es el castellano o instan a que investiguen sobre la forma de vida de los wixáritari y otros grupos étnicos presentes en Jalisco.

En cuanto a los contenidos sobre medioambiente, se centran en los aspectos geográficos en Jalisco, como los ríos o los cerros. Sin embargo, no hay ninguna referencia a la relación de las comunidades con su entorno o a los diferentes tipos de uso y significado del espacio.

Además del contenido, el idioma usado para la transmisión también es parte del conflicto. Oficialmente, el sistema educativo actual es bilingüe. En la escuela las clases se imparten en castellano y wixárika. Sin embargo, no se da el mismo uso e importancia a los dos idiomas, lo que influye en el proceso de identidad, ya que el idioma materno es un elemento identitario clave para los wixáritari.

El castellano es una herramienta importante tanto para defender a la comunidad como para participar en procesos políticos y sociales a nivel regional, estatal o nacional. Es una de las razones por las que muchos padres y madres quieren que sus hijos e hijas asistan a la escuela. A pesar de ello, también lo consideran una amenaza. Los profesores imparten las clases en castellano y usan el wixárika para aclarar dudas. Esta diferencia va en aumento según los cursos avanzan y en sexto, el último curso, prácticamente desaparece. Esta no es una decisión personal del personal educativo, sino la regla institucional (taller con el profesorado sobre diversidad lingüística, abril 2015).

Es importante destacar que el hecho de aprender nuevos idiomas no es dañino. El problema surge a raíz de la jerarquización de los idiomas que impone la colonialidad y la subordinación que ello implica para los hablantes nativos de lenguas no dominantes.

Conclusiones

Como se puede observar, la colonialidad sigue vigente en América Latina. La clase política e intelectual latinoamericana ha asumido como propio el sistema epistemológico colonial, que se basa en las experiencias occidentales y en considerarse universal, y persisten en imponerlo a poblaciones marginadas por el mismo sistema. La educación pública primaria es una herramienta clave en este proceso.

No obstante, los grupos indígenas han resistido y han mantenido sus propios sistemas de conocimiento, como muestra el caso de los wixáritari. La epistemología wixárika se caracteriza por su relación con la geografía, la importancia de los ancianos y el *mará'akame* como fuentes de información y en el proceso de transmisión, así como por la oralidad y el aprendizaje a través de la práctica.

Entre el sistema local de conocimiento y la escuela, que es percibida como institución ajena, han surgido tensiones. La educación pública es considerada útil, porque pueden aprender castellano y a leer y escribir, pero la sienten como una amenaza para su epistemología a pesar de los programas interculturales bilingües. Es por ello que nadie en la comunidad quiere expulsar la escuela, sino adaptarla a sus necesidades y realidad social.

Por ejemplo, algunos maestros han planteado la creación de libro de lectura en el idioma materno o la creación de un currículum con contenidos locales con la ayuda de los padres de familia o el *mará'akame* que conozca las fuentes de información del sistema local. Esta última propuesta se ha implementado en la secundaria intercultural Tatuutsi Maxakwaxi, en la comunidad de Tsikwaita o San Miguel Huaixtita.

Al *mará'akame* entrevistado en el 2015 también le gustaría implicarse en la escuela. Su propuesta era crear una nueva figura, un “asesor cultural” u “orientador tradicional” que conozca la historia y cosmovisión local. Su función sería supervisar que tanto los niños como los maestros cumplan las reglas culturales wixáritari, como hacer las ofrendas necesarias en la escuela para aprender mejor.

Por ello, se debe poner en cuestión el sistema epistémico colonial y reconocer la variedad de conocimientos que existen. Es necesario también preguntarse cómo se debe adaptar la escuela a las necesidades locales y cómo se puede implicar a la población en el proceso de toma de decisiones de políticas que les influyen directamente.

Referencias bibliográficas

- Berkes, Fikret y Roy C. Dudgeon. 2003. "Local Understandings of the Land: Traditional Ecological Knowledge and Indigenous Knowledge". En *Nature Across Cultures. Views of Nature and the Environment in Non-western Cultures*, editado por Helaine Selin, 75-96. London: Springer.
- Ellen, Roy, Peter Parkes y Alan Bicker, eds. 2000. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam [u.a.]: Harwood Academic Publishers.
- Durin, Séverine y Angélica Rojas Cortés. 2005. "El conflicto entre la escuela y la cultura huichola: traslape y negociación de tiempos". *Relaciones* 101, n.º 26: 148-190.
- Garcés, Fernando. 2007. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 217-242. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Guzmán Mejía, Rafael y María del Carmen Anaya Corona. 2007. *Cultura de maíz-peyote-venado: sustentabilidad del pueblo wixárika*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Iturrioz Leza, José Luis. 2004. "Léxico, gramática y cultura". En *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, editado por José Luis Iturrioz Leza, 159-169. Guadalajara: Secretaría de Cultura.
- Iturrioz Leza, José Luis, Xitakame (Julio) Ramírez de la Cruz y Wiyeme (Julio) Carrillo de la Cruz. 2004. "Toponimia Huichola". En *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, editado por José Luis Iturrioz Leza, 205-221. Guadalajara: Secretaría de Cultura.
- Liffman, Paul M. 2012. *La territorialidad wixárika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Medina Miranda, Héctor M. 2013. "Las personalidades del maíz en la mitología wixárika o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes". *Revista del Colegio de San Luis* 5: 164-183.
- Mies, María y Vandana Shiva. 1998. *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona: Icaria.
- Mignolo, Walter D. 2010. "Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial". *Yuyaykusun* 3: 17-40.
- Mignolo, Walter D. 2014. "Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para poder re-aprender: un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter Mignolo". Entrevista por Facundo Giuliano y Daniel Berisso. *Revista del IICE* 35: 61-71.
- Neurath, Johannes. 2000. "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola". *Desacatos* 5: 57-77.
- Neurath, Johannes. 2001. "Lluvia en el desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tiapuritari". En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 485-526. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Neurath, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, D.F./Guadalajara: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein. 1992. "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Social Science Journal* 44: 549-557.
- Ramírez de la Cruz, Xitakame Julio. 2002. "Nosotros los huicholes". En *Reflexiones sobre la identidad étnica*, editado por José Luis Iturrioz Leza, 71-78. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Santamaría Delgado, Carolina. 2007. "El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 195-216. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London: Paradigm.
- Svampa, Maristela. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS.
- Therrel, Matthew y Makayla J. Trotter. 2011. "Waniyetu Wówapi: Native American Records of Weather and Climate". *American Meteorological Society* 92, n.º 5: 583-592.

Conocimientos y vigilancia contra la violencia racista y colonialista en la zona fronteriza México-Estados Unidos

Catherine Whittaker / Eveline Dürr

Introducción

Era el 30 de mayo de 2020. Berenice se aleja en su auto de las nubes de gases lacrimógenos, granadas y balas de goma, y de los drones, eternos observadores. Media hora antes, la puertorriqueña de 29 años de edad había sido una de los cientos de manifestantes reunidos a la entrada de la delegación de policía de La Mesa. Enfurecidos por el horrible asesinato de un hombre africano-americano, George Floyd, a manos de un policía en Minneapolis algunos días antes, manifestantes se habían reunido para reclamar “Las vidas negras importan” (Black Lives Matter), al tiempo que se mantenían alertas. Anticipaban una respuesta violenta –correctamente.

Entre la pandemia de COVID-19, una economía en derrumbe, un periodo de pre-elecciones tenso, deportaciones masivas y protestas internacionales de Las vidas negras importan (BLM por sus siglas en inglés), Berenice atestiguó un momento particularmente preocupante en la historia de Estados Unidos. Sin embargo, como gran cantidad de afroamericanes de San Diego, muchos latines estaban especialmente preparados para este momento. Vigilancia ya era una parte de su vida cotidiana, la que entendemos aquí como atención concentrada hacia uno mismo y hacia los otros, por cual anticiparon discriminación racial y violencia contra ellos mismos. Basadas en un campo de trabajo etnográfico de largo aliento, mostraremos en qué formas la vigilancia en las protestas produjo conocimiento sobre violencia racista. Sugerimos que la relación entre conocimiento y vigilancia es interdependiente y mutuamente reforzante.

Ser vigilante o estar alerta describe la acción de dirigir individualmente la atención de manera condensada hacia objetivos externos, ya sea para recorrer una situación de elevada incertidumbre o para evitar un peligro específico percibido al servicio de un supuesto bien mayor, que puede incluir objetivos sociales, morales o religiosos (Brendecke 2018, 17). Usado

comúnmente por políticos blancos anglo-americanos y muchos comentaristas de mainstream media, el término vigilancia está vinculado a la noción de la ciudadanía hecha responsable de su propia protección y de la sociedad por medio de la participación en el reconocimiento de amenazas potenciales en vez de confiar de la protección que provee el Estado, tal como a través de las fuerzas del orden. Dependiendo del contexto, tales amenazas pueden ser percibidas tanto de manera externa, como cuando vigilantes ciudadanos patrullan sus alrededores en búsqueda de “extranjeros ilegales”, como interna, cuando cristianes buscan pensamientos o conductas pecaminosos en ellos mismos o en sus familias. Las peticiones de vigilancia también articulan una relación complicada entre individuos e instituciones. Muchos latines saben que la violencia policiaca, como aquella de los agentes de Inmigración y Control de Aduanas (ICE por sus siglas en inglés), afecta desproporcionadamente a las personas que no son blancas. Por lo tanto, vuelven su mirada alerta hacia el Estado más que permanecer vigilantes al servicio del Estado, como fue el caso de las protestas BLM contra la violencia policiaca y las protestas Free Them All (“Liberen a todos”)¹ contra la criminalización de migrantes indocumentados durante el verano de 2020.

Argumentamos que la vigilancia de los latines es un tipo peculiar de vigilancia que produce conocimiento cognitivo y corporal, lo cual a su vez a menudo incrementa la habilidad de las personas para estar alerta y protegerse a sí mismas. Por ejemplo, los latines que vigilan el racismo son más susceptibles a anticipar situaciones en las cuales otros podrían confundirlos con inmigrantes debido a su fenotipo, y toman precauciones. Mantenerse vigilantes de la violencia policiaca durante las protestas BLM y Free Them All llevó a unos latines de San Diego transformar sus experiencias personales y corporeizadas, las historias orales comunitarias y las búsquedas *online* en conocimientos, los cuales pueden beneficiar la sobrevivencia y el bienestar de sus comunidades. Para muchos manifestantes, el autoconocimiento y el conocimiento (anticolonial) compartido son esenciales para contrarrestar la amenaza del colonialismo al interior de sus mentes. Examinar el ejemplo etnográfico de los manifestantes latines en San Diego durante el verano de 2020 nos permite expandir la comprensión previa de vigilancia al resaltar su relación interdependiente y dinámica con el conocimiento, lo

1 El movimiento ganó *momentum* durante la situación del COVID-19, cuando inmigrantes detenidos estuvieron particularmente en riesgo dentro de centros de reclusión.

cual ha sido ignorado en previos trabajos teóricos. Lo que se considera un hecho reconocido puede ser muy complicado en un contexto de colonialidad, así que la vigilancia tiene tanto el potencial para mantener estructuras colonialistas como para socavarlas. Nuestra segunda contribución teórica por lo tanto descansará en llamar la atención hacia el potencial decolonialista de la vigilancia.

Este documento se basa en un trabajo de campo de diez meses en San Diego y forma parte de un proyecto colaborativo más amplio.² Específicamente, observa las maneras en que les latines se preparan para reaccionar al ser discriminados racialmente como “inmigrantes ilegales” y “criminales” durante las políticas agresivas antiinmigratorias del último año del gobierno de Trump. Catherine Whittaker recolectó los datos del proyecto etnográfico de febrero a diciembre de 2020. Ha entrevistado y sostenido conversaciones informales con múltiples manifestantes latines en San Diego. Bajo las condiciones de confinamiento de COVID-19, muchas organizaciones se mudaron a plataformas en línea tales como Facebook e Instagram. Por consiguiente, el trabajo de campo de Whittaker combinó el clásico enfoque etnográfico en-persona con la etnografía digital y la auto-etnografía. Por su parte, Eveline Dürr diseñó el proyecto y ambas autoras han estado analizando estos datos y documentando sus descubrimientos de manera colaborativa.

A continuación, discutiremos enfoques antropológicos al estudio de la vigilancia junto con conceptos en estudios chicanos, de manera particular, los de la feminista y poeta chicana Gloria Anzaldúa *facultad y conocimientos*. En este trabajo explicamos que estos conceptos articulan una interconexión entre vigilancia y conocimiento, puesto que continuamente se refuerzan mutuamente. Una vez que hemos configurado este marco teórico, mostraremos de qué maneras la vigilancia de les manifestantes latines produce conocimiento.

2 Este proyecto de investigación forma parte del Centro de Investigación Colaborativa (Sonderforschungsbereich) 1369 “Culturas de Vigilancia” de la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich, fundada por la Fundación Alemana de Investigación (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Agradecemos al CIC las discusiones que nos permitieron llenar los numerosos vacíos en la teorización de la vigilancia. A Rosa Isela Aguilar Montes de Oca agradecemos la traducción del texto del inglés al español. Agradecemos al departamento de Antropología de la Universidad de California San Diego por albergar a Catherine Whittaker como investigadora visitante. También existe un artículo más amplio en inglés y un breve artículo en alemán sobre este tema (Whittaker y Dürr 2022; Dürr y Whittaker 2021; véase también Whittaker *et al.* 2023).

Mostraremos cómo la participación en las protestas proveyó a les latines de evidencia adicional sobre violencia sistémica y discriminación contra les no-blancos y les inmigrantes. Les latines que participaron en el movimiento principalmente latino #FreeThemAll Detention Resistance destacaron la colonialidad de la violencia estructural contra las personas no blancas. Sus estrategias para resaltar el concepto incluyeron centrar las voces indígenas y permitir testimonios (tanto en español como en inglés). Finalmente, revisitaremos la estrecha relación que se refuerza mutuamente entre el conocimiento y la vigilancia que se da entre organizadores y manifestantes latines y sus implicaciones para comprender la vigilancia de manera más amplia.

Vigilancia y conocimiento en medios de comunicación, antropología social y estudios chicanos

La vigilancia generalmente no ha recibido hasta ahora mucha atención por parte de les antropólogos. Henrik Vigh argumentó que los entornos particulares de incertidumbre, donde enemigos no pueden ser fácilmente identificables, producen “[...] una conciencia constante y preparación hacia las potencialidades negativas de figuras y fuerzas”³ (2011, 99). Esta mayor conciencia puede ser hipersensible, lo que significa que, en un contexto de conflicto en curso, cualquier signo perceptible de diferencia, incluso tan mundano como un corte de pelo, puede llegar a percibirse como una amenaza.

Proponemos distinguir las prácticas de vigilancia y formas profesionalizadas de vigilancia, tales como aquellas de la Protección de Aduanas y Fronteras (CBP), así como la vigilancia organizada de grupos ciudadanos de observadores, de la vigilancia desorganizada cotidiana de latines regulares. Mientras que las dos primeras son de vigilantes al servicio del Estado, latines marginados y racializados son forzados a ser vigilantes por sus circunstancias de vida en lugar de seguir un llamado de vigilancia organizada y establecida externamente.

Las amenazas a su existencia son igualmente inciertas y desconocidas, pero están presentes, lo que les lleva a un mayor estado de alerta al tratar con las autoridades, que pueden actuar de manera amistosa u hostil en

3 “[...] a constant awareness and preparedness toward the negative potentialities of social figures and forces”.

diferentes situaciones. Anzaldúa se refiere a este estado de alerta como *la facultad*:

[...] la capacidad de ver en el fenómeno superficial el significado de realidades más profundas, ver la estructura profunda bajo la superficie. Es una detección instantánea, una percepción rápida que llega sin razonamiento consciente. Es una conciencia aguda mediada por la parte de la psique que no habla, que se comunica en imágenes y símbolos⁴ (1987, 38).

Tener la facultad permite a la gente anticipar el peligro que viene tanto de individuos ordinarios como de autoridades. Anzaldúa explica que es una forma corporeizada multisensorial de intuición que produce conocimientos. Notablemente, ella distingue estos conocimientos del conocimiento académico racional. En vez de emplear la racionalidad occidental ella sugiere cambiar a “[...] un pensamiento divergente caracterizado por el alejamiento de una serie de patrones y propósitos y hacia una perspectiva más completa, una que incluya más de lo que excluya”⁵ (1987, 79). Esto es consistente de forma más general con el rechazo de Anzaldúa a las fronteras físicas y metafóricas.

Así como la conciencia produce conocimientos, la autora considera que el conocimiento produce la facultad, que ella enmarca tanto en una vigilancia como en una conciencia: “El conocimiento me hace estar más alerta, me hace más consciente. ‘Saber’ es doloroso porque después de que ‘eso’ pasa no puedo estar en el mismo lugar cómodamente”⁶ (Anzaldúa 1987, 48). Esta relación entre la facultad y conocimientos, que se refuerza mutuamente, finalmente lleva a un estado de vigilancia permanente —aunque la intensidad no es siempre la misma.

Algunes latines igual desafían las dinámicas opresivas al identificarlas atentamente y al difundir conocimientos sobre ellas. Al mismo tiempo, trabajan arduamente para crear y mantener la conciencia en lugar de adoptar ciegamente la perspectiva de la sociedad angloamericana blanca dominante. Respectivamente, la vigilancia de les manifestantes latines en

4 “[...] the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the deep structure below the surface. It is an instant ‘sensing,’ a quick perception arrived at without conscious reasoning. It is an acute awareness mediated by the part of the psyche that does not speak, that communicates in images and symbols”.

5 “[...] divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes”.

6 “Knowledge makes me more aware, it makes me more conscious. ‘Knowing’ is painful because after ‘it’ happens I can’t stay in the same place and be comfortable”.

San Diego hace un guiño no solo a las potencialidades negativas futuras del tipo del que Vigh escribía, sino que también se basa en el conocimiento del pasado y el sufrimiento continuo causado por la colonización, y en espera de un futuro mejor. Nosotras aducimos que lo que fue a menudo conceptualmente considerado como “conciencia” por teóricos chicanos puede de la misma manera ser interpretado como una relación entre vigilancia y conocimiento que se refuerza mutuamente. La vigilancia de muchos manifestantes latinos se basa en, y produce, conocimiento que es fundamental no solo para su supervivencia y prosperidad, sino también para la supervivencia de la identidad y la cultura chicana y latina. Por lo tanto, argumentamos que la vigilancia es más que mera conciencia y preparación. Es una necesidad existencial, ya que les permite reconocer y resistir la amenaza de ser aniquilados por la violencia o la asimilación a la sociedad anglo-americana.

San Diego

Las manifestaciones no cazan con la doble imagen normal de San Diego de una ciudad apolítica y relajada para surfistas y una ciudad conservadora y muy vigilante, con su puerto naval junto a la frontera más transitada y militarizada del mundo.

La región norte de San Diego, incluidos Escondido y La Jolla, es de gente rica, áreas blancas predominantemente, donde en general las personas que no son blancas son tratadas con más suspicacia tanto por la policía como por los locales. En contraste, los vecindarios al sur del centro de San Diego, cerca de la frontera mexicana, incluidos el Barrio Logan, National City y San Ysidro, son más diversos, étnica y racialmente, por lo que las personas no blancas, hombres en particular, no tienen que anticipar ser potencialmente percibidos como intrusos peligrosos allí, como muchos interlocutores explicaron a Whittaker. Del mismo modo, cuando tienen oportunidad, muchos latinos de clase trabajadora prefieren pasar la mayoría de su tiempo en vecindarios latinos o mixtos.

Cómo una persona se autoidentifica es a menudo un indicador potente de la clase de vigilancia que ha adoptado para sí misma. Por ejemplo, “chicane” se refiere no a “[...] una identidad étnica sino [...] a individuos o colectivos políticamente autoidentificados, de acuerdo con la política de autodenominación que guió su uso en el periodo del Movimiento Chica-

no”⁷ (Hernández 2018, 33). Les chicanes típicamente piensan en Estados Unidos como una potencia colonizadora que se instaló en tierras indígenas. Sostienen que les mexicanes e indígenas son les verdaderes californianes y, por lo tanto, tienen derecho a vivir allí sin importar su estatus migratorio. Las políticas antiinmigratorias, las desventajas estructurales y la obligación de hablar inglés son vistas por muchos chicanes como formas de violencia colonialista y un motivo de vigilancia cuando se trata con anglo-americanos.

Las manifestaciones del BLM que empezaron a fines de mayo de 2020 dieron a les latines racializadas oportunidad de protestar contra la violencia policiaca en solidaridad con les afro-americanos y simultáneamente manifestarse contra la injusticia en general. Para Berenice y muchos otros latines, el video de un policía que mató a George Floyd cuando se arrodilló sobre su cuello fue una evidencia clara de los efectos mortales del colonialismo en curso en EE.UU. Regresemos ahora a las manifestaciones BLM y #FreeThemAll, donde estas nociones divergentes de vigilancia se hicieron más visibles. Ponemos atención especial en la vigilancia sobre el conocimiento anticolonial producido por les manifestantes latines para resaltar la relación de refuerzo mutuo que existe entre la vigilancia y el conocimiento.

Free Them All

Desde el 13 de abril de 2020, fue localizada la más grande concentración de infecciones de COVID-19 en un solo sitio en el condado de San Diego, en el centro de detención de Otay Mesa, donde inmigrantes indocumentados fueron retenidos (Schroeder y Lopez-Villafañá 2020). Les organizadores chicanes argumentaron que no era coincidencia y que les migrantes habían sido deliberadamente abandonados a su muerte, lo cual interpretaron como evidencia de los efectos letales de la colonialidad. Organizaron un evento con proyecciones artísticas, oradores y música frente al centro de detención en el 16 de junio de 2020: “Arte contra la Violencia del Estado. En solidaridad con las Vidas Negras”. Organizadores y manifestantes del evento trazaron una conexión explícita entre la violencia policiaca racista y la manera en la cual ICE terroriza a les inmigrantes indocumentados. Tal

7 “[...] an ethnic identity but rather [...] to politically self-identified individuals or collectives, in keeping with the politics of self-naming that guided its usage in the Chicana@ Movement period”.

como lo señalaba la descripción del evento en la página de Facebook de Resistencia a la Detención de Otay Mesa (Otay Mesa Detention Resistance, OMDR), “[n]adie debería estar en una jaula durante una pandemia. ¡¡Nuestra lucha no es solamente por les migrantes!! ¡Queremos abolir todos los sistemas represivos de opresión, incluidos aquellos que han robado las vidas de George Floyd y Carlos Ernesto Escobar Mejía!”⁸ De acuerdo con otra declaración de Otay Mesa Detention Resistance, Mejía representó “[...] la primera muerte a causa del virus de una persona ‘detenida’ conocida públicamente”. Más ampliamente, OMDR se moviliza contra

[...] no solo somos solidarixs con nuestrxs compas dentro de los centros de detención, somos personas de color, compas blancxs acompañando, anticapitalistas decididxs a luchar contra el injusto y racista régimen de encarcelamiento masivo que mantiene a muchxs detenidxs con fines de lucro.⁹

Conforme uno se acerca al centro de detención, el paisaje se va haciendo más disperso, con las colinas áridas de la reserva Otay Open Space a la vista. Tan cerca de la frontera entre Estados Unidos y México, esta zona solo contaba con algunos complejos industriales, como la central eléctrica Calpine, además de cárceles: el Centro de Detención de Menores de East Mesa y el Centro Correccional de Donovan. Su ubicación, y el hecho de que era dirigida por la corporación con fines de lucro CoreCivic, sugirió que Otay Mesa también era una prisión y un complejo industrial. Detrás de dos capas de valla de tela metálica, coronada por alambre de púas, el edificio de dos pisos era un bloque visualmente intimidante en el paisaje.

Mientras que el espacio evocaba vigilancia, les organizadores se aseguraron de que cada persona asistente a la manifestación estuviera alerta desde el principio por medio de la observación de nuevos asistentes y de la entrega de panfletos con recomendaciones de seguridad detalladas, incluidos números de teléfonos de emergencia y recomendaciones para prevenir la diseminación de COVID-19. Hacía énfasis en no hablar con la policía, ni siquiera de buena intención:

8 Facebook, 16.06.2020: <https://www.facebook.com/DetentionResistance/photos/pb.100069769406674.-2207520000/693755691446722/?type=3> (26 de septiembre de 2023).

9 <https://www.facebook.com/photo/?fbid=684706109018347&set=pb.100069769406674.-2207520000> (26 de septiembre de 2023).

- Protejámonos todes y no hablemos con policías. Si es necesario, por favor diríjase a nuestro enlace de seguridad.

[...]

- Si su situación privilegiada lo permite, use su cuerpo como barrera entre la policía y el objetivo¹⁰ (de BLM).

Así, les organizadores advirtieron a les asistentes mantener en mente el interés y la seguridad del grupo entero. Se recordó a les manifestantes que estuvieran atentos y conscientes en múltiples aspectos. La cita de BLM en particular destacó el uso potencialmente mortal de la fuerza asociada con la defensa de la supremacía blanca: “[...] usa tu cuerpo como una barrera [...]” a la posible violencia policial.

Mientras la puesta de sol lentamente tornó los delicados tonos del cielo en naranjas y rosa, una artista-activista kumeyaay cantó canciones de protesta a las aproximadamente 40 personas asistentes. Les manifestantes latines, en su mayoría adultes jóvenes, portaban carteles en inglés y castellano que decían:

La policía, la migra, la misma porquería. Retirar fondos a la policía. Buscar refugio no es un delito. Una comunidad fuerte hace que la policía sea obsoleta. Deja ir a les niños. Mantengamos unidas a las familias. Que se joda ICE.¹¹

Un par de policías observaron la protesta desde la distancia. En tal contexto de vigilancia y aparente paz, el llamado de les organizadores a la vigilancia representó una “[...] lucha por obtener claridad y conocimiento de estas amenazas invisibles, pero peligrosamente presentes”¹² (Vigh 2011, 110).

Entre conmovedores discursos bilingües y testimonios telefónicos de les detenides, todes les presentes corearon “FREE THEM ALL!” (“¡LIBÉRENLOS A TODOS!”), y les detenides, escondidos detrás de los muros del centro de detención, corearon en respuesta. Les manifestantes construyeron de esa manera una relación directa con las personas retenidas escuchándolas y haciendo oír su apoyo. Escuchar las voces de les detenides tuvo una inmediatez comparable a la observación del desarrollo de la protesta de La Mesa en tiempo real a través de las redes sociales. Este testimonio

10 “If your privilege allows, use your body as a barrier between police & target”.

11 “Defund the police. Seeking refuge is not a crime. A strong community makes police obsolete. Let the children go. Keep families together. Fuck ICE”.

12 “[...] struggle to gain clarity and knowledge of these invisible yet dangerously present threats”.

produjo un conocimiento de primera mano sobre el complejo industrial penitenciario que, junto con los testimonios de gente kumeyaay de San Diego sobre su desplazamiento a través del colonialismo de los ciudadanos fundadores y los testimonios bilingües (español-inglés) de los detenidos y sus familias, pintó una vívida imagen de la colonialidad en curso en San Diego. Para estar en condiciones de obtener este conocimiento, los manifestantes tenían que estar alertas, como les recordaban los folletos, pero el conocimiento que obtuvieron también les sensibilizó aún más sobre la realidad de la colonialidad, lo que produjo una vigilancia anticolonial que los manifestantes llevaron a nuevas protestas.

Decolonizar conocimiento y vigilancia

En resumen, la vigilancia se nos presenta como clave para decolonizar la producción de conocimiento. Nuestros datos etnográficos de San Diego muestran que los organizadores vigilantes latines y sus aliadas compartieron conocimientos acerca de la violencia racista y la inequidad, lo que inspiró vigilancia en sus comunidades, y que a su vez produjo evidencia adicional de colonialidad en curso y conocimiento sobre el modo de contrarrestarla. Específicamente, los organizadores de las protestas BLM y #FreeThemAll a menudo colaboraron y aprendieron unos de otros a través de otorgar un papel central a las prácticas de creación de relaciones en sus protestas. Los asistentes estuvieron expuestos a conocimientos de primera mano sobre racismo y también lo presenciaron directamente en los enfrentamientos con autoridades, al tiempo que fundamentaron su solidaridad en el reconocimiento de las experiencias únicas y corporeizadas de raza y colonialidad de cada persona.

Así, la vigilancia produce un conocimiento que puede forjar nuevas solidaridades. Sin embargo, las subjetividades políticas que surgieron en torno a las protestas fueron a menudo dinámicas y de múltiples capas. Si bien hubo una superposición significativa entre los manifestantes latines que participaron en ambos movimientos, no todos los manifestantes antirracistas que corearon “Black lives matter” estaban de igual modo a favor de abolir las prisiones y los centros de detención, o incluso la supremacía blanca. Es igualmente posible que no todos los que exigieron el cierre del Centro de Detención de Otay Mesa fueran antirracistas (sin embargo, no tenemos evidencia de ello). Cuando individuos blancos gritaron “Regresen a su país” a manifestantes de clase baja de ascendencia mexicana, les

clasificaron como presuntos “inmigrantes” en función de su fenotipo y su participación en las protestas “de odio hacia Estados Unidos” contra la violencia policiaca relacionada con la protección fronteriza. Simultáneamente les diferenciaban y políticamente les despojaban de sus derechos. La presencia de funcionarios de la CBP contribuyó a dar la sensación de que se estaba cuestionando la ciudadanía y la pertenencia de los manifestantes. Por el contrario, muchos manifestantes latinos #FreeThemAll consideraron a los migrantes indocumentados en el Centro de Detención (futures) miembros de su comunidad y vieron a los angloamericanos blancos como colonos ilegítimos en tierras indígenas y/o mexicanas.

A la luz de la extendida “colonialidad del saber” (Lander 2000; Quijano 1997), como se observa en el caso de reportajes negativos de medios dominantes sobre la protesta de La Mesa, la vigilancia de los latinos y otros a menudo se coloca al servicio de la preservación de estructuras colonialistas. Sin embargo, a través de experiencias personales de desigualdad racializada y violencia e intercambio de conocimientos dentro de sus comunidades, muchos latinos y otros individuos no blancos llegan a cuestionar las narrativas dominantes y sitúan su vigilancia al servicio de la resistencia contra estructuras colonialistas. La respuesta militarizada y, por lo tanto, visualmente amenazadora y, en ocasiones, abiertamente violenta del Estado, puso en evidencia la necesidad de defianciación y de descolonización de la policía ante los ojos de los manifestantes. Por lo tanto, cuando la gente habla de conciencia anticolonial a menudo se refiere a una combinación tanto de alerta en contra, como a conocimientos sobre la colonialidad y sus efectos mortales. Esta vigilancia y estos conocimientos se encuentran en relación de refuerzo mutuo, ya que las prácticas de vigilancia producen conocimiento, que a su vez evoca mayor vigilancia. Se requiere más investigación para esclarecer el potencial (des)colonizador hasta ahora poco examinado de la vigilancia a través de sus efectos de producción de evidencia y conocimiento, clave para desarrollar conciencia (des)colonizada.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Brendecke, Arndt. 2018. "Attention and Vigilance as Subjects of Historiography: An Introductory Essay". En *The History and Cultures of Vigilance. Historicizing the Role of Private Attention in Society*. Special Issue of *Storia della Storiografia* 74, n.º 2: 17-27.
- Dürr, Eveline y Catherine Whittaker. 2021. "'Go back to your country!' Wachsamkeit, Wissen und Kolonialität im US-mexikanischen Grenzraum". *ILA. Lateinamerika-Magazin* 449: 4-6.
- Hernández, Roberto. 2018. *Coloniality of the US/Mexico Border: Power, Violence, and the Decolonial Imperative*. Tucson: University of Arizona Press.
- Lander, Edgardo, comp. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. 1997. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* 9: 113-21.
- Schroeder, Lauryn y Andrea Lopez-Villafañá. 2020. "In One South San Diego ZIP Code, New COVID-19 Cases Grow Two Times Faster Than Rest of the County". *San Diego Union-Tribune*, June 7. [https://www.sandiegouniontribune.com/news/watchdog/story/2020-06-07/south-san-diego-seeing-11-new-covid-19-cases-each-day\(29.04.2022\)](https://www.sandiegouniontribune.com/news/watchdog/story/2020-06-07/south-san-diego-seeing-11-new-covid-19-cases-each-day(29.04.2022)).
- Vigh, Henrik. 2011. "Vigilance: On Conflict, Social Invisibility, and Negative Potentiality". *Social Analysis* 55, n.º 3: 93-114.
- Whittaker, Catherine y Eveline Dürr. 2022. "Vigilance, Knowledge, and De/colonization: Protesting While Latin@ in the US-Mexico Borderlands". *Conflict & Society* 8, n.º 1: 156-171. <https://doi.org/10.3167/arcs.2022.080110>.
- Whittaker, Catherine, Eveline Dürr, Jonathan Alderman y Carolin Luiprecht. 2023. *Watchful Lives in the U.S.-Mexico Borderlands*. Berlin: De Gruyter.

El poder de la nación. El impacto de conceptos europeos en las discusiones sobre la autonomía indígena

Wolfgang Gabbert

Introducción

Hoy en día “indigeneidad” y “pueblos indígenas” son conceptos muy comunes en los círculos políticos y académicos.¹ Las Américas han desempeñado un rol central en su divulgación, sobre todo por el papel pionero de los activistas amerindios en el movimiento internacional de los derechos indígenas.² A diferencia de la mayoría de los países asiáticos y africanos ha parecido más fácil decidir quién, a diferencia del resto de la población, debía llamarse indígena porque los grupos dirigentes de los estados independientes eran culturalmente y, en mayor o menor medida, físicamente, los herederos de los antiguos colonizadores europeos. En cambio, gobiernos asiáticos y africanos adoptaron alguna versión de la “teoría del agua salada” limitando el concepto de colonialismo a la variante europea y argumentando que en sus países todos los ciudadanos eran “indígenas” (Baird 2011, 159-160).

Desde la década de 1980, se han reformado las constituciones en muchos países latinoamericanos para reconocer el carácter multicultural y -étnico de la nación, establecer derechos de autonomía y reconocer las prácticas jurídicas indígenas. Así, se ha dado un primer paso en la creación de un sistema político y jurídico más accesible y adecuado. Sin embargo, una parte importante del debate sobre los derechos indígenas padece de la confusión de conceptos analíticos y políticos y, particularmente, de la esencialización de la cultura y lo que Brubaker ha criticado como “grupismo”, que quiere decir, “la tendencia a tratar a diversas categorías de personas como si fueran grupos internamente homogéneos y externamente delimitados, incluso actores colectivos unitarios con propósitos comunes”

1 Versiones anteriores de partes de este artículo se han publicado en Gabbert (2015a y 2018).

2 Amerindio se refiere aquí a las poblaciones indígenas en las Américas.

(Brubaker 2009, 28).³ Tanto los Estados como las organizaciones internacionales (OI) e indígenas y una parte importante de los académicos han adoptado un lenguaje derivado del modelo clásico del Estado-nación con sus mitos sobre la antigüedad y homogeneidad del pueblo. Parece que las luchas de medio siglo en contra de esencialismos en las discusiones sobre la etnicidad, empujado por Fredrik Barth (1969), han sido en vano.

Indigeneidad y “pueblos indígenas”

Como es bien sabido, la difusión del término indígena (francés *indigène*; inglés *indigenous*) en todo el mundo está estrechamente relacionada con la expansión colonial europea a partir de finales del siglo XV. Se utilizó el término principalmente para distinguir a los colonizados de los colonizadores. Las poblaciones colonizadas, así como las minorías dentro de los Estados independientes, fueron denominados “habitantes nativos” o “poblaciones indígenas” que necesitaban protección debido a “la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual”, como lo expresó la Unión Panamericana en su resolución XI del 21 de diciembre de 1938 (citado en Daes 1996, 7). Su completa integración y asimilación en la vida nacional de los Estados siguió siendo el principal objetivo de los gobiernos y las organizaciones internacionales durante varias décadas. Se puede detectar un importante cambio discursivo al comparar dos convenios de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Mientras que el Convenio 107 de 1957 está dirigido a la “Protección e integración de las *poblaciones* indígenas y tribales en los países independientes” (mi énfasis), el Convenio 169 de 1989 se refiere a los “*Pueblos* indígenas y tribales en los países independientes” (mi énfasis). En el discurso de los movimientos indígenas, de las OI y en gran parte de la legislación reciente sobre cuestiones multiculturales en América Latina, los “pueblos indígenas” se han convertido en objeto de derechos reivindicados o concedidos. Así, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 afirma en Art. 3: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen

3 Esta y todas las demás traducciones son mías. Véase también Gabbert (1992, 33; 2006, 90-91; 2015b, 186-187). Münzel ya ha criticado este tipo de pensamiento que considera cada miembro de una “etnia” como “típica de ella, y viceversa, la ‘etnia’ tipifica a cada uno de sus miembros” (Münzel 2007, 328) y lo ha relacionado con la noción *Volk* del pensamiento romántico.

libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Naciones Unidas 2008, 5).

Sin embargo, la aplicación de estas y otras estipulaciones similares plantea graves problemas, posiblemente el más fundamental sea: ¿quiénes deben ser considerados “pueblos indígenas”? Aunque la declaración de 2007 evita por completo esta cuestión, una Subcomisión de la ONU propuso una definición de trabajo, que es aceptado por muchos activistas y académicos determinando como criterios decisivos “una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales”, una posición no dominante en la sociedad y la determinación de “preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica” (Martínez Cobo 1986, 30).

Más allá de esto, los movimientos indígenas y sus “intelectuales orgánicos” invocan la tradición, la lengua y la cultura en su discurso. En contraste con “el Occidente”, con su destrucción de la naturaleza, explotación, egoísmo y alienación, evocan una visión del mundo con un alto grado de espiritualidad, una relación pacífica con la naturaleza y un fuerte ideal de comunalidad supuestamente compartido por todos los grupos indígenas (cf. Bonfil Batalla 1981, 35-44; Harris y Wasilewski 2004).

Sin embargo, el concepto “indígena” ha sido criticado por antropólogos como Adam Kuper por confiar “en obsoletas nociones antropológicas y visiones etnográficas falsas” y por “fomentar ideologías esencialistas de la cultura y la identidad, [que] puede tener peligrosas consecuencias políticas” (2003, 395). Kuper critica la hipótesis de una “cultura auténtica” y de la continuidad cultural y genética con un pasado antiguo que para los movimientos indígenas forma “la piedra angular de la identidad colectiva” (2003, 390 y 392). También cuestiona la suposición, a veces implícita y a veces explícita en el discurso de los movimientos indígenas, de que los “pueblos indígenas” son los descendientes de los habitantes originales de un país que deberían tener un acceso privilegiado a sus recursos (2003, 390). De todos modos, varias organizaciones internacionales y círculos del derecho internacional ven a los “pueblos indígenas” no necesariamente como los primeros habitantes de su hábitat, sino que destacan su ocupación antes de la entrada de una población colonizadora (OIT 1989).

Esto parece implicar que la ocupación por parte de los colonos es relativamente reciente. Si bien esta suposición no se ajusta a la situación en gran parte de África, India, China o ciertos países nórdicos en los que las poblaciones mayoritarias también han ocupado las tierras en cuestión du-

rante milenios, refleja con bastante acierto la realidad de algunas de las antiguas colonias europeas, como Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia y América Latina (Karlsson 2003, 407-415). En América Latina, pues, existe un consenso generalizado de que los “pueblos indígenas” son los descendientes de las poblaciones que los invasores españoles y portugueses encontraron desde el siglo XVI. La *Ley de Derechos Indígenas de Chiapas* define en su Art. 3 a un “pueblo indígena” como:

aquél que se conforma por personas que descienden de poblaciones que, desde la época de la conquista habitaban en el territorio que corresponde al Estado y que hablan la misma lengua, conservan su cultura e instituciones sociales, políticas y económicas y practican usos, costumbres y tradiciones propios.

El ataque de Kuper al concepto de “pueblos indígenas” ha provocado un animado debate entre los críticos y los defensores. Sin embargo, las discusiones se han centrado sobre todo en la “indigeneidad”; mientras que la problemática de la noción “pueblo” ha sido generalmente ignorada.⁴

En las discusiones políticas internacionales, el término “pueblo” ha sido problemático debido a su asociación con el derecho a la libre determinación establecido en la Carta de las Naciones Unidas. Por lo tanto, los gobiernos solo a regañadientes y después de largas controversias acordaron sobre la utilización del término pueblo en el Convenio 169 de la OIT, pero solo después de la inclusión de una cláusula para que su uso no tenga implicación alguna en relación con los derechos que se le atribuye en el derecho internacional (OIT 1989, Art. 1.3; Karlsson 2003, 407-410; Anaya 2004, 59-61). No obstante, la noción de “pueblo” es importante, porque define la entidad a la que corresponden los derechos colectivos.

Si bien las leyes coloniales establecieron una diferenciación administrativa entre indígenas y no indígenas, esta cayó en desuso en la mayoría de los países de América Latina después de la independencia en el siglo XIX. Sin un criterio legal, el idioma ha sido el rasgo más importante empleado en determinar los “pueblos indígenas”.⁵ Las poblaciones así delimitadas varían considerablemente de tamaño. Mientras que en la actualidad hay más

4 Véanse, p.ej., Pelican (2009), Baird (2011) y varias contribuciones en *Social Anthropology* (n.º 14, 2006: 1-32).

5 Brasil es una excepción que define como indio a todo individuo de ascendencia precolombina identificado como miembro de un grupo étnico culturalmente diferente de la sociedad nacional en el artículo 3 del Estatuto do Índio-Lei nr. 6.001/1973 (Semper 2003, 44). Recientemente, se ha adoptado la autodefinición como criterio de adscripción étnica en los censos de algunos países latinoamericanos (Angosto Ferrández y Kradolfer 2012). No obstante, la lengua sigue siendo un rasgo definitorio esencial, ya

de 1,5 millones de hablantes del náhuatl en México, el papago es hablado por mil personas. Las categorías lingüísticas grandes (náhuatl, mixteco, zapoteco) se componen de varias lenguas mutuamente incomprensibles y numerosos dialectos locales. Además, los hablantes de las lenguas más grandes viven a menudo en zonas muy dispersas (Dürr 2019, 86-91).

Movimientos indígenas, organizaciones internacionales o no gubernamentales, numerosos gobiernos y el público en general consideran estas categorías lingüísticas como “pueblos”. Sin embargo, en muchos casos, no ha existido una conciencia étnica que abarque a todos los hablantes. La mayoría de los miembros se han considerado, principalmente, como pertenecientes a una comunidad, un municipio o una región. Esto se debe a la política colonial española que destruyó las formas de integración política indígena más allá del nivel local. Los procesos de etnogénesis son fenómenos relativamente recientes.⁶

Así, aunque las actuales políticas de autonomía pretenden preservar las comunidades existentes y sus tradiciones, en realidad están contribuyendo a procesos de construcción de una conciencia supralocal (étnica o nacional), que se parecen a los sucesos acontecidos en Europa durante el siglo XIX. En ambos casos, pequeños grupos de élite tratan de difundir una conciencia de pertenencia a una comunidad de destino entre poblaciones heterogéneas y las demandas políticas se basan en la aseveración de que estas comunidades ya existían en la antigüedad.⁷

Como he argumentado en otra publicación (Gabbert 2015a), la legislación latinoamericana ha evitado en general definir las instituciones políticas que podrían administrar los derechos de autonomía indígena más allá del ámbito local. Así, las leyes de los estados mexicanos de Campeche y Quintana Roo son excepciones notables. Declaran un Gran Consejo Maya y un Congreso Maya como máximos órganos de representación política de los “indígenas mayas” en ambos estados.⁸ Ni el Gran Consejo Maya ni el Congreso Maya tienen precursores históricos. La población mayahablante de la península de Yucatán nunca estuvo unificada políticamente. Se organizó en varias entidades políticas en la época prehispánica y se fragmentó

que las denominaciones de los distintos “pueblos indígenas” suelen seguir las divisiones lingüísticas tradicionales.

6 Véanse, por ejemplo, Albó (1979); Gabbert (2004).

7 Véanse Anderson (1991, capítulos 5 y 6), Hobsbawm (1990, capítulos 2 y 3) y Hroch (2005, 62-70) para Europa y compárese CNI (2001).

8 Ley ...Campeche, Art. 46; Ley ... Quintana Roo, Art. 51.

aún más en la época colonial y poscolonial. Además, la delimitación de las esferas de competencia de las instituciones mencionadas no responde a ninguna lógica cultural, sino que sigue los límites políticos de los estados federales mexicanos creados en los siglos XIX y XX.

Cultura y política

Hasta finales del siglo XVIII, el término “pueblo” solía entenderse como los súbditos de las clases bajas de los monarcas europeos. El pensamiento de Johann Gottfried Herder (1744-1803) y otros formaba parte de una reevaluación más general del término en el curso de la Ilustración, el ascenso político de la burguesía y el cambio en los fundamentos de la legitimación del poder de la soberanía divina de los reyes a la soberanía del pueblo. En este contexto, Herder elaboró su concepción del *Nationalcharakter* (“carácter nacional”; empleaba los términos pueblo y nación como sinónimos) en su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Era convencido de que cada pueblo tuviera su propio idioma que marcara su carácter. Herder concebía los pueblos (o naciones) como unidades naturales, “plantas de la naturaleza”, al igual que las familias. Su equiparación de pueblo, nación y cultura, y la búsqueda de la autenticidad estaba relacionada con una revalorización de las costumbres populares, hasta entonces despreciadas por las élites como incivilizadas e incultas. Para él, en las canciones populares, la “música de una nación”, “se revela el carácter interior de la misma [...] más profunda y verdadera de lo que la más larga descripción de las coincidencias externas sería capaz de retratar” (Herder 2017, 151, 210, 220, 174). Herder y otros seguidores del romanticismo “se esforzaron por preservar la lengua vernácula y las tradiciones populares en peligro por el proceso de modernización y civilización, y practicaron un culto a lo natural y original, que se convirtió en un compañero constante del nacionalismo” (Jansen y Borggräfe 2007, 38; véase también Hannaford 1996, 213-233). Herder no solo pensaba que el idioma determinara la pertenencia a un pueblo sino estableció además una relación íntima entre la cultura y lo político. Según él, “el Estado más natural [...] es *un* pueblo con *un* carácter nacional” (énfasis allí). Además, tanto Herder como otros seguidores del romanticismo rechazaron la “mezcla de las naciones” (Herder 2017, 220; Jansen y Borggräfe 2007, 39).

Haciéndose eco de los ingredientes claves del pensamiento romántico y nacionalista clásico, el discurso global de la autonomía y autodetermi-

nación sugiere que cada “pueblo” indígena se caracteriza por una lengua, una cultura y unas instituciones sociales comunes. Más allá de esto, las reivindicaciones políticas se basan con frecuencia en este supuesto. En las palabras de un líder indígena de México: “Si los pueblos indígenas somos una unidad cultural también deberíamos ser una unidad política” (Regino Montes 2001, s. p.).

El papel destacado de la cultura y de las tradiciones se entiende cuando se recuerda las condiciones iniciales de los movimientos nacionales (o étnicos). Ni en Alemania a finales del siglo XVIII y principios del XIX, ni en el caso de las poblaciones indígenas de América Latina en la segunda mitad del siglo XX las corrientes hacia la unificación nacional pudieron basarse en un marco estatal preexistente –contraste importante en comparación con Francia o Inglaterra–. Por lo tanto, tuvieron que recurrir a la cultura, la lengua o la ascendencia como posibles elementos de unidad.

También existe un paralelismo en las condiciones estructurales en las que surgieron el nacionalismo romántico de Alemania y los movimientos indígenas de América Latina. Ambos movimientos se desarrollaron como reacción a profundos procesos de cambio social e ideológico. En Alemania, las estructuras estamentales eran en proceso de disolución debido a la movilidad social y la emancipación política de la burguesía, y la religión perdió su poder unificador a raíz de la Ilustración y la secularización (Jansen y Borggräfe 2007, 35, 40-42). Se pueden hacer observaciones comparables con respecto a los grupos indígenas de América Latina. Aquí, los crecientes esfuerzos de integración en muchos Estados, la expansión de vías y medios de comunicación, el avance de la economía de mercado y el mayor acceso a la educación y a los trabajos fuera de la agricultura han puesto en marcha una acelerada diferenciación social y un cuestionamiento de las normas tradicionales y de las estructuras de autoridad en las comunidades (Gabbert 1999, 355-373 y 2007, 147-162).

Además, ambos movimientos son similares en cuanto a la proyección de la comunidad hacia un pasado lejano y ambos consideran la lengua materna como un signo de descendencia común. En Alemania, se reclamó las tribus germánicas de la antigüedad como antepasados (Jansen y Borggräfe 2007, 46-47). En el caso de los indígenas de América Latina, se suele reivindicar la continuidad histórica y la descendencia de los primeros habitantes de la región. En las palabras de una organización de nacionalistas miskitos de Nicaragua:

Somos pueblos indígenas, ya que descendemos de nuestros antepasados que fueron los habitantes originales de este territorio [...]; ellos vivían en esta región en el siglo X [...] Heredamos de nuestros antepasados costumbres sociales, económicas y culturales particulares que hemos conservado hasta hoy y por las que nos identificamos como pueblo (MISURASATA 1982, 134-135; véase también CNI 2001).

Por último, en ambos casos, los grupos sociales portadores de las corrientes étnicas o nacionales son similares. El liderazgo de los movimientos pertenece predominantemente a la clase media educada, como son profesores, estudiantes, publicistas, académicos, entre otros (Jansen y Borggräfe 2007, 44-45; Anderson 1991, 70-75; Hroch 1985, 145-147, 179-181; Gutiérrez Chong 2019, 24-33; Gabbert 2018, 254-255; Frank 1992, 52-55). Muchos de ellos se habían alejado de sus orígenes rurales y logrado obtener una educación formal y empleos calificados o han migrado a las ciudades en las últimas décadas.⁹ En tiempos anteriores la ascendencia social significaba muchas veces la pérdida de la pertenencia étnica en las comunidades rurales. Como he demostrado en otras publicaciones, los miskitos del este de Nicaragua son un ejemplo de ello. Tienen una larga historia de matrimonios mixtos con extranjeros, como marineros o comerciantes europeos, esclavos africanos fugitivos y trabajadores estadounidenses. Los forasteros y su descendencia se integraban en las comunidades miskitas mediante el establecimiento o la construcción de relaciones de parentesco. Hasta la segunda mitad del siglo XX, un sistema de reciprocidad generalizada, que incluía la ayuda mutua entre parientes y compañeros de aldea, y la generosa distribución de alimentos (especialmente carne), era el principal mecanismo utilizado para integrar a las comunidades. Los aldeanos se definían a sí mismos como “los pobres” y solo los que participaban en el sistema de reciprocidad eran aceptados como compañeros miskitos. Así, los propietarios de tiendas o comerciantes de ascendencia miskita que comenzaron a favorecer sus intereses comerciales a expensas de la generosidad esperada hacia los parientes, dejaron de ser considerados miembros del grupo. Sin embargo, los criterios de pertenencia han cambiado como resultado del trabajo misionero y de la creciente diferenciación social incluso dentro de

⁹ Según cifras de organizaciones mapuche en Chile más de la mitad de los 1,5 millones de mapuches residían en las zonas urbanas ya a principios de los años 1990 y más de 500 000 de estos solo en la capital, Santiago. El número de personas (mayores de cuatro años) que hablan una lengua indígena en Ciudad de México pasó de 350 000 en 1980 a 1,6 millones en 1990 (Muñoz Ramírez 2005; Nolasco 1990, 3-5).

las aldeas en las décadas de 1960 y 1970. A diferencia de épocas anteriores, los aldeanos categorizan ahora a los individuos como miskitos incluso cuando no participan en el sistema de reciprocidad generalizada o en la redistribución de la riqueza. Esto se ve facilitado por el hecho de que el énfasis en la comunidad étnica hace referencia a un elemento común tanto a la élite como a los aldeanos, a saber, la experiencia compartida de discriminación por parte de los principales sectores de la sociedad nicaragüense. Este factor ha cobrado importancia desde la década de 1960 debido a la inmigración masiva de campesinos mestizos del Pacífico y el centro de Nicaragua, y al aumento de los esfuerzos del gobierno por controlar los recursos naturales de la región. Dar importancia a la ascendencia y a la lengua como criterios de pertenencia al grupo facilita la reintegración de la élite en la sociedad indígena y sostiene o restablece la cohesión social dentro de las aldeas, a medida que los fundamentos materiales de la reciprocidad van desapareciendo (Gabbert 1992, 268-269, 302-303 y 2014).

Conclusión

Las ideologías étnicas y nacionales y las nociones de etnia, nación y pueblo que han prevalecido desde finales del siglo XVIII tienen un carácter ambivalente, muestran una “cara de Jano” (Nairn 1978). Por un lado, implican una tendencia democratizadora, en el sentido de que ya no limitan la pertenencia solo a las élites, sino que se imaginan como “camaraderías profundas y horizontales” (Anderson 1991, 7). Por otro lado, implican inevitablemente dinámicas de exclusión hacia fuera y de homogeneización hacia dentro que se puede observar, por ejemplo, con respecto a la lengua. Ni en las naciones europeas emergentes del siglo XIX ni en los grupos indígenas de la actualidad la lengua común ha sido una realidad previa, sino el resultado de la construcción de un idioma estándar escrita y su difusión a través de las instituciones educativas.¹⁰ Así, Hobsbawm afirmó:

Las lenguas nacionales [...] tienen casi siempre algo de producto artificial y a veces [...] son casi inventadas. Son lo contrario de lo que la mitología nacionalista las quiere hacerles pasar, es decir, los fundamentos arcaicos de una cultura nacional y el caldo de cultivo del pensamiento y el sentimiento nacional. Suelen representar intentos de hacer un idioma unificado a partir de una variedad de idiomas hablados (que luego degenerarán en dialectos) (1990, 67-68).

10 Véanse Elwert (2001, 130-131) para el alemán y Gugenberger (1995, 183-189) para el quechua.

El debate sobre la indigeneidad y la autonomía demuestra que conceptos antropológicos como cultura y etnia desempeñan un papel central tanto en las ciencias sociales como en la política. Sin embargo, incluso científicos sociales destacados como Will Kymlicka (1995, 18) y Charles Taylor (1993, 20), siguen empleando el término cultura como sinónimo de nación o pueblo, y definen estos conceptos como grupos de individuos que persiguen un fin colectivo. Ideas similares están muy extendidas en el discurso de las IO, las ONG y los gobiernos nacionales. Así, el viejo modelo de Estado-nación se aplica a una nueva entidad jurídica – los “pueblos indígenas”. En ambos casos, se reclaman derechos políticos para una comunidad presentada como orgánica y culturalmente homogénea. Aunque Anaya rechaza explícitamente la ecuación de “pueblo”, “nación” y “estado” por generalizar falsamente un concepto relativamente moderno de “comunidades territoriales ‘soberanas’ mutuamente excluyentes”, sigue convenciéndose de que, si bien la nación y el estado eran formas bastante específicas de organización social, la “condición de pueblo” no lo era. Define los “pueblos” como “comunidades, cada una con sus propios atributos sociales, culturales y políticos ricamente enraizados en la historia” (2004, 100 s.).

Como he señalado en otra publicación (Gabbert 2015a), los argumentos esencialistas suelen caracterizar también el debate sobre el reconocimiento de las prácticas jurídicas indígenas. Al igual que la escuela histórica alemana de jurisprudencia, fundada entre otros por Karl von Savigny en el siglo XIX, se da a entender que el derecho indígena (consuetudinario) es una expresión del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y no el resultado de las luchas de poder en la sociedad (cf. Savigny 1815, 6; Cabedo Mallol 2004, 78).

La conceptualización de los “pueblos” como unidades culturales homogéneas corre el riesgo de fomentar nuevas formas de homogeneización cultural y de consolidar las actuales relaciones de dominación en los grupos indígenas. Esto solo puede evitarse aceptando la idea antropológica de que el significado de las normas, la cultura y la comunidad es casi siempre discutido. Por lo tanto, el respeto a la diferencia cultural no solo significa el reconocimiento de derechos a determinados colectivos, sino que debe garantizar que los procesos de toma de decisiones dentro de estos grupos cumplan las normas democráticas fundamentales.

No cabe duda de que la situación social y económica de la mayoría de las poblaciones indígenas de América Latina y de otros lugares es crítica y la discriminación sigue siendo generalizada. Por ello, las organizaciones

independientes que están en condiciones de articular sus legítimas demandas son de crucial importancia. Sin embargo, reconocer la necesidad de las organizaciones indígenas no debe inducirnos a idealizarlas o a equiparar el razonamiento científico con el discurso político porque el primero debe tener como objetivo la ampliación del conocimiento y no la promoción de intereses particulares de grupo (por muy legítimos que sean).

Ni los “pueblos indígenas” en su totalidad ni los grupos o comunidades lingüísticas individuales son siempre de la misma opinión o comparten los mismos intereses. Las relaciones sociales y políticas entre los grupos indígenas no son ni más ni menos armoniosas que entre otros grupos, y la idea de que las organizaciones indígenas representan siempre a la perfección los intereses de “su gente”, una mera proyección. Por lo tanto, si apoyamos a las organizaciones indígenas, invariablemente decidimos fomentar un proyecto político específico y no la “voluntad general” de un pueblo indígena. Más allá de esto, los debates actuales sobre los derechos indígenas suelen ignorar la poca antigüedad de la etnogénesis y la creciente diferenciación social dentro de la población amerindia, que es un factor crucial para explicar el surgimiento de las organizaciones indígenas a nivel local, nacional e internacional. La situación, las estrategias y las actividades de los actores indígenas solo pueden entenderse si damos la debida importancia a sus diferentes posiciones sociales, diferenciadas según la clase, el género y la generación. Las reformas constitucionales y legales en América Latina (y en otros lugares) no conservan ni reviven tradiciones ancestrales, sino que dan lugar a la aparición de nuevas formas de participación política y práctica legal.

Referencias bibliográficas

Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 15 de junio de 2000.

Ley de Derechos y Cultura Indígenas de Chiapas, 29 de julio de 1999.

Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, 30 de julio de 1998.

Libros y artículos

Albó, Xavier. 1979. "Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymara de hoy". *América Indígena* 39, n.º 3: 477-528.

Anaya, S. James. 2004. *Indigenous Peoples in International Law*. 2ª ed. Oxford/New York: Oxford University Press.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.

Angosto Ferrández, Luis Fernando y Sabine Kradolfer, eds. 2012. *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Baird, Ian. 2011. "The Construction of 'Indigenous Peoples' in Cambodia". En *Alterities in Asia. Reflections on Identity and Regionalism*, editado por Leong Yew, 155-176. London: Routledge.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget.

Bonfil Batalla, Guillermo, ed. 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, D.F.: Nueva Imagen.

Brubaker, Rogers. 2009. "Ethnicity, Race, and Nationalism". *Annual Review of Sociology* 35: 21-42.

Cabedo Mallol, Vicente. 2004. *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*. València: Universitat Politècnica de València.

CNI. 2001. "Declaración por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos". En *3º Congreso Nacional Indígena*. Nurío, Michoacán, 2 al 4 de marzo. https://es.wikisource.org/wiki/III_Congreso_Nacional_Ind%C3%ADgena, (20 de octubre de 2023).

Daes, Erica. 1996. *Standard-Setting Activities: Evolution of Standards Concerning the Rights of Indigenous People*. <https://digitallibrary.un.org/record/236429> (20 de octubre de 2023).

Dürr, Michael. 2019. "Sprachen Mesoamerikas". En *Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas. Ein Handbuch zu den indigenen Kulturen*, editado por Eveline Dürr y Henry Kammler, 85-100. Münster: Waxmann.

Elwert, Georg. 2001. "Deutsche Nation". En *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, editado por Bernhard Schäfers y Wolfgang Zapf, 127-137. Opladen: Leske & Budrich.

Frank, Erwin H. 1992. "Geschichte und Utopie. Die indianistische Bewegung in Ekuador". En *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte, Band 16*, editado por Dietmar Dirmoser *et al.*, 48-65. Münster: Lit.

- Gabbert, Wolfgang. 1992. *Creoles. Afroamerikaner im karibischen Tiefland von Nicaragua*. Münster: Lit.
- Gabbert, Wolfgang. 1999. "Violence and Social Change in Highland Maya Communities, Chiapas, Mexico". *Ibero-Amerikanisches Archiv* 25, n.º 3/4: 351-374.
- Gabbert, Wolfgang. 2004. *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gabbert, Wolfgang. 2006. "Concepts of Ethnicity". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1, n.º 1: 85-103.
- Gabbert, Wolfgang. 2007. "Ethnisierung von 'oben' und von 'unten' – Staatliche Indianerpolitik und indigene Bewegungen im postrevolutionären Mexiko". En *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*, editado por Christian Büschges y Joanna Pfaff-Czarnecka, 142-165. Frankfurt a.M.: Campus.
- Gabbert, Wolfgang. 2014. "Ethnicity and Social Change – Miskitu Ethno-Genesis in Eastern Nicaragua". En *New World Colors: Ethnicity, Belonging and Difference in the Americas*, editado por Josef Raab, 193-208. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Gabbert, Wolfgang. 2015a. "Costumbres ¿de quién y para quién? los enredos del reconocimiento del derecho consuetudinario entre la población maya". En *Sociedades mayas y derecho*, editado por Esteban Krotz, 149-170. San Cristóbal de las Casas/Mérida: PROIMMSE.
- Gabbert, Wolfgang. 2015b. "Ethnicity in History". En *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, editado por University of Cologne Forum "Ethnicity as a Political Resource", 183-200. Bielefeld: transcript.
- Gabbert, Wolfgang. 2018. "Indigeneity, Culture and the State: Social Change and Legal Reforms in Latin America". En *Indigeneity on the Move. Varying Manifestations of a Contested Concept*, editado por Eva Gerharz, Nasir Uddin y Pradeep Chakkarath, 240-269. Oxford/New York: Berghahn.
- Gugenberger, Eva. 1995. *Identitäts- und Sprachenkonflikt in einer pluriethnischen Gesellschaft. Eine soziolinguistische Studie über Quechua-Sprecher und Sprecherinnen in Peru*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2019. "El pensamiento indígena y sus críticos". En *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, 19-43. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hannaford, Ivan. 1996. *Race. The History of an Idea in the West*. Washington, D.C.: The Woodrow Wilson Center Press.
- Harris, La Donna y Jacqueline Wasilewski. 2004. "Indigeneity, an Alternative World View: Four R's (Relationship, Responsibility, Reciprocity, Redistribution) vs. Two P's (Power and Profit). Sharing the Journey towards Conscious Evolution". *Systems Research and Behavioral Science* 21: 1-15.
- Herder, Johann Gottfried. 2017 [1782-1788]. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Holzinger.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav. 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hroch, Miroslav. 2005. *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jansen, Christian y Henning Borggräfe. 2007. *Nation – Nationalität – Nationalismus*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Karlsson, Bengt G. 2003. "Anthropology and the 'Indigenous Slot'". *Critique of Anthropology* 23: 403-423.
- Kuper, Adam. 2003. "The Return of the Native". *Current Anthropology* 44, n.º 3: 389-402.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Martínez Cobo, José. 1986. *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. <https://undocs.org/es/E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4> (2 de enero de 2022).
- MISURASATA. 1982. "Vorschlag zum Landbesitz der indianischen und Creole-Dorfgemeinschaften an der Atlantikküste". En *Nationale Revolution und indianische Identität*, editado por Klaudine Ohland y Robin Schneider, 134-144. Wuppertal: Nahua.
- Münzel, Mark. 2007. "'Identidad étnica' – una mala palabra bárbara de los años 90 y esperanzas para el pluralismo. Algunos pensamientos sobre la globalización de la ideología Volk". En *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, editado por Wiltrud Dresler, Bernd Fähmel y Karoline Noack, 327-344. México, D.F./Berlin: Universidad Nacional Autónoma de México/Ibero-Amerikanisches Institut.
- Muñoz Ramírez, Gloria. 2005. "Su lucha en vivo. El movimiento Mapuche en vivo". *Ojarrasca* 100: s. p. <https://www.jornada.com.mx/2005/08/15/oja100-mapuche.html> (25 de marzo de 2024).
- Naciones Unidas. 2008. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (26 de mayo de 2021).
- Nairn, Tom. 1978. "Der moderne Janus". En *Nationalismus und Marxismus. Anstoß zu einer notwendigen Debatte*, editado por Tom Nairn et al., 7-44. Berlin: Rotbuch.
- Nolasco, Margarita. 1990. "Migración indígena y etnicidad". *Supplement to Antropología* 31: 2-12.
- Organización Internacional del Trabajo, OIT. 1989. *C169 – Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 (26 de mayo de 2021).
- Pelican, Michaela. 2009. "Complexities of Indigeneity and Autochthony: An African Example". *American Ethnologist* 36, n.º 1: 52-65.
- Regino Montes, Adelfo. 2001. "Argumentos de un dirigente indio". *Masiosare*, s. n.: s. p. <https://www.jornada.com.mx/2001/03/18/mas-razon.html> (25 de marzo de 2024).
- Savigny, Friedrich Carl von. 1815. "Ueber den Zweck dieser Zeitschrift". *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 1, n.º 1: 1-17.
- Semper, Frank. 2003. *Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien*. Hamburg: SEBRA.
- Taylor, Charles. 1993. "Politik der Anerkennung". En *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, editado por Charles Taylor, 13-78. Frankfurt a.M.: Fischer.

PRODUCCIÓN Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO EN LAS REDES SOCIALES

Espacios culturales y conceptos de las plataformas sociales y la web: ejemplos del “señor YouTube”

Hans Bouchard

Introducción

“¿Qué es relevante en YouTube?” es una pregunta bastante discutida que surge de los miles de millones de usuarios y el sinfín de videos que se pueden encontrar en esa plataforma. En ella, se establece un orden o –pensando en la ilusión neoliberal de la selección– un sistema de órdenes que nos “permiten” acceder de distintos modos a los contenidos en la plataforma.¹

Las categorías ya se han reflexionado desde los tiempos de Aristóteles en sus *Tratados de lógica* (Órganon) como elementos lingüísticos (principalmente sustancia/entidad, cantidad, cualidad, relación) (Aristóteles 1982, 33 s.). Aristóteles distingue “las cosas que se dicen” y “las cosas que existen [y que] unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno” (Aristóteles 1982, 31). He aquí un elemento crucial para entender las supuestas diferencias cognitivas y lingüísticas que se han diferenciado en el estructuralismo de Saussure, p. ej. en la distinción entre *signifiant* y *signifié* (Saussure 1997, 12 s.).

Esa conexión entre lingüística y cognición, entre lo social y lo individual (Saussure 1997, 8 s.) se ha seguido de modo interdisciplinario en los sistemas de taxonomías y ontologías, p. ej. los *basic level terms* y la lingüística cognitiva (Ungerer y Schmid 2006, 7 ss., 64 ss.), la semántica de prototipos (Rosch 1973; Berlin y Kay 1969), así como en la semántica cognitiva con Lakoff y Johnson (2009) en el relacionamiento lingüístico por metáforas y metonimia. No existe ningún conocimiento sin esa base fundamental de nuestro sistema lingüístico-cognitivo.

En el ámbito de la sociología, Latour por otro lado no conceptualiza el “juego de lenguaje” como elemento central en sus “modos de existen-

1 La definición *ex negatio* de ese orden se puede ver p. ej. con proyectos como PetitTube, donde se crean interfaces que dan una perspectiva de la plataforma de manera diferente. En PetitTube se presentan únicamente videos que no han sido visto de manera consecutiva y completamente aleatoria.

cia” —aunque considera el carácter metafísico u ontológico (al contrario de Wittgenstein y sus *Sprachspiele*) (Wittgenstein 2019, 16; §7 PU)—, por solo “dar cuenta de la diversidad *al lenguaje*, pero nunca *al ser*” (Latour 2013, 34; cursivas del original). Cabe destacar que el autor de la teoría actor-red descuenta así la práctica lingüística como modo de existencia por su extraña división existencialista. A diferencia de Latour y sus investigaciones sobre “los modernos”, me interesan aquí más bien las bases de esos “modos de existencia” ya conceptualizados: es decir las categorías de la plataforma YouTube, sus implementaciones y formas de representación. A base de ello, me enfocaré en posibles formas de representación “mexicanas” y las concretas (im)posibilidades de encontrarlas.

Mi hipótesis es que las categorías, su implementación y discusión son justamente lo que define lo “social” mediante esa *fuzzyness* conceptual en las plataformas sociales.² Por un lado, se necesitan objetos bien limitados para ser representados (de manera técnica) y entrar en los canales de difusión.³ Por otro lado, se tienen que considerar las prácticas sociales y la interacción con los sistemas, que de por sí suelen ser abusados para el propio beneficio aun siendo bastante nebulosas las categorías del suceso (¿Cómo llegar a ser “viral” o “tendencia”? ¿Cómo establecer una carrera o un negocio en YouTube?).⁴ Los fenómenos del *clickbait*, la creación de *thumbnails*, la explotación de enlaces *inbound* y *outbound*, son solo algunas prácticas de mejoramiento a base del conocimiento del sistema y sus conceptos y categorías. Pero no hay que olvidar que la subsistencia y el éxito económico no son los únicos modos de existencia en las plataformas y que puede también existir una vasta gama de

2 Véase también Paßmann (2018, 359 s.) que enfoca la flexibilidad y vaguedad de los medios sociales, basándose en Sewell: “What things in the world are is never fully determined by the symbolic net we throw over them – this also depends upon their preexisting physical characteristics, the spatial relations in which they occur, the relations of power with which they are invested, their economic value [...] the different symbolic meanings that may have been attributed to them by other actors. [...] Part of what gives cultural practice its potency is the ability of actors to play upon the multiple meanings of symbols – thereby redefining situations in ways that they believe will favor their purpose” (Sewell 2005, 168).

3 Por ejemplo utilizando el sistema “Freebase topics” (véase Google Developers 2013; o “Basic Concepts” en Freebase API [Deprecated]) o los conceptos involucrados en la “generación de candidatos”, “las características de videos” y los procesos del “ranking” mediante *deep neural networks* (Covington, Adams y Sargin 2016, 192).

4 Paßmann habla aquí de que “los medios deben ser intrasituacionalmente flexibles y extrasituacionalmente estables” (Paßmann 2018, 366; mi traducción). “Die Medien müssen intrasituational flexibel sein und extrasituational stabil”.

prácticas socio-culturales, que no necesariamente se rigen por las idealizaciones mercantiles de las plataformas correspondientes.

Entonces propongo para el análisis del sistema conceptual en YouTube distinguir tres tipos de categorías que se pueden encontrar en distintas dimensiones de la plataforma y que se entrelazan, como se va a mostrar en los ejemplos utilizados:

(1) categorías espaciales, que incluyen la localización que está en correlación con la categoría de tendencias en YouTube, así como con los espacios de las plataformas;

(2) categorías funcionales, que incluyen las “formalized inscriptions” (Dijck 2013, 7 ss.)⁵ y las métricas como vistas, (no) me gusta, suscriptores etc. pero también las métricas no públicamente visibles como *watch time*, *audience retention* o la (de)monetización de los videos;

(3) categorías discursivas, que describen las prácticas, espacios y los sistemas desde una perspectiva de usuario/comunidad dadas en *folk taxonomies* o *social tagging* o de manera discursiva (p. ej. “el algoritmo” o “el señor YouTube”).

Siguiendo esas propuestas e hipótesis, el análisis va a ofrecer una perspectiva sincrónica de YouTube a finales de 2020, pero que también toma en cuenta las distintas investigaciones que se han hecho previamente y –por lo tanto– se sitúa también de cierta manera diacrónica.

Más que “modos de existencia”, las categorías configuran también una red que entrelaza las distintas dimensiones y espacios en la plataforma, oscilando entre un lenguaje exacto y calculable y una inestable configuración sociocultural y discursiva que se puede subsumir bajo una pregunta: ¿De qué exactamente estamos hablando cuando nos referimos a YouTube y sus categorías? ¿De qué manera se representa una posible categoría “mexicana”?

5 Van Dijck desarrolló también un método de análisis, basándose en la teoría actor-red de Latour y los aproximamientos de Castells. Ella propone deconstruir las plataformas como constructos con elementos techno-culturales (tecnología, usuarios/uso, contenido) y elementos socioeconómicos (propiedad, gobernación, modelos de negocio) (Dijck 2013, 29-41). Este trabajo seguirá a van Dijck, pero se van a presentar los objetos en su composición, sin separarlos o modularlos previamente.

1. Localizaciones culturales: hacia una definición de lo cultural

La primera pregunta que se debería contestar, especialmente en el contexto de un congreso sobre Latinoamérica, es ¿cómo se configura la dialéctica de los espacios y sus formas de representación?

Representation is the process by which members of a culture use language (broadly defined as any system which deploys signs, any signifying system) to produce meaning. Already, this definition carries the important premise that things—objects, people, events, in the world—do not have in themselves any fixed final or true meaning. It is us—in society, within human cultures—who make things mean, who signify. [...] There is no guarantee that every object in one culture will have an equivalent meaning in another, precisely because cultures differ, sometimes radically, from one another in their codes – the ways they carve up, classify and assign meaning to the world. So one important idea about representation is the acceptance of a degree of *cultural relativism* between one culture and another, a certain lack of equivalence, and hence the need for *translation* as we move from the mind/set or conceptual universe of one culture or another (Hall 1997, 61; cursivas del original).

Formas de representaciones, según Stuart Hall, son los productos de conocimiento relativo a las prácticas culturales de las personas o ciertos grupos sociales, subsumidos aquí por el concepto de cultura.

Las estrategias del *nationbuilding* —que vemos bien plasmadas, entre otros, con Rodó (*Ariel*), Martí (*Nuestra América*) y Vasconcelos (*La raza cósmica*), que formulan varios acercamientos hacia lo propio y por consecuencia, la “otra” América— se pueden encontrar discursivamente representadas en los espacios digitales por la metonimia de las plataformas sociales y las empresas del Silicon Valley. Se hace notar que las plataformas supuestamente globales y transnacionales también sirven para la incorporación de discursos hegemónicos, nacionales y culturales, sin ser necesariamente parte de un proyecto de nación o identidad cultural.

Esas estrategias pueden recurrir a fenómenos culturales que circulan en la web, como por ejemplo memes,⁶ que incluso se dejan localizar en un ámbito sociocultural utilizando

6 Véase entre varias publicaciones las investigaciones de Shifman (2014) y Wiggins (2019). Para el ámbito mexicano y el expresidente Enrique Peña Nieto, véanse Collado Campos (2020, 12-17) y Ruiz Sosa y Vargas Matías (2019). Investigaciones sobre memes en México se pueden encontrar en Vélez Herrera (2012) y Estela Ruiz (2018).

el humor, como una válvula de escape que desahoga tensiones y deja salir un enojo en constante ebullición, pero también como un poderoso instrumento de denuncia social que sensibiliza y llega a un considerable número de personas de manera directa y expedita. [...] [memes] son una invitación a repensar la historia desde el compromiso de decir lo que tiene que decirse sin miedo y de señalar aquello que merece ser sancionado (Estela Ruiz 2018, 124).

Ejemplos para ello se pueden encontrar en el discurso memético “Netflix vs. Blim” en 2016, cuando Televisa lanzó su propia plataforma de *video on demand* llamada Blim (véase Imagen 1 para un ejemplo del discurso memético).⁷ Incluso resurgió ese *meme template* en el discurso político, comparando el entonces candidato a la presidencia en EE.UU., Donald Trump, con el entonces líder de Morena, Andrés Manuel López Obrador, por querer impugnar la elección en dado caso que su contrincante Hillary Clinton gane (véase Imagen 2).



Imagen 1. Ejemplo de Netflix vs. Blim (en Gaona 2016).



Imagen 2. Ejemplo AMLO-Trump (en Redacción Récord 2016).

Vemos por un lado el humor mencionado por Estela Ruiz que invita a la comparación internacional de producciones televisivas –*Daredevil* de Netflix y el famoso *Chapulín Colorado*– y políticos mexicanos y estadounidenses, siguiendo ciertos discursos de inferioridad mexicana frente al vecino norteamericano. Esto se logra mediante los procesos cognitivos de contigüidad y semejanza, describiendo un relacionamiento categórico que cons-

7 Varios representantes más se pueden ver en Gaona (2016).

truye el discurso del meme, que al mismo tiempo está basado en discursos previos de las diferencias de las “dos Américas” o en este caso México y Estados Unidos. Pero al mismo tiempo las apariencias engañan y la supuesta falta de recursos económicos plasmada en los gastos de producción no son necesariamente criterios de suceso y calidad, tomando en cuenta la popularidad del *Chapulín Colorado*, que incluso era parte del programa de Netflix (EE.UU.) del 6 de enero 2015 hasta el 7 de junio 2017. He aquí una gran potencialidad de las reproducciones meméticas: causar rupturas y cuestionar discursos establecidos, pero también reproducir y cementar ordenes establecidos. En este caso, el Chapulín no es un “Daredevil chafa de México”, sino un producto mexicano que incluso encaja en la estrategia y dinámica de productos localizados de la plataforma Netflix en EE.UU. O en sus propias palabras, Netflix “contaba con su astucia” durante más de dos años para su oferta en el mercado de EE.UU.

2. Localizaciones culturales: entre discurso, categoría, espacio y métrica

2.1. Categorías espaciales

Primeramente, cabe especificar, por sus semejanzas con las propuestas conceptuales del espacio en De Certeau y Lefebvre, la terminología utilizada. De Certeau distingue “espacio” como “un lugar practicado” y lugar como “el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio” (Certeau 2000, 129). He aquí un problema, dado que las plataformas sociales indudablemente son “lugares practicados”, o sea espacios, aunque también tengan ordenes bastante rígidos que los configuren como lugares según De Certeau (p. ej. URL o URI).

Por otro lado, Lefebvre distingue una triada conceptual entre

[l]a práctica espacial, que engloba producción y reproducción, lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; *[l]as representaciones del espacio*, que se vinculan a las relaciones de producción, al “orden” que imponen y, de ese modo, a los conocimientos, signos, códigos y relaciones “frontales”. *Los espacios de representación*, que expresan (con o sin codificación) simbolismos complejos ligados al lado clandestino y subterráneo de la vida social, pero también al arte [...] (Lefebvre 2013, 92; cursivas del original).

Encontrar “la práctica espacial” en las plataformas es bastante difícil, dado que queda codificada en las métricas de esos espacios y por lo tanto se

junta con “las representaciones del espacio”, entrando también en un proceso recíproco de actualización. Una de las “prácticas espaciales” sería entonces también la producción de “representaciones del espacio”, que aquí se describiría por el nivel discursivo de las categorías funcionales. Ese nivel discursivo, por otro lado, es el que más se acercaría a los “espacios de representación”. Ello se denominaría aquí como las distintas formas de representación en las plataformas, dado que las mismas plataformas podrían confundirse fácilmente como “espacios de representación”, aunque sean más cercanos a cierta dinámica de “prácticas espaciales” y “representaciones de los espacios” —decididamente en plural si se toman en cuenta los conceptos geopolíticos y nacionales representados. Por lo tanto, propongo los conceptos de “formas de representación” y “prácticas socioculturales” para describir el espacio de las plataformas.

Regresando a los memes, ellos pueden ilustrar dinámicas culturales y conceptuales de adaptación y reconfiguración, y así también de la configuración de identidad y otredad. Se pueden destacar en lo siguiente las categorías espaciales (1), que corresponden no solo a espacios geopolíticos, sino también a sus distintas formas de representación por procesos metonímicos o metafóricos. En el ejemplo de los memes (Imágenes 1 y 2), esos espacios son activados de manera discursiva, referenciando a discursos y relaciones entre EE.UU. y México. No obstante, encontramos también categorías espaciales que forman parte de los procesos de distribución en las plataformas y que transforman lo nacional en característica identitaria y distributiva, junto con gustos particulares, categorías temáticas y varios criterios más para configurar un “modelo usuario”.⁸ Esos “nuevos espacios”, que en sí también inscriben prácticas de distribución, no existen simple al lado de las categorías ya conocidas, que pueden distinguir espacios mediante características como lenguaje o nacionalidad. Más bien modifican y combinan esas prácticas en propias categorías como p. ej. “Tendencia en México”. Ello requiere un sistema que configura cierto orden y que abre un juego entre su transparencia y su transformación por parte de los usuarios: los usuarios controlan ciertos espacios en las plataformas a través de dinámicas metrificadas entre usuarios y sistemas computacionales, al mismo

8 Véase Alaimo y Kallinikos (2017, 183 ss.) para la computación de gustos. Para los modelos de usuarios y su configuración mediante la “infraestructurización” de lo social, véase Alaimo y Kallinikos (2019, 290 s.)

tiempo, ese control se desvanece en la distribución de contenido basada en el comportamiento de usuarios modelados.⁹

Por un lado, se puede constatar la transformación de espacios y prácticas (p. ej. nación, lenguaje) que corresponden con los usuarios como actores socioculturales.¹⁰ Por otro lado, la materialidad y la (infra)estructura de la plataforma delimitan las formas de las representaciones correspondientes, sean ellas espacios, usuarios o contenidos. La hegemonía de la nación se substituye por el orden impuesto por parte de las plataformas, basado en una configuración identitaria, que parece orientarse al *homo oeconomicus* o “empresario de sí mismo” (Foucault 2007, 264 s.). Eso se hace notar porque la empresa –o más bien “modo de existencia”– de Google/YouTube se vuelve también meta común para los usuarios, en proceso de “mejorar” los modos de distribución o los métodos de monetización de los sistemas, que de por sí se insertan en contextos más extensos (YouTube como parte del grupo Alphabet Inc.¹¹). Ello conlleva también a fuerzas disciplinarias que rigen las actividades y prácticas en esos espacios, formulándolas como modos de subsistencia y existencia. Las plataformas facilitan así la producción de usuarios por los usuarios,¹² y permiten a la vez la interacción sociocultural, aceptando la modelación de datos –los restos de las posibles interacciones socioculturales– como pago y moneda para los servicios en los ecosistemas respectivos.

Los espacios de las plataformas se abren en un doble sentido que incluso parece ser paradójico: por un lado, son medios para difundir contenidos, convocar grupos y criticar estructuras, instituciones u ordenes geopolíticos, que tratan a su vez de conquistar o utilizar esas plataformas para su provecho. Quiere decir que las “realidades sociopolíticas” se transforman y se importan en un ámbito mediático y material que sigue otras reglas, que cada vez parecen ser más estables. Ello permite configuraciones para desestabilizar o cementar orden y poder;¹³ por otro

9 A la vez, ello permite las prácticas transgresivas de varios usuarios que buscan burlar ese sistema o forzar críticas mediante prácticas inesperadas y poco calculables.

10 Véase para ello también Nassehi y sus “múltiples duplicaciones del mundo” (Nassehi 2019, 148; mi traducción).

11 Justo lo que se puede ver ahora con la estrategia medial de Facebook, que ahora opera bajo el grupo de Meta Platforms Inc.

12 Ello recuerda a los procesos de “produsage” enunciados por Bruns (2006).

13 Dado que se puede traducir el capital a esas plataformas, lo digital no se vuelve un campo de batalla equitativo. Como ejemplo paradigmático para esas localizaciones de las plataformas sirve el caso de China y su llamada *Great Firewall*, que inhibe el acceso

lado las plataformas también siguen un orden y régimen político que suele delimitar los modos de subsistencia, permitiendo así las condiciones para que las personas puedan vivir mediante los productos y servicios que ofrecen en las plataformas siguiendo las reglas y modelos de monetización. La plataforma se vuelve un propio espacio, un propio sistema siendo a la misma vez espacio medial de representación y reproducción de sistemas socioculturales existentes tal como recurso y espacio nuevo de conquistar y gobernar.

He aquí el momento crucial de las categorías espaciales en la web, que por un lado reproducen y conllevan discursos y formas de representación sociales y al mismo tiempo son todavía espacios y recursos por producir, regir y conquistar. Ello se puede notar por las distintas estrategias y formas de representación de actores políticos que también tratan de regular o aprovecharse de esos espacios.¹⁴

Por lo tanto, las categorías espaciales no dejan de ser categorías discursivas, pero se omiten los autores y se disimulan los criterios de selección: ¿Qué es tendencia en dónde y por qué? ¿Quién distribuye esas tendencias y con qué fines?

2.2. Categorías funcionales

Las categorías funcionales, por otro lado, sirven para estabilizar ese orden de la plataforma, a la vez que permiten la evaluación de formas de representación bajo las métricas. Ese orden se trata de visibilizar y proporcionar mediante las categorías funcionales (2) o según Van Dijck las “inscripciones formalizadas” (Dijck 2013, 7), como transformaciones de actos de habla casuales que, en las plataformas, desplazan las fronteras entre el ámbito público y privado en su formalización radical en conjuntos de métricas en las plataformas. Darle un “like” a un video puede

a ciertas páginas y portales en la web, al mismo tiempo que provee servicios similares como por ejemplo Baidu en vez de Google o Weibo en vez de Facebook. Además, se pueden mencionar las campañas políticas en la web, tal que el actual presidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador, las denominó “benditas redes sociales” tras haber ganado la presidencia en 2018.

14 Véanse los discursos de Trump en Twitter y su suspensión, o la propuesta para regular las redes sociales por Ricardo Monreal, líder de Morena en el senado mexicano. Las plataformas se vuelven así también territorio político y objeto de distintos discursos: de las “benditas redes sociales” transgresivas hacia una propuesta para poder utilizarlas de manera más controlada al combate de las entonces “malditas redes sociales”.

servir para calificarlo, configurar tendencias de usuarios, pero incluso para una simple estrategia a nivel personal de agregarlo a una lista de reproducción personal.

He aquí que las distinciones de capital de Bourdieu en capital económico, cultural y social, que se basan en interacciones simbólicas de transformación de capital, pueden ser aplicadas (1983, 184s.). Lo social, o sea la pertenencia a un cierto grupo, así como lo cultural, o sea las prácticas en y los conocimientos sobre la plataforma, se enlazan en un complejo sistema mediático-económico. ¿Pero cómo y en dónde figuran esas categorías funcionales?

Como ya se mencionó, las categorías espaciales sirven también como categoría funcional. Pero quieren ser reducidas por el sistema, que favorece una distribución personalizada. La nación, activada por la propia dirección de IP o la localización en las opciones de “ubicación”, es reducible mediante datos personales o las actividades en la plataforma o en la web en general (universo Alphabet o Metaverso) y aparece como resto de una configuración personal inescapable e irreducible.

Esas configuraciones se basan en sistemas categóricos visibles (vistas, (no) me gusta, comentarios, suscriptores) e invisibles (*watch time*, *key words* etc.) que configuran valores en la acumulación y transformación en capital. Un ejemplo particular es la distinción de categorías, que quedan especificadas en la API de YouTube como “guideCategory”:

A guideCategory resource identifies a category that YouTube algorithmically assigns based on a channel's content or other indicators [...] This list is similar to video categories, with the difference being that a video's uploader can assign a video category but only YouTube can assign a channel category (YouTube Data API “GuideCategories”).¹⁵

Existe entonces aquí también una doble estructura entre las categorías “viejas”¹⁶ de YouTube, que pueden ser atribuidas por parte de los usuarios a sus videos, pero que no afectan o no corresponden con el sistema categórico utilizado por parte de la plataforma. Igualmente se da la impresión que la acumulación de métricas, como p. ej. vistas, me gusta o suscriptores

15 <https://developers.google.com/youtube/v3/docs/guideCategories> (14 de octubre de 2023).

16 Llamado también como *legacy feature*.

son los únicos criterios para evaluar la relevancia de un video o canal. Cabe mencionar que esas categorías y métricas son contingentes y suelen cambiar según su utilidad para gobernar las plataformas, lo que se puede ver en el cambio de YouTube de tomar en cuenta el criterio de *watch time*, o sea minutos vistos del video, en vez de las vistas, para así combatir las prácticas de *clickbait* (Meyerson 2012).

Por ello, se pueden mencionar las distintas funciones y procesos de las categorías funcionales, que permiten también su transformación discursiva y espacial:

- Son métricas o categorías que rigen la distribución o el orden en la plataforma.
- Pueden ser categorías vigentes o insignificantes, visibles o invisibles, pero suelen ser calculables.
- Rigen el orden de los contenidos de la plataforma y crean así espacios y discursos (en torno a ellas).

2.3. Categorías discursivas: EZLN y el señor YouTube

Hemos visto que el sistema conceptual de la plataforma YouTube se puede desglosar en la tríada de espacios, funciones y discursos, aunque todos los aspectos se juntan en la plataforma que en sí describe un constructo tecno-cultural con estructuras socioeconómicas (Dijk 2013, 28).

El ejemplo de los memes ilustra como discursos culturales pueden ser adaptados en formatos de la web e incluso tener como tema las mismas plataformas que posibilitan la producción, en este caso las productoras televisivas y plataformas de *streaming*.

Por último, se presentan las categorías discursivas (3), que pueden ser representaciones socioculturales en la plataforma o representaciones desde y de las plataformas, como suelen ser los algoritmos o la inteligencia artificial, que son aproximados discursivamente para discutir y criticar su función (2) y los consecuentes espacios (1) construidos. Las categorías discursivas, por lo tanto, son lo que dotan al espacio y a las funciones de las plataformas de sentido, desde una perspectiva incalculable y resistente de los usuarios y sus prácticas en ellas.

Esos discursos se pueden representar p. ej. en la crítica al sistema propietario de YouTube por parte de miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quienes configuraron en un comunicado el sistema de YouTube (Content-ID) mediante la imagen del “señor You-

Tube”. Esa imagen sirve para simplificar e ironizar las complejas relaciones y dinámicas entre modelos de negocio, orden y poder, configuración de usuarios e identidades, propiedad etc. en las plataformas. El comunicado analizado contiene una nota del “SupGaleano”, que transparenta una notificación por parte del sistema Content-ID (no se menciona explícitamente) en el canal del EZLN en YouTube. Según dice, que se requiere el pago de derechos de autor o aceptar anuncios en un video del canal por utilizar la música de “Somos Sur” (2014; Ana Tijoux y Shadia Mansour), lo que lleva a una crítica de YouTube, sus sistemas de distribución y su contenido, configurando así los conceptos de identidad y otredad del EZLN en el ámbito de YouTube.¹⁷

Cabe mencionar también, que esos filtros de contenido ya se usan desde más de diez años en YouTube (YouTube Creators 2010), y por lo tal existe un sin fin de discursos sobre ese sistema y su efecto en la cultura de la plataforma y sus prácticas. Sorprendentemente, en algunos canales solo se puede notar apenas hace unos años la penetración de esos sistemas en la producción cultural hispanohablante.¹⁸

Esas configuraciones se insertan en la lucha del EZLN dibujando otro territorio discursivo-medial por contestar:

Dicho lo anterior, aclaramos: si YouTube “tira” el video (como ya nos tiró el de la *Princesa Mononoke* porque, dice, los estudios Ghibli prefieren ponerse del lado del sistema en su lucha contra la naturaleza), por la música que lleva, pues aquí ponemos las mismas imágenes, pero sin música, y ahí ustedes pongan el audio que va (Comisión Sexta del EZLN 2019).

Aquí se antropomorfiza el sistema de Content-ID de YouTube que según forma parte de la “campana ‘fuck the zapatistas now’” que habla por parte

17 “Mejor debería trabajar bien su maldito algoritmo [...], porque uno empieza buscando, por ejemplo videos de los *botellos* de jerez para saludar la memoria de Armando Vega Gil, o ska de *Los de Abajo* [...], y, de pronto, uno está en videos de jaripeos, o de peleas de gallos, o de Maluma dando clases de respeto a la mujer, o de maquillaje [...]” (Comisión Sexta del EZLN 2019). Es cierto que esos sistemas ahora son incluso discutidos en la Unión Europea por cuestiones de derecho de la propiedad intelectual, queriendo reglamentar así también fenómenos de la web como los memes.

18 El comentario del EZLN siendo un ejemplo, pero también el canal *El pulso de la República*, empezó a utilizar composiciones propias o canciones transformadas a partir del 27 de marzo de 2019, que interesantemente coincide con el año del texto del EZLN. En la comparación de ambas reacciones se nota que esas categorías funcionales incluso llevan a distintos acercamientos. En el caso del EZLN lleva a una crítica y omisión, en el caso del *Pulso* a una transformación del contenido, que hoy en día resultó en un nuevo formato del canal.

de los propietarios de los contenidos en la plataforma: en este caso los estudios Ghibli y la productora Nacional Records, en el caso de “Somos Sur”. En realidad, no es el señor YouTube quien da la orden de proteger el contenido, sino que es decisión de las productoras o de los propietarios del contenido al proveer el sistema con sus datos. Eso lleva a otro problema, dado que se construye identidad mediante la selección de los contenidos (principio de contigüidad). La lucha común del Ejército Zapatista (en México) y Shadia Mansour (Palestina) y Ana Tijoux (pueblo mapuche) es supuestamente impedida por el señor YouTube y sus prácticas capitalistas, que no permite esos lazos mediante la inclusión de la música por parte del EZLN. Por lo tanto, el EZLN necesita a la figura discursiva del señor YouTube, para solapar que son las propias cantantes, mediante su productora, que están impidiendo el uso (web)cultural de su música utilizando el sistema de Content-ID de YouTube. Pero como no se ha tumbado ni el video, ni el canal del EZLN, la productora o las cantantes parecen haber acordado con el uso del EZLN, mientras que el sistema sigue recordando esa ruptura hegemónica.

Por otro lado, YouTube no es un proyecto pan-nacional o gubernamental y –eso lo anticipa también el EZLN– no se interesa por cuestiones identitarias o socioculturales al menos que encajen en los modos de producción de modelos de usuarios que son utilizados para la distribución de contenido. La cultura y las prácticas socioculturales son primeramente productos en un sistema de negocio tecnológico, que vive de la producción de identidades mediante datos y categorías. Ese sistema y sus relaciones lo explica el EZLN de la siguiente manera:

La Comisión Sexta no “monetariza” sus videos (además, claro, que el “tráfico” en nuestro canal es como el de Semana Santa en el DF), así, que no creo que el señor YouTube se haga menos rico, ni que Ana Tijoux y Shadia Mansour pierdan calidad artística y “followers”, si acompañamos su rebeldía con la nuestra (Comisión Sexta del EZLN 2019).

La categoría funcional en forma de un sistema de la plataforma (2) se vuelve una categoría discursiva que se inserta en los discursos de identidad y lucha del EZLN, que comentan las culturas de la plataforma y sus sistemas de manera irónica.

3. Conclusiones: hacia lo sensible del conocimiento

El análisis de las categorías y los ejemplos mencionados muestran que existe una cierta sensibilidad y una capacidad de transformación discursiva en las plataformas sociales por parte de sus actores. Este artículo propone una metodología para fomentar esa sensibilidad en la discusión de tres tipos de categorías, espacial (1), funcional (2) y discursivas (3), producidas y discutidas en las plataformas. Además, trata de localizar categorías mexicanas mediante un análisis ejemplar de ciertos acontecimientos en YouTube y la web.

Lejos de ser dimensiones de análisis aisladas, se puede notar en los ejemplos utilizados que se entrelazan para figurar ese espacio sociotécnico-cultural de las plataformas. De todos modos, es posible distinguir las representaciones de discursos ya existentes en la plataforma: o sea las transformaciones geopolíticas, nacionales, de actores sociales, políticos, empresas etc. y los discursos desde y de las plataformas, que se enfocan en las nuevas hegemonías y ordenes como configuraciones de esos complejos sistemas.

El ejemplo del EZLN mostró que se puede superar discursivamente limitaciones categóricas, para construir un discurso propio, visibilizando así también la creciente sensibilidad de los actores en el uso de las plataformas para sus propios fines. Ello no se limita a producciones que nacieron de las mismas plataformas, como p. ej. el canal de *El Pulso de la República*, sino también a movimientos como el EZLN, que expandieron su campo de batalla en la web, aun estando consciente de su poco impacto a escala global y situándose de manera irónica en contra de la perspectiva de los números totalizantes de esos sistemas.

He aquí una observación particular, dado que esos sistemas nos obligan a todos a entrar en un proceso de desarrollo, tan utilizado siempre para los países del Sur Global. Es cierto que para el acceso a las plataformas y la web se necesita la infraestructura técnica, pero también se puede entrever un cierto desarrollo sociocultural que realizamos de manera(s) distinta(s) frente a esas plataformas y que no coincide necesariamente con la potencia socioeconómica y el “modo de existencia” dominante.

Se puede notar que estamos frente a un desarrollo de una sensibilidad en torno a esos espacios, que está lejos de resolverse únicamente con capital y recursos económicos, aunque ese capital se puede incorporar fácilmente en las estructuras y los sistemas. Por lo tanto, es importante enfocar las

prácticas discursivas y socioculturales, aunque sean parte de un sistema capitalista totalizante que requiere una producción de sujetos biopolíticos. De todos modos, la pregunta quién conquistará esos espacios está lejos de resolverse y la sensibilidad para esos espacios y entornos es un elemento importante para el uso y el desarrollo sociocultural en y de las plataformas por parte de los usuarios, sean ellos “globalizados”, latinoamericanos o mexicanos.

Referencias bibliográficas

- Alaimo, Cristina y Jannis Kallinikos. 2017. “Computing the Everyday: Social Media as Data Platforms”. *The Information Society* 33, n.º 4: 175-191.
- Alaimo, Cristina y Jannis Kallinikos. 2019. “Social Media and the Infrastructuring of Sociality”. *Research in the Sociology of Organizations* 62: 289-306.
- Aristóteles. 1982. *Tratados de lógica (Órganon). Categorías – Tópicos – Sobre las refutaciones sofísticas*. Tomo I. Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín. Revisada por J. Montoya. Madrid: Gredos.
- Berlin, Brent y Paul Kay. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre. 1983. “Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital”. En *Soziale Ungleichheiten*, traducido y editado por Reinhard Kreckel, 183-198. Göttingen: Otto Schwartz.
- Bruns, Axel. 2006. “Towards Prodsusage: Futures for User-Led Content Production”. En *Proceedings: Cultural attitudes towards communication and technology*, editado por Charles Ess, Fay Sudweeks y Herbert Hrachovec, 275-284. Murdoch: School of Information Technology, Murdoch University.
- Certeau, Michel de. 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Edición de Luce Giard, Pierre Mayol, traducción de Alejandro Pescador. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Collado Campos, Alejandra. 2020. “La resignificación del discurso político por medio de memes: el caso de Enrique Peña Nieto”. *Disertaciones* 13, n.º 2: 1-23.
- Comisión Sexta del EZLN. 2019. “Imágenes de la ruptura del cerco II (y último) del 17 de agosto del 2019”. *Enlace Zapatista*, <https://bit.ly/3tAur5q> (14 de octubre de 2023).
- Covington, Paul, Jay Adams y Emre Sargin. 2016. “Deep Neural Networks for YouTube Recommendations”. *RecSys 2016 Proceedings*: 191-198.
- Dijck, José van. 2013. *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford: Oxford University Press.
- Estela Ruiz, Blanca. 2018. “Los memes: una respuesta popular y humorística ante la crisis mexicana”. *Nueva Sociedad* 273: 122-135.
- Foucault, Michel. 2007. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Gaona, Pável M. 2016. "Los mejores memes de Blim vs. Netflix". *Chilango*, 26 de febrero. <https://bit.ly/3A4SpHc> (14 de octubre de 2023).
- Google Developers. 2013. "Google I/O 2013 – Semantic Video Annotations in the YouTube Topics API: Theory and Applications". YouTube, 16 de mayo. https://youtu.be/wf_77z1H-vQ (14 de octubre de 2023).
- Hall, Stuart. 1997. "The Work of Representation". En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, 13-74. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Lakoff, George y Mark Johnson. 2009. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Catedra.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Traducción de Emilio Martínez Gutiérrez. Madrid: Capitán Swing.
- Meyerson, Eric. 2012. "YouTube Now: Why We focus on Watch Time". YouTube Creator, 10 de agosto. <https://bit.ly/3qzMoz2> (14 de octubre de 2023).
- Nassehi, Armin. 2019. *Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft*. München: C.H. Beck.
- Paßmann, Johannes. 2018. *Die soziale Logik des Likes. Eine Twitter-Ethnographie*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Redacción Récord. 2016. "'Váyanse al carajo'. Peje a quienes lo comparan con Trump". *Contra*, 21 de octubre. <https://bit.ly/3RVzQAb> (14 de octubre de 2023).
- Rosch, Eleanor. 1973. "Natural Categories". *Cognitive Psychology* 4, n.º 3: 328-350.
- Ruiz Sosa, Itzel y Sergio Vargas Matías. 2019. "Representaciones de un sexenio: los memes de Enrique Peña Nieto". *Anuario de Investigación CONEICC* 26: 157-170.
- Saussure, Ferdinand de. 1997. *Deuxieme cours de Linguistique Generale (1908-1909) d'après les cahiers d'Albert Riedlinger et Charles Patois / Saussure's Second Course of Lectures on General Linguistics (1908-1909) from the notebooks of Albert Riedlinger and Charles Patois*, editado y traducido por Eisuke Komatsu y George Wolf. Oxford: Pergamon.
- Shifman, Limor. 2014. *Memes in Digital Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Sewell, William H. Jr. 2005. *Logics of History. Social Theory and Social Transformations*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Ungerer, Friedrich y Hans-Jörg Schmid. 2006. *An Introduction to Cognitive Linguistics*. Harlow: Pearson.
- Vélez Herrera, José Ivanhoe. 2012. "Las memes de Internet y su papel en los medios de comunicación mexicanos". En: *Memorias XXIV Encuentro Nacional de la AMIC*, editado por Gabriela de la Peña Astorga y Francesco Gervasi, 113-122. Saltillo: Universidad Autónoma de Saltillo/AMIC.
- Wiggins, Bradley E. 2019. *The Discursive Power of Memes in Digital Culture. Ideology, Semiotics, and Intertextuality*. New York/London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig. 2019. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- YouTube Creators. 2010. "Content ID de YouTube". YouTube, 28 de septiembre. <https://youtu.be/9g2U12SsRns> (14 de octubre de 2023).

Indigeneidad y digitalización: sobre el espacio social físico y virtual en Bolivia

Katharina F. Gallant

Se prevé que las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) ayuden a resolver los retos del Antropoceno, reflejados en los “Objetivos de Desarrollo Sostenible” (ODS), como el objetivo de poner fin al hambre (ODS 2). Asimismo, la cultura indígena se considera un activo indispensable que debe ser protegido para el bienestar de las propias comunidades, así como un recurso de conocimientos y prácticas de gran relevancia para abordar otros ODS como la protección de los ecosistemas y la biodiversidad (ODS 15) y la promoción de la paz y la inclusión entre las sociedades y dentro de ellas (ODS 16).

Esta contribución adopta una perspectiva cultural sobre la situación de los pueblos indígenas entre la preservación de su esencia etnocultural y el cambio a través de la conectividad digital. Se centra en el debate sobre el espacio social físico y el espacio social virtual como una necesidad para la cohesión social y la promoción de la democracia en Bolivia. Las raíces indígenas tanto del expresidente Evo Morales como del actual vicepresidente David Choquehuanca ponen en primer plano las cuestiones de identidad etnocultural, frente a las cuales se plantea la pregunta: ¿Cuál es el potencial del espacio social físico frente al espacio social virtual para el bienestar de las comunidades indígenas de Bolivia?

Para analizar la yuxtaposición de los dos espacios, se establece un marco teórico basado en el concepto de capital de Bourdieu (1983), así como en los diferentes ámbitos de avance de las TIC que son relevantes para fomentar la igualdad de oportunidades para las comunidades marginadas (Braun y Baumüller 2021). La discusión destaca tanto los desafíos como las posibilidades del espacio físico y del virtual para los pueblos indígenas. La conclusión amplía esta discusión señalando la relevancia de esta yuxtaposición en el contexto de la pandemia del COVID-19.

Contexto etnocultural

Al caracterizar la filosofía andina, Estermann (2006; 2009) señala los conceptos centrales de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, integralidad y ciclicidad. Juntos, crean la identidad indígena como plenamente incrustada en una red de relaciones que conectan a todos los seres vivos, así como las manifestaciones de la naturaleza no animada y el mundo espiritual. Esta interconexión abarca el tiempo presente, así como el pasado y el futuro, y puede determinar las interacciones de los seres humanos con su entorno, apuntando así a la centralidad del espacio físico.

Esta filosofía andina se incorporó al discurso oficial del Estado boliviano durante la presidencia de Morales, incluso en las leyes hasta la Constitución Política del Estado (CPE) (Gallant 2014). El tejido social sigue construyéndose tras este marco legal, por ejemplo en el caso del *ayllu* como unidad socioeconómica con organización política y ritual que promueve lo colectivo como la entidad en la que cada persona encuentra su lugar de acuerdo con sus capacidades (Intipampa Aliaga 2006, 73).

La CPE (2009, Art. 8 (I)) especifica, además, que el principio del *suma qamaña* (vivir bien) debe aplicarse como pauta ética y moral. Se explica: “el Vivir Bien será entendido como el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos” (MPD 2006, 10). Choquehuanca (2021, s.p.) continúa con esta línea discursiva, cuando destaca “que el bienestar general se puede alcanzar a través de formas totalmente diferentes al modelo de desarrollo occidental y volver a la cultura de la vida, de la unidad, de la armonía, de la complementariedad”. Siguiendo la filosofía indígena, se deberá refrendar el código ético del *tama*, el concepto aymara según “todo lo que existe, [...] todos los seres vivos” (Choquehuanca 2021, s.p.) pertenecen a una misma gran familia que se debe proteger por todos los medios, así procurando devolver al mundo el equilibrio y la armonía.

Enfoque teórico

La influencia de Bourdieu en la sociología ha sido fundamental para el debate sobre la estratificación social. Siguiendo a Bourdieu (1997), tanto el espacio físico como el virtual pueden entenderse como (sub)espacios so-

ciales, o sea, como ámbitos de los que las personas se apropian en relación con su posición en la jerarquía social. El éxito del proceso de apropiación depende del capital del que disponen. El capital se define así como el trabajo acumulado que se manifiesta en forma de objetos tangibles o se incorpora como una forma de recurso disponible (Bourdieu 1983). El espacio físico, como el entorno en el que viven los pueblos indígenas, así como el espacio virtual, como el mundo digital en el que las TIC son la clave, son dos espacios sociales en los que se puede invertir el capital (Figura 1).

Capital económico	• Recursos que pueden convertirse directamente en dinero • Espacio físico: ganado, tierra cultivable • Espacio virtual: Infraestructura de las TIC, hardware
Capital cultural	• Capital incorporado, capital objetivado y capital institucionalizado • Espacio físico: socialización en la cultura indígena (por ejemplo, lengua, normas), importancia atribuida a la cultura indígena, reconocimiento del conocimiento indígena (por ejemplo, sobre la agricultura) • Espacio virtual: nativismo digital, alfabetización digital, credenciales relevantes de una institución de renombre
Capital social	• Redes de relaciones disponibles, incl. los recursos a los miembros individuales • Espacio físico: comunidad indígena de un pueblo o <i>ayllu</i>, incl. función protectora ante la discriminación que pueda permitir acceder a los recursos pertinentes • Espacio virtual: comunidad digital
Capital simbólico	• Recursos disponibles basados en el reconocimiento atribuido a los logros o disposiciones de una persona • Espacio físico: reconocimiento como autoridad/líder indígena • Espacio virtual: reconocimiento como experto en TIC

Figura 1. Los diferentes tipos de capital aplicados a la situación de los pueblos indígenas en el espacio físico y virtual. Fuente: elaboración propia basada en Bourdieu (1983) y Julien (2015).

Como el despliegue del espacio virtual a través de las TIC se refiere al capital digital, se debe considerar tanto el acceso a las TIC como el uso de las mismas y el beneficio derivado. El acceso a las TIC se puede entender como cuestión de capital económico, el uso como cuestión de capital cultural y el beneficio derivado como el capital social (y quizá también simbólico) obtenido. Lo que es necesario, entonces, para beneficiarse de las TIC es el capital para facilitar un uso que permita beneficiar el bienestar del usuario también en el espacio físico, aumentando así el capital disponible y contrarrestando la desigualdad social (Ragnedda 2019). Entonces cualquier discusión sobre el peligro de la brecha digital debe perseguir una perspectiva de inclusión social que considera el contexto sociocultural, educativo y

político como factores clave para que el individuo y su comunidad puedan utilizar las TIC más allá del mero acceso a la tecnología (Ragnedda 2019).

Figura 2 representa estos vínculos recíprocos entre el capital y el acceso, el uso y el beneficio de las TIC, así como su asociación mutua con el contexto más amplio, es decir, con la desigualdad social y el bienestar de las comunidades, refiriéndose así tanto al bienestar percibido como al bienestar medido por índices establecidos.



Figura 2. Relaciones recíprocas entre el capital de Bourdieu, las TIC y el contexto social.

Fuente: elaboración propia.

La adopción de una perspectiva de inclusión social plantea además la cuestión de cómo las TIC puedan contribuir al bienestar de las personas marginadas. Von Braun y Baumüller (2021), en su debate sobre el potencial de la inteligencia artificial y la robótica para las comunidades que sufren la pobreza, señalan cinco áreas clave en las que estas tecnologías pueden mejorar las condiciones de marginación de las comunidades vulnerables, con los campos de la educación y el empoderamiento siendo de interés central para la perspectiva de inclusión social de esta contribución.

Adaptando la sistematización de von Braun y Baumüller (2021) al escenario boliviano se llega al esquema representado en Figura 3. La identidad etnocultural, aquí llamada “indigeneidad”, muestra una relación recíproca con las TIC. Ambos influyen también en la (re)construcción del espacio físico y del virtual, que a su vez se influyen mutuamente. Además, ambos espacios sociales afectan a los cinco ámbitos relevantes para aliviar la marginación de las comunidades en situación de pobreza, incluidas las comunidades indígenas, y, por tanto, influyen en su bienestar.

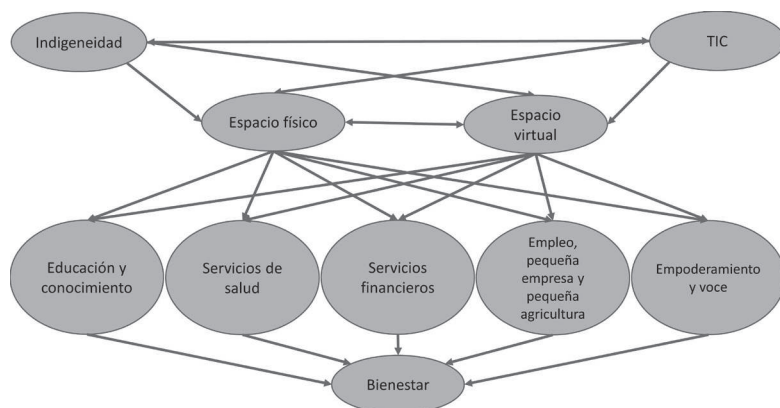


Figura 3. Vínculos relevantes entre la “indigenidad” y las TIC en relación con el bienestar.
Fuente: elaboración propia basada en von Braun y Baumüller (2021).

Metodología

Esta contribución se basa en un análisis de los datos y la literatura disponibles sobre el potencial de las soluciones digitales yuxtapuesto con el significado del espacio físico para los pueblos indígenas en Bolivia. Los pueblos indígenas son entendidos de acuerdo a la caracterización de la indigenidad explicada por Estermann (2006), es decir, como un concepto idealizado que no puede representar con exactitud la heterogeneidad de estas comunidades y sus diversas formas de vida.

Entre el espacio físico y el espacio virtual

La CPE (Art. 20) boliviana garantiza, el “derecho al acceso universal y equitativo a los servicios básicos de [...] telecomunicaciones” de manera que “[l]a provisión de servicios [responda] a los criterios de universalidad, responsabilidad, accesibilidad, continuidad, calidad, eficiencia, eficacia, tarifas equitativas y cobertura necesaria; con participación y control social”. Además, se vincula estrechamente a las TIC con el objetivo explícito de fortalecer la soberanía de la sociedad para impulsar el vivir bien (MPD 2020; 2021).

Difusión de las TIC

El Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia entiende por TIC los siguientes: teléfono fijo, computadora, Internet, televisión, radio y teléfono móvil (INE 2020a; 2020b; 2020c). Mientras que en los últimos años se ha visto un fuerte aumento en el acceso a las TIC, especialmente a Internet, pasando del 10 % de los hogares en 2012 al 55 % en 2020, las áreas rurales sin embargo muestran una difusión mucho menor que las urbanas (Cuadro 1), indicando limitaciones relacionadas con el nivel de infraestructura digital (INE 2020a; 2020b). Dado que muchos pueblos indígenas viven en áreas rurales, estas observaciones apuntan a un reducido capital cultural de ellos en comparación con grupos sociales que viven en áreas urbanas. Interesantemente las mismas cifras del INE sugieran que el género no es un factor central en la posible brecha digital, al menos si no se controla la identidad etnocultural y el área (urbana/rural).

Medio de comunicación	Nacional	Área urbana	Área rural	Mujer	Hombre
Acceso a					
Telefonía fija (2019)	10 %	15 %	0 %		
Computadora	35 %	48 %	6 %		
Internet	55 %	70 %	21 %		
Televisor	83 %	96 %	54 %		
Radio	72 %	72 %	72 %		
Uso de					
Teléfono celular	80 %	87 %	62 %	77 %	82 %
Computadora	28 %	38 %	4 %	26 %	29 %
Internet	60 %	74 %	28 %	58 %	62 %

Cuadro 1. Difusión de las TIC por área y sexo. Todas las cifras están redondeadas y se refieren a 2020, a menos que se indique lo contrario. Los datos de acceso se refieren a los hogares, los datos de uso se refieren a la utilización en los últimos tres meses por parte de individuos de 5 años o más. Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE (2020a; 2020b; 2020c).

La situación es diferente con respecto a la edad. En Bolivia, cifras recientes reportan que solo el 8 % de las escuelas primarias y el 19 % de las secundarias tienen acceso a Internet (PNUD 2020), lo que sugiere una falta

de capital económico afectando especialmente a las escuelas estatales, a las que asisten la mayoría de l@s niñ@s indígenas (Antequera y Canedo 2020). Así, la posición de las escuelas como multiplicador de las TIC es limitada. Además, la tasa indica que la educación a distancia, como en el contexto de la pandemia del COVID-19, sigue siendo inviable en Bolivia para la mayoría de l@s niñ@s y adolescentes.

Tampoco hay que olvidar otra expresión de la edad: como explica Anne Nuorgam (2020, s.p.), presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, “[l]os ancianos indígenas son una prioridad para nuestras comunidades como guardianes de la historia, las tradiciones y culturas”. Esta cita deja entrever que es poco probable que los ancianos desempeñen un papel pionero como promotores de las TIC, o de un diálogo entre su patrimonio etnocultural y las tecnologías modernas. En cambio, cabe suponer que muchos guardianes del patrimonio etnocultural, que a menudo asumen también el papel de líderes de la comunidad, son menos propensos a comprometerse con las TIC y, por tanto, pueden incluso desanimar a otros miembros de sus comunidades a participar en el cambio tecnológico, especialmente si no se aborda la dimensión etnocultural de este cambio.

Potencial de las TIC

La pobreza caracteriza la situación de much@s bolivian@s, especialmente en el área rural (aprox. 72 %) en comparación con el área urbana (aprox. 31 %), como informan Colque, Urioste y Eyzaguirre (2015). Caracterizan los medios de vida de los pueblos indígenas como “aquel sector de las sociedades rurales que está compuesto por unidades familiares que cultivan la tierra y crían animales para producir alimentos, obtienen bienes fundamentales para su propio consumo y venden algunos excedentes” (Colque, Urioste y Eyzaguirre 2015, 17). Con respecto a la autoidentificación etnocultural, los mismos autores identifican entre los diferentes pueblos indígenas un promedio de 70 % como pobres y otro 20 % como que viven en la línea de pobreza. Esta falta de capital económico y cultural que sufren muchos indígenas sugiere una fuerte inversión en su capital social como forma de enfrentar la marginación, es decir, ante su bajo estatus en la jerarquía social, la red de relaciones dentro del mismo grupo social se convierte en un núcleo positivo de alta importancia para su identidad (Branscombe, Schmitt y Harvey 1999). Estas relaciones se refieren principalmente al espacio físico ya que suponen una fuente de apoyo en la interacción directa entre los miembros del grupo

y la supervivencia de las comunidades a nivel de subsistencia. Asimismo, es el espacio físico al que Colque, Urioste y Eyzaguirre (2015) dirigen sus recomendaciones de política para el empoderamiento social y económico de las comunidades indígenas, cuando sugieren cambios con respecto a la gestión de los recursos de la tierra, el capital y el trabajo y, en general, programas integrales para aliviar la vulnerabilidad de los pueblos indígenas.

Como destacan von Braun y Baumüller (2021), el cambio tecnológico podría aplicarse en beneficio de las comunidades marginadas, por ejemplo en forma de sistemas de enseñanza basados en tecnologías modernas. Para beneficiarse de las TIC, es necesario abordar las barreras con respecto al acceso y uso. Más allá de las barreras en el contexto occidental (factores relacionados con los profesores y las escuelas, el apoyo administrativo, etc.), Nye (2015) identifica los siguientes factores como cruciales en los contextos no occidentales: la disponibilidad de ordenadores; la fiabilidad eléctrica y de Internet; los costes de uso de los datos; la alfabetización en TIC de los estudiantes; y el contenido lingüístico y cultural.

Las cifras del INE y del PNUD ya dilucidaron las insuficiencias de la infraestructura de las TIC en Bolivia. Similarmente, las suscripciones a la banda ancha fija en el país (6 % habitantes) son muy bajas en comparación con el promedio de las Américas (21 % habitantes) y el promedio mundial (15 % habitantes) (ITU 2021). El ancho de banda de 33 kbit/s por usuario de Internet se suma al mismo panorama, al igual que el costo del uso ilimitado de datos en Bolivia, que de hecho es el sexto más alto de las Américas (ITU 2021). Dado que el nivel socioeconómico es más bajo en las zonas rurales que en las urbanas, el acceso a Internet es relativamente más caro en el campo (Costas Jáuregui 2019).

El Gobierno boliviano orienta algunos de sus programas a estos factores limitantes e inicia proyectos para superar los obstáculos al acceso a las TIC (Costas Jáuregui 2019). Pese a ello, la entrega de hardware no es suficiente si no existe la infraestructura para su uso (electricidad, etc.).

Además, el idioma y los contenidos culturales son fundamentales para poder beneficiarse de las TIC. Solo si los sitios web y sus contenidos se ajustan a la diversidad del país y ofrecen plataformas adecuadas para la creación de redes, los pueblos indígenas pueden obtener capital a través del uso de las TIC. Sin embargo, el número de sitios web que reflejan el discurso occidental es mucho mayor que los que se dirigen explícitamente a los pueblos indígenas. Dado que la preferencia y el uso del castellano es casi un 40 % menor en las zonas rurales que en las urbanas (Costas Jáuregui 2019), el idioma y el

contenido cultural del espacio virtual siguen siendo factores de una brecha digital que corre el riesgo de marginar aún más a los pueblos indígenas.

El limitado acceso y uso también afecta el potencial de las TIC en cuanto a la voz y el empoderamiento, a pesar de la evidente necesidad: “[u]na de las mayores desventajas a las que se enfrentan los pueblos indígenas es la falta de reconocimiento y protección de sus derechos, incluidos los derechos sobre la tierra, que puede restarles poder y limitar las oportunidades de ampliar sus capacidades” (PNUD 2020, 73). Las TIC podrían ser un medio para mejorar esta situación si se utilizaran para democratizar el acceso a la información, por ejemplo, empleando las tecnologías en forma de herramientas de traducción automática para facilitar la distribución del conocimiento sobre los procesos políticos (Braun y Baumüller 2021).

Tal y como señalan von Braun y Baumüller (2021), las tecnologías modernas requieren unas competencias específicas para que las comunidades se beneficien de ellas de forma óptima. Por ello, mucho depende de la educación y las oportunidades de aprendizaje de las TIC para que no se amplíe la brecha social. Hay que fomentar el capital cultural (y económico) para que las TIC sean beneficiosas para los pueblos indígenas, convirtiendo las TIC en “canales para el ejercicio del empoderamiento y la agencia” (PNUD 2020, 73) al aumentar el capital de los pueblos indígenas y, en última instancia, fomentar la equidad social.

Impacto del espacio virtual en el espacio físico

El estatus de los pueblos indígenas en el espacio social es complejo: el espacio virtual carece de accesibilidad debido a la brecha digital (Ragnedda 2019) y el capital de los pueblos indígenas suele ser insuficiente para aprovechar las TIC. Así el espacio virtual sigue siendo un objetivo inalcanzable, aunque teóricamente deseable y prometedor.

El espacio físico, de nuevo, ha estado dominado por el concepto de indigeneidad como forma de vida, organización social y enfoque filosófico idealizados. Esto también se refleja en el mundo académico, por ejemplo en la propuesta de aumentar el acceso a las tierras de cultivo con la agrupación de parcelas de propiedad individual, reduciendo así los efectos de la privatización e individualización de los recursos y apoyando las formas comunales de gobernanza (Agarwal 2014).

Más fuerte aún que la asociación de la indigeneidad con este espacio sociopolítico y económico es la asociación con la protección de la naturaleza,

por ejemplo, en términos de la asociación con la biodiversidad y una forma de vida que se considera basada en la naturaleza y, por lo tanto, caracterizada por una filosofía inclusiva: para muchos pueblos indígenas, la prosperidad de las comunidades se basa en relaciones equitativas y sostenibles. El bienestar y el desarrollo comienzan allí donde se encuentran relaciones con los demás y con el entorno natural. De estas intersecciones nace la responsabilidad de recordar el pasado y aprender de él, así como de crear condiciones equitativas y sostenibles en el presente y para el futuro (PNUD 2020, 102).

Al mismo tiempo, el modo de vida tradicional de los pueblos indígenas es el más dependiente y afectado por el cambio climático, lo que supone un riesgo existencial tal que sus prácticas culturales ya no garantizan el bienestar ni la subsistencia. Así, aunque los pueblos indígenas a veces sean considerados la reserva moral de la humanidad (Morales 2008), esto no se traduce necesariamente en una mayor resiliencia ante las amenazas globales del Antropoceno.

Los pueblos indígenas se enfrentan así a un doble reto: por un lado, su forma de vida, su filosofía de un mundo integral, es lo que define su identidad como grupo social, lo que regula sus relaciones sociales y políticas y, en última instancia, puede ser visto como un modelo alternativo a las prácticas de explotación que ponen en riesgo toda la vida del planeta. Es la parte clave de su cultura que puede servir de pilar de su identidad frente a su posición marginada en la jerarquía social; por otra parte, su propia lengua, cultura y filosofía no se reflejan necesariamente en el espacio virtual, donde estar conectado ya no se basa en el encuentro cara a cara y el contacto inmediato con el entorno físico. Así el espacio físico que constituye la base de todo potencial de resiliencia de los pueblos indígenas frente a los desafíos globales implica simultáneamente un punto de fricción, ya que está en peligro y sus estructuras y normas no se trasladan fácilmente al mundo virtual.

Consideraciones finales

La marginación digital de los pueblos indígenas en Bolivia indica que tardará en superarse la triple brecha digital. Más allá de invertir en infraestructura digital para garantizar el acceso a las TIC, es necesario aumentar las capacidades para optimizar el uso de las tecnologías y ayudar al bienestar en el mundo real a partir del espacio virtual. Las TIC podrían convertirse en una herramienta poderosa para los pueblos indígenas, quienes a pesar de la promoción de su filosofía en el discurso nacional e internacional, se

encuentran en una posición vulnerable. Para lograr el efecto positivo de las TIC para su bienestar, es esencial combinar el potencial protector de ambos espacios. Si no se consigue esto, el cambio tecnológico corre el riesgo de contribuir a “las desigualdades en el desarrollo humano [dañando] las sociedades y [debilitando] la cohesión social y la confianza de las personas en los gobiernos, las instituciones y sus semejantes” (PNUD 2019, 32).

La inversión tanto en el espacio virtual como en el físico es clave, sobre todo ante el contexto complejo de la actual pandemia de COVID-19. Volver a, o más bien favorecer, un estilo de vida menos explotador puede ser una posibilidad para prevenir la propagación de un nuevo virus –aunque estar en estrecho contacto con los demás en el espacio físico es, por supuesto, contrario a reducir la propagación del propio COVID-19–. En medio de la crisis de la pandemia, las comunidades marginadas luchan por tener seguridad alimentaria y garantizar la educación de sus hij@s, lo que pone de manifiesto la necesidad de los pueblos indígenas de usar del espacio virtual.

Enfrentarse así a la pandemia del COVID-19 implica un doble reto para los pueblos indígenas: el contacto en el espacio físico estaría en consonancia con su patrimonio cultural, pero los pondría en riesgo de ser infectados por el COVID-19. Estar en contacto en el espacio virtual no implica este riesgo, pero las TIC no suelen estar suficientemente disponibles para que los pueblos indígenas estén digitalmente en contacto con su red social. De este modo, su patrimonio etnocultural, como su gran fuente de capital (social), sigue siendo en gran medida inaccesible, marginándose aún más.

Esta situación se tornó casi cínica bajo el gobierno interino de Jeanine Áñez (2019-2020) que se apoyó en un portal web en español para difundir información sobre la evolución diaria de la pandemia (Antequera y Canedo 2020). Al mismo tiempo los pueblos indígenas que sí accedían a Internet estaban expuestos a información falsa a través de las redes sociales en la que se declaraba que la pandemia había sido inventada conjuntamente por el gobierno boliviano y el imperio estadounidense en un intento de fomentar la oposición contra las restricciones relacionadas con el COVID-19 impuestas por el gobierno de Áñez (Antequera y Canedo 2020). Ellos pues corrían el riesgo de ser víctimas de un complot con motivaciones políticas, mientras que el potencial de las TIC como medio de difusión de información y apoyo a la (re)creación de conocimiento era llevado al absurdo y las *fake news* aumentaron el riesgo de contagio.

Datos sobre los casos de COVID-19 por etnia muestran que la tasa de mortalidad entre los pueblos indígenas de Bolivia, entre enero de 2020 y

abril de 2021, fue mayor que el promedio internacional (OPS 2021). La brecha digital implica que los pueblos indígenas pueden estar en desventaja a la hora de obtener información válida sobre la pandemia del COVID-19, al tiempo que son marginados por un sistema de salud pública precario que los deja a merced de los tratamientos indígenas. La medicina indígena, de nuevo, forma parte del patrimonio cultural que debe ser considerado como la realidad física de los pueblos indígenas también en la lucha contra el COVID-19 (Antequera y Canedo 2020, 106). Por lo tanto, no solo falta información científica sobre el virus y el tratamiento, pero además su integración en la filosofía indígena (Antequera y Canedo 2020).

La pandemia también ha afectado a los pueblos indígenas económicamente, impacto que ha sido moderado en cierta medida por los bonos de apoyo otorgados por el Estado. Sin embargo, (los pueblos indígenas que viven en) comunidades remotas no pudieron aprovechar los bonos fácilmente, ya que las entidades bancarias para realizar los pagos no estaban necesariamente accesibles (Antequera y Canedo 2020). En este caso, los servicios financieros asistidos por IA y las transferencias sociales podrían haber sido útiles, al menos, si la cobertura de telefonía móvil fuera suficiente para su uso (Braun y Baumüller 2021). En general, la evaluación del PNUD (2020) que la pandemia de COVID-19 sugiere un riesgo especialmente para los pueblos indígenas también se aplica al contexto boliviano.

Para el bienestar de los pueblos indígenas bolivianos es existencial encontrar un diálogo intercultural entre filosofías (Fornet-Betancourt 2003): a fin de participar en el llamado desarrollo, es necesario ser un agente digital, entre otras cosas, para aprovechar las TIC en pro del empoderamiento. Sin embargo, los pueblos indígenas también requieren sus culturas tradicionales como fuente de identidad. Además, a los no-indígenas les vendría bien tener más conocimientos sobre el enfoque indígena del espacio físico para no perder el contacto con su entorno o perderse en el espacio virtual.

Sin una integración de la filosofía indígena y las tecnologías modernas, los pueblos indígenas no se beneficiarán de las TIC, y estas no se utilizarán para apoyar su empoderamiento, sino que, por el contrario, tendrán el efecto de cimentar las desigualdades preexistentes. La participación de los pueblos indígenas en el espacio virtual será entonces muy limitada, mientras que la importancia atribuida al espacio físico crecerá con respecto a su identidad etnocultural, y la brecha entre los pueblos indígenas y los no-indígenas, especialmente los que viven en países de altos ingresos, aumentará.

Referencias bibliográficas

- Agarwal, Bina. 2014. "Food Sovereignty, Food Security and Democratic Choice: Critical Contradictions, Difficult Conciliations". *Journal of Peasant Studies* 41, n.º 6: 1247-1268.
- Antequera D., Nelson y Gabriela Canedo V. 2020. *Contribución de Bolivia: situación de las comunidades indígenas rurales y urbanas de Bolivia en el contexto de la emergencia sanitaria por la pandemia COVID-19*. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/07/Compilación-Contribuciones-País-19-06-2020-Completo.pdf> (7 de noviembre de 2023).
- Bourdieu, Pierre. 1983. "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital". En *Soziale Ungleichheiten*, editado y traducido por Reinhard Kreckel, 183-198. Göttingen: Schwartz.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Sobre la televisión*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Branscombe, Nyla, Michael Schmitt y Richard Harvey. 1999. "Perceiving Pervasive Discrimination among African-Americans: Implications for Group Identification and Well-being". *Journal of Personality and Social Psychology* 77, n.º 1: 135-149.
- Braun, Joachim von y Heike Baumüller. 2021. "AI/Robotics and the Poor". En *Robotics, AI, and Humanity. Science, Ethics, and Policy*, editado por Joachim von Braun et al., 85-97. Cham: Springer.
- Choquehuanca, David. 2021. "El Vicepresidente de Bolivia David Choquehuanca, pide incluir los códigos ancestrales para recuperar el planeta tierra". Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 11 de febrero. <http://www.vicepresidencia.gob.bo/notaspressavista?id=6013> (28 de agosto de 2023).
- Colque, Gonzalo, Miguel Urioste y José Eyzaguirre. 2015. *Marginalización de la agricultura campesina e indígena: dinámicas locales, seguridad y soberanía alimentaria*. La Paz: TIERRA.
- Costas Jáuregui, Vladimir. 2019. "ICT in Education: The Situation of Bolivia". En *ICT for Learning and Inclusion in Latin America and Europe*, editado por Ł. Tomczyk y S. S. Oyelere, 7-34. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT/EDOBOL.
- Estermann, Josef. 2009. "¿Doble fidelidad o neo-paganismo? Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes". <https://www.yumpu.com/es/document/read/14805686/doble-fidelidad-o-neo-paganismo> (28 de agosto de 2023).
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2003. *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Gallant, Katharina F. 2014. *Evo Morales und Barack Obama zwischen Kulturdialog und Kulturkonflikt: Brücken der Interkulturalität in Abya Yala und America*. Berlin: Weissensee.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). 2020a. "Cuadro N° 3.02.04.01". <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/m0ReVhRZRV24T5K/download>.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). 2020b. "Cuadro N° 3.02.04.02". <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/CYGTxRchZtL0xxH/download>.

- Instituto Nacional de Estadística (INE). 2020c. "Cuadro N° 3.02.04.03". <https://nube.ine.gob.bo/index.php/s/xMB1LABZil2wvOY/download>.
- International Telecommunication Union (ITU). 2021. *Digital Trends in the Americas Region: Information and Communication Technology Trends and Developments in the Americas, 2017-2020*. Genève: ITU.
- Intipampa Aliaga, Carlos. 2006. "Lo divino en la concepción andina". En *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*, editado por Josef Estermann, 51-80. La Paz: ISEAT/ Plural.
- Julien, Chris. 2015. "Bourdieu, Social Capital and Online Interaction". *Sociology* 49, n.º 2: 356-373.
- Morales, Evo. 2008. *Palabras del Presidente de la República, Evo Morales Ayma*. Camiri: ABI.
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (MPD). 2006. *Plan Nacional de Desarrollo*. Junio. <https://extranet.who.int/nutrition/gina/sites/default/filesstore/BOL%202006%20-%20Plan%20Nacional%20de%20Desarrollo.pdf> (7 de noviembre de 2023)).
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (MPD). 2020. *Aportes a la planificación integral del Estado para el ciclo 2021-2025*. http://www.planificacion.gob.bo/uploads/APORTES_A_LA_PLANIFICACIÓN_INTEGRAL_DEL_ESTADO_PARA_EL_CICLO_2021_-2025.pdf (23 de mayo de 2021).
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (MPD). 2021. *Agenda Patriótica 2025: 13 pilares de la Bolivia digna y soberana*. http://www.planificacion.gob.bo/uploads/AGENDA_PATRIOTICA2025_MPD.pdf (23 de mayo de 2021).
- Nuorgam, Anne. 2020. "Mensaje de la Presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas". https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/wp-content/uploads/sites/34/2020/04/UNPFII-Chair-statement_COVID19_ESP.pdf (23 de mayo de 2021).
- Nye, Benjamin. 2015. "Intelligent Tutoring Systems by and for the Developing World: A Review of Trends and Approaches for Educational Technology in a Global Context". *International Journal of Artificial Intelligence in Education* 25: 177-203.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). 2021. *Actualización epidemiológica: enfermedad por coronavirus (COVID-19)*. <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/2021-abril-14-phe-actualizacion-epi-COVID-19.pdf> (23 de mayo de 2021).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2019. *Panorama general. Informe sobre Desarrollo Humano 2019. Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente. Desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*. New York: PNUD.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2020. *Informe sobre Desarrollo Humano 2020. La próxima frontera. El desarrollo humano y el Antropoceno*. New York: PNUD.
- Ragnedda, Massimo. 2019. "Reconceptualising the digital divide". En *Mapping the Digital Divide in Africa: A Mediated Analysis*, editado por Bruce Mutsaers y Massimo Ragnedda, 27-43. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Cyberfeminists in Mexico City. Discourses and Tactics

Mirjana Mitrović

Worldwide, network activism is said to have an enormous political power by using social media platforms. This assumption exists *inter alia* because of the “Arab Spring” (2011) in the Middle East, in which protests were organized on Twitter¹ and Facebook, the protest movement “Yo Soy 132” (2012), which began with the distribution of a video on YouTube and fights for a democratization of the media in Mexico or the #BlackLives-Matter movement (2013) in the U.S., which focused on the killings of Afro-Americans by police officers. Over the last years, feminist actions on the internet have also been taken up by news media, and they have triggered social debates on sexism and sexual violence, from #Aufschrei (Outcry) (2013) in the German-speaking context, to #NiUnaMenos (Not-OneLess) (2015) and #MiPrimerAcoso (#MyFirstHarassment) (2016) in various countries in Latin America, to #MeToo (2017), which is making headlines and has consequences beyond the U.S. Thus, it becomes clear how the internet facilitates networking across national borders. However, at the same time the local contexts do not lose importance.

In Latin America, the internet was used early on, for example in Mexico by the Zapatistas (Le Bot 1997). Cyberfeminist² collectives in Mexico City such as Modemmujer and La Neta as well as individual persons as Cindy Gabriela Flores were also among the avant-garde. They were influ-

1 Twitter was renamed X in July 2023. As this article draws on research prior to this date, this study will continue to refer to the platform as Twitter.

2 This article uses the term cyberfeminism which emerged in the 1990s, aware of the variety of different terms as “Technofeminism” (Wajcman 2004), as it is used in Spanish academic publications (Miguel and Boix 2013; Reverter Bañón 2013) as well as during activist meetings such as the “I Encuentro Internacional de Ciberfeminismo” in Ecuador in 2017. On the website of the meeting, however, it is also clear that “Ciberfeminismo” is now used as a collective term as it was announced that there will be lectures and workshops by “Activistas digitales feministas”, “Hackfeministas” and “Ciberfeministas” (Ciberfeminismo El Churo 2017). This work therefore calls the current activists cyberfeminists, but with the assumption that different types of activism are hidden behind it.

enced by the virtual as well as the local academic, artistic, institutional or autonomous feminist movements. Through radical innovations within internet technologies, the growing number of internet users, and the increasingly fragile frontier between analog and digital spaces,³ the cyber-feminist activism of today is becoming more and more relevant. Nowadays, violence and protest are present in both worlds. Current (cyber) activists in Mexico are witnesses of a terrifying amount of violence against women, as well as against media professionals, while they are also directly affected by it.⁴ With different campaigns and actions, they draw attention to this political and social situation. Technical development, new ways of communicating on platforms such as Facebook, Twitter and YouTube, as well as current forms of feminist protest such as pop feminism⁵ influence their activism.

Hence, this article presents some of the results of a discourse and dispositive analysis from 2017 of five collectives in Mexico City, which are the media-activist collective Luchadoras, the YouTube collective (e)stereotipas, the technology-focused groups ADDFEM and Ciberseguras, and the drone Droncita,⁶ which was brought to life by the activism collective Rexiste.⁷ The focus was set on their activities from 2015 to 2017. This selection attempts to capture the heterogeneity of the movement(s) and to show a representative variety of thematic emphases within the discourse analysis. From a cultural studies perspective, the analysis makes use of an interdisciplinary selection of sources, scientific methods and theories. It primarily applies the methods of discourse analysis and dispositive analysis by Margarete and Siegfried Jäger, which are based on Michel Foucault's discourse theory (M. Jäger 2010; S. Jäger 2001; 2012). Classically, dis-

3 To read more about the dissolving boundaries between analog and digital spaces, see Mitrović (2022).

4 For more information regarding the current violence against journalists in Mexico see Artículo 19 (2019), for violence against feminist activists see Artículo 19 (2015).

5 "Pop feminism" has become a known term since around 2014, when American singer Beyoncé displayed the word "Feminist" in big bright letters at a concert and British actress Emma Watson gave her speech for the UN campaign HeForShe. The Mexican collective (e)stereotipas, for example, use the term in their self-description ("feminismo pop latinoamericano") and also wrote about it (Ruiz-Navarro 2016).

6 Droncita is a drone with "her" own Twitter- and YouTube-Account and described as the "little sister" of the collective Rexiste.

7 A short introduction to the work of these five collectives can be found in Spanish in the article "Activismo ciberfeminista actual en la Ciudad de México" written by the author in 2017 (Mitrović 2017a).

course analysis is based primarily on linguistic texts. However, this article also takes into account visual as well as audio-visual material because visual communication is gaining importance on the internet and the increasing interest in visualization, visibility or the depiction of reality in cultural studies with the emergence of the “Pictorial Turn” (Mitchell 1994) or the “Iconic Turn” (Böhm 1994). The analysis is no longer just about what can be said, but also about what can be seen. While examining the tactics, the ideas of Michel de Certeau (1984), and especially of Jane Armstrong (2007), who researches the Grrrl movements which are some of the cyberfeminist pioneers, become relevant. The corpus of analyzed material of the discourse and dispositive analysis contains over one hundred selected contributions from the online presences of the five collectives and projects. It includes the contributions from their websites as well as from their accounts on Facebook, Twitter and YouTube, press articles in news media, both from and about them, and a list of examined articles of a specific edition of the local city magazine *Chilango* published in June 2017.

Additionally, it includes material from the project “Enlaces|Links (2017-2019) about feminist activism and internet(-technology) in Mexico and Germany. It was created and artistically directed by Jan-Holger Hennies and the author, some of the here discussed collectives participated in the project. The project’s center is the multimedia exhibition “Estamos conectadas|Wir sind vernetzt”. Accompanied by workshops and talks, it has traveled in varying formats from Mexico City and Berlin to Guadalajara, Monterrey, Düsseldorf, Hamburg, Kassel, Köln and Kiel.

“War Against Women” and Women Against Violence

The structural analysis of the online presence of the selected groups shows that the issue of violence against women is the most treated topic. The activists call for the destruction of existing patriarchal social orders to facilitate a more just and free world. The collectives challenge the macho-structures in the judiciary system, military and police as well as the silence of the families of victims of violence, which protect the perpetrators. These structures reveal the extent to which this violence has already been normalized.

Instead of a sheltered retreat for women and other genders, the “new space” has opened up as another contested field, with the possibility of

spying on, controlling and attacking women. Thus, further violent phenomena have arisen, against which the cyberfeminists fight.

In this context, both *Rexiste* and *Luchadoras* use the term “guerra contra las mujeres” (*Rexiste* 2017; *Luchadoras* n. d.). This “war against women” takes place in different ways, at different levels and in different situations and spaces. (e)stereotipas, with the hashtag #MiPrimerAcoso (#MyFirstHarassment) and the participation of thousands of women reporting their first experience of harassment, created awareness for the frightening normality of violence against women in Mexico, also showing how early it begins. The chart, “What did #MyFirstHarassment show us?” (*Abu Shahab* 2016; author’s translation) indicates that most of the tweets about a person’s first experience of harassment were at the age of eight. Moreover, four out of ten harassments were in fact sexual abuse, 62 percent of the offenders were unknown to the victims, and 47 percent of the incidents took place on the street.

The normalization of sexual harassment in society is exacerbated by the complicity of the judiciary system. In one case, Catalina Ruiz-Navarro of the (e)stereotipas had clearly identified the person who harassed her. A police officer took photos of her buttocks with his cell phone. But trying to file a charge against him was pointless. (e)stereotipas then launched the hashtag #YoDenunciéY (IReportedAnd) ((e)stereotipas 2016) and asked women to share their experiences with the police when they wanted to report cases of sexual harassment. With the judiciary system and police preventing the filing of charges by women who were victims of harassment and abuse, the demand for justice and display of solidarity with sexually assaulted or murdered women has come to play an important role in the cyberfeminist activism. *Luchadoras* express it through hashtags like #JustiziaparaMara [sic] (JusticeForMara) or #JustiziaparaLesvy [sic] (JusticeForLesvy). *Rexiste* transforms their hashtags about the demand for justice into street art actions, carries them into the urban space, and then through photos back into the internet. In addition, in a text for March 8 of 2017, *Rexiste* calls out to break the silence and to stop protecting violent offenders: “We will not keep silence. We will not protect the aggressors. We will not protect them because they are family, friends or lovers. It is time for the shame to change sides” (*Rexiste* 2017; author’s translation). Hence, they show in which social realms the perpetrators are often to be found. Moreover, the last sentence is crucial because it condemns the widespread

view in society that the victim must be shamed and ashamed, but not the culprit.

Condemnation and shame play an essential role in violence against women in Mexico. The image of women in general media and society also contributes to this phenomena: even the logic of arguments that women deserve violence or death has become common.⁸ This, for example, is shown in the case of Karla Saldaña which was widely reported on in Mexican news media and discussed in social networks. She was sitting in a car with several men when they had a fatal accident in Mexico City. Quickly, the only focus of attention became Saldaña as the only female victim:

the society accused her for going out at night, without telling her husband, for getting into a stranger's car, accompanied by other men. For going out like this, she was "an easy catch". "Because she's a bitch, she died", was the chorus on social networks" (Castillo 2017, 87; author's translation).

The indignation of feminist movements regularly erupts in protests against this kind of justification. This appears in the form of organized events on the streets as well as actions on the internet. Droncita and Luchadoras create a counter-public through the documentation on location. Droncita also inserts photographic and cinematic documentations of protests, demonstrations and interventions in the urban space into the virtual space. Luchadoras creates public attention by publishing background reports or interviews at demonstrations (Droncita Rexiste 2015a; 2015b; Zamora 2017; Barrera 2017). The interwovenness of analog and digital spaces can also be seen in more recent feminist protests such as the so-called Brillanteada in 2019 (Suárez and Mitrović 2023).

While violence against women is the main topic, it is not surprising that the discourse analysis reveals that the concept 'woman' remains central in the collectives' texts, and is also supported by the use of feminist and/or feminine colors like purple, pink and white, symbols like the feminist risen fist, and metaphors, for example, of resistance. Although the dissolution of gender binaries therefore plays less of a role, in their politics they

8 Following Lamas, this is based on concepts deeply rooted in the society, which in the sociological sense can be understood as stereotypical role models. In Latin American, but especially Mexican contexts, these are due to the *machismo* and *marianismo*. Here, the *machismo* calls for a strong, brutal man, while as its counterpart the *marianismo* sees the woman in reference to the holy Maria, as a spiritual figure, who is chaste and has to endure suffering (Lamas 1995).

do take into account poststructuralist approaches from Donna Haraway's *Manifesto for Cyborgs*.⁹ Therefore, the figure “cyborg” plays an important role. Haraway described cyborgs as “illegitimate offspring [...] often exceedingly unfaithful to their origins” (Haraway 1985, 68). She refers to the emergence of technology in the military context, and its subsequent spread in many different areas of society. The appropriation of technology is one of the first subversive tactics of cyberfeminists. Thus, the activists invalidated the stereotypical image of the technologically distant woman. Moreover, they used technology that was originally military for their protest movement and the creation of a counter-public. This is a tactic that repeats in Droncita, as drones were first used by the military. Only since a short time they are used for civil purposes and by feminist movements worldwide (Suárez 2016). Droncita could not be more contrary to the original image of a drone because her name is a diminutive of the word drone and Rexiste introduce her on their website as a white, smiling drone on a bright pink background. Only the fighting spirit has remained.



Figure 1. Meme “Mom, I’m a feminist – Oh dear, you’ve become a lesbian!”. Photo of the exhibition “Wir sind vernetzt | Estamos conectadas” at Atelierhaus im Anscharpark in Kiel (2019). © Mirjana Mitrović.

9 To read more about the hope of the dissolution of gender binaries, see Mitrović (2017b).

In particular, however, the focus is on breaking discriminatory stereotypes, which support existing violence structures and serve to justify them. Hence, the dissemination of an image of the strong woman, as an individual and in a collective, is of great importance. To achieve this goal, the cyberfeminists produce humorous YouTube videos, combative GIFs or initiate hashtag actions of solidarity. Humor thereby is a traditional cyberfeminist tactic that can be found since Haraway's manifesto to the Grrrl movement.

Tactics: Techno-tactics, "Raising/Giving Voice" and Networking

Michel de Certeau separates tactics from strategies. He describes a strategy as "the calculation (or manipulation) of power relationships that becomes possible as soon as a subject with will and power [...] can be isolated" (Certeau 1984, 35 f.). On the other hand, he describes that a tactic "must play on and with a terrain imposed on it and organised by the law of a foreign power" and therefore "operates in isolated actions, blow by blow. It takes advantage of 'opportunities' and depends on them [...]" (Certeau 1984, 37). Armstrong refers to de Certeau in her investigation of the Grrls tactics, but for her tactics are "far more important than the opportunistic tricks described by de Certeau; they are guerrilla activities and, when combined, they become powerful strategies for constructing alternative feminine and feminist identities" (2007, 375; author's translation). This is the approach which this article follows.

In the following, three results of the dispositive analysis of non-discursive tactics will be presented. These non-discursive tactics are not understood as part of the discourses, but as actions for arranging and structuring the contents of discourses. They serve the cyberfeminists to spread their discourses and thereby create a counter-public for their concerns. Their goal is to bring social change. Hence, the central tactics of the collectives are shown, tactics which Armstrong (2007) also attributes to the Grrrls: the so-called techno-tactics, networking and "raising/giving a voice".

First, techno-tactics are about the appropriation and transfer of technological knowledge. This includes understanding practical processes, such as how to install a hard disk with more memory in your own computer, or learning programming languages to critically reflect on how the relationship between technology and people is or how it should be. This

DIY¹⁰-attitude came from the punk scene and was also already used in the Grrrl movement (Armstrong 2007, 169). Rovira Sancho describes it in the following way, also in respect of sharing knowledge:

Being capable to do one's own things, to share them and teach them to others, like artisans who improvise, learn and leave tutorials for anyone to play with. It is a bricolage but not as a specialized commercial endeavor, but the other way around, de-specialized. To not depend on money, escape from it and brands (2017, 52; author's translation).

Tactics of this kind were necessary in particular at the beginning of the cyberfeminist movement to be able to use the only recent computer and internet technology. In the meantime, the technology has become more complex, but at the same time is often easier to use. The research shows that techno-tactics continue to be important for cyberfeminist movements, yet they are not a priority for all collectives. While ADDFEM, as part of the hacker scene, is actually seeking a practical and theoretical exploration of technology as well as knowledge transfer, Ciberseguras focuses more on security and practical tips. Rexiste "lives" techno-tactics through the creation and use of Droncita. The technical knowledge transfer is also provided by the publication of the construction manual of the drone. Luchadoras defines a "Feminist Internet" as one of its goals. They have not primarily contributed to the practical implementation of this aim, but to discussions of topics such as *sexting*, the creation of *Editatona*¹¹ events, and their participation in the project *Dominemos las TICs* with the international Association for Progressive Communication (APC) and La Sandía Digital.

Second, networking is one of the central tactics of cyberfeminist movements. Haraway describes it in the *Manifesto for Cyborgs* as following: "Networking' is both a feminist practice and a multinational corporate strategy" (Haraway 1985, 90). This illustrates the subversiveness of the tactic. It is commonly used in capitalist contexts, such as businesses, but is also used in the feminist resistance. When Armstrong in 2004 talks about the Grrrls websites' networking tactics, hyperlinks are still the focus of attention. Until today, the websites of Modemmujer and Cindy Flores,

10 Abbreviation for do-it-yourself.

11 *Editatona* is the name of an event where women meet to write articles about important women in selected fields for Wikipedia. This is meant to bring attention to these women and close the existing gap in Wikipedia, where there are far fewer contributions about women than about men.

both part of the early cyberfeminist scene in Mexico, have a list of hyperlinks that refer to related and recommended sites. Today, the networking has transitioned (mostly) towards the use of social media platforms. Facebook posts are shared by other activists, and tweets get liked, retweeted or marked as favorites on Twitter, which can be seen as a modernized form of the hyperlink. In addition, the cyberfeminist activists use the tactic of networking not only intensively in virtual contexts, but also in urban spaces. Rexiste published a photo of the Spanish sentence “I do not know you but we need each other to create a new world” (author’s translation) that was sprayed as a stencil on a wall. This not only symbolically marked the seizure of urban public space (as with many of the artists’ street art interventions), but also a type of networking on the street and through the digital photography also on the internet. In fact, most of the activists of the five collectives know each other personally, whether through activism or privately.



Figure 2. “We have to unite and become a stronger force within the Internet, too.” Interview with Estrella Soria (ADDfEM). Photo of the exhibition “Wir sind vernetzt | Estamos conectadas” at Atelierhaus im Anscharpark in Kiel (2019). © Mirjana Mitrović.

The proliferation of the internet and of internet users worldwide has resulted in larger and cross-border networks, but that does not mean the links created by it are closer, more reliable or more helpful. Instead, it shows that often temporary alliances have been made. Even if networking

via the internet has been expanded, networking in material spaces remains indispensable. The current cyberfeminists build on local feminist structures, whether through cooperation with established net policy NGOs (such as APC) and feminist NGOs (such as CIMAC¹²), by offering workshops in autonomous areas (such as the hackerspace Rancho Electrónico) or government-funded institutions (such as the Centro de Cultura Digital, CCD). The importance of networking with other not necessarily feminist social movements such as “Yo Soy 132” and the solidarity with the victims of violence such as the families of the 43 disappeared students of Ayotzinapa,¹³ is also noticeable.



Figure 3. Interview with Anaíz Zamora and Eve Alcalá (Luchadoras) as part of the exhibition “Wir sind vernetzt | Estamos conectadas” (2017-2019). © Jan-Holger Hennies.

Third, the tactic of “giving voice to women” has been used since the 1970s to exchange views and to focus on key issues, such as the right to a life without violence, or the right to free expression of one’s own sexuality. In particular, the motto “the private is political” played an important role, even at the beginning of the cyberfeminist movement in Mexico. ADD-

12 CIMAC. *Comunicación e Información de la Mujer*. was founded in 1988 by professional female journalists in Mexico.

13 The case of the 43 disappeared students from Ayotzinapa in 2014 is internationally known. Here, the involvement of organized crime and state institutions was proven. This shows the complexity of the structures of violence (cf. Franco 2017).

FEM and Ciberseguras continue with this tactic by organizing meetings in protected analog spaces. Luchadoras often carried out interviews with “fighters” from all over the world at *Rompeviento*,¹⁴ and created their own media platform. ((e)stereotipas also often use the form of the interview, trying to give voice to multiple marginalized groups, such as women with disabilities ((e)stereotipas 2017a) or women who support the right to abortion ((e)stereotipas 2017b). Hashtag actions like #MiPrimerAcoso have become a way to share experiences, create awareness, and encourage discussion. Rexiste rarely “gives a voice” to single persons, but rather features protests and demonstrations as a whole, often through photographs and videos of these, and their distribution on the internet.

In conclusion, the analysis of the five cyberfeminist collectives in Mexico City shows that, because of the local context, violence (on- as well as offline) is so present in cyberfeminist discourses in Mexico City, that other themes hardly emerge with the same attention. A fact that Erica Smith from APC sees as problematic:

“[...] The focus of feminism—when we talk about the internet—should not necessarily be violence, we reject this, because we cannot reduce gender to violence”, says Erika Smith. “That’s why we talk about the feminist internet, because our space cannot be just denunciation and outrage. What we want is openness, we have to ensure it” (Guerrero 2017; author’s translation).

But the main focus of the current cyberfeminists is precisely on criticizing the judiciary system and authorities, police and military personnel, as well as general society in regard to violence against women, yet also on highlighting the associated protests against the current local power structures. Here, visibility and the creation of counter-publics by the activists play an essential role. Nevertheless, the relevance of the original cyberfeminist focus on dealing with internet technology from a feminist perspective has not diminished. This debate remains essential, as the number of internet users continues to increase, but digital gaps continue to exist. At the same time, studies of the enormous and still unclear effects of technology on individual and social life are gaining importance. Here, a feminist perspective not only looks promising, but necessary.

Studying the tactics and putting them in a historic context shows that the current cyberfeminists still build on tactics of feminist groups from

14 *Rompeviento* is an online-TV-Channel which started during the “Yo Soy 132”-Movement in 2012 and aims towards the democratization of the Mexican media.

the 1970s, but updating them with new technological possibilities, e.g. by social media platforms. In addition, networking persists as a crucial tactic but is now present in the interconnected worlds of on- and offline. Thereby, and by using techno-tactics, they refer to international thinkers like Haraway or pioneers like the Grrrl movement as well as to local figures like Cindy Gabriela Flores. Finally, it is encouraging that the cyber-feminist movements have appropriated the urban space and cyberspace as spaces of action. The activists are thus represented, linked, and present as effective subjects and collectives in both, the analog and digital world. Their discourses, as well as their actions and visibility, attack existing patriarchal power relations and structures, and undeniably influence the construction of a new social perception of reality.

References

- Abu Shihab, Laila. 2016. "Todas las mujeres hemos sido acosadas sexualmente alguna vez". <https://cnnespanol.cnn.com/2016/10/18/todas-las-mujeres-hemos-sido-acosadas-sexualmente-alguna-vez/> (August 28, 2023).
- Artículo 19. 2015. "Amenazas de muerte a feminista y comunicadora, grave ataque a la libertad de expresión". <https://articulo19.org/amenazas-de-muerte-a-feminista-y-comunicadora/> (January 25, 2019).
- Artículo 19. 2019. "Periodistas asesinados en México". <https://articulo19.org/periodistasasesinados/> (January 25, 2019).
- Armstrong, Jayne. 2007. "Web Grrrls, Guerilla Taktiken: Junge Feminismen im Web". In *Reader Neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*, edited by Karin Bruns, and Ramón Reichert, 371-383. Bielefeld: transcript.
- Barrera, Lulú V. 2017. "#24A ¡No estás sola!". luchadoras.mx/el-24a-no-estas-sola/ (October 19, 2018).
- Böhm, Gottfried. 1994. *Was ist ein Bild?* München: Fink.
- Castillo, Alejandra de. 2017. "Las mujeres son asesinadas más de una vez". <https://www.chilango.com/ciudad/feminicidio-asesinadas-mas-de-una-vez/> (August 28, 2023).
- Certeau, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Translation by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Chilango. 2017. "No me digas guapa" (Cover). *Chilango*, June 2017.
- Ciberfeminismo El Churo. 2017. "Ponentes/Talleristas". <https://ciberfeminismo.elchuro.org/ponentes-talleristas/> (August 22, 2017).
- Droncita Rexiste. 2015. "Hack the Power". youtube.com/watch?v=XcL1_9Nzmts (November 8, 2017).

- (e)stereotipas. 2016. “#YoDenunciéY”. estereotipas.com/category/yodenunciey/ (October 19, 2018).
- (e)stereotipas. 2017a. “#DesmontandoEstereotipos sobre género y discapacidad”. <https://www.youtube.com/watch?v=hlT8Rz6KsjM> (January 25, 2019).
- (e)stereotipas. 2017b. “#DesmontandoEstereotipos sobre aborto”. <https://estereotipas.com/2017/05/22/desmontandoestereotipos-y-otras-pendejadas-sobre-aborto/> (January 19, 2019).
- Franco, Marina. 2017. “A tres años de Ayotzinapa, un mural revela los caminos de la violencia”. *The New York Times* (Español), September 7. <https://www.nytimes.com/es/2017/09/07/ayotzinapa-aniversario-mural-forensic-architecture-muac/?mcubz=0> (December 4, 2017).
- Guerrero, Celia. 2017. “Machismo en línea: la violencia real en el mundo virtual”. <http://ladobe.com.mx/2017/06/machismo-linea-violencia-real-mundo-virtual/> (November 8, 2017).
- Haraway, Donna. 1985. “Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”. *Socialist Review* 80: 65-108.
- Jäger, Margarete. 2010. “Diskursanalyse: Ein Verfahren zur kritischen Rekonstruktion von Machtbeziehungen”. In *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, edited by Ruth Becker, and Beate Kortendiek, 378-383. Wiesbaden: VS Verlag.
- Jäger, Siegfried. 2001. “Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse”. In *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden*, edited by Reiner Keller, et al., 81-112. Opladen: Leske + Budrich.
- Jäger, Siegfried. 2012. *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: Unrast.
- Lamas, Marta. 1995. “¿Madrecita santa?” In *Mitos mexicanos*, edited by Enrique Florescano, 173-178. México, D.F.: Aguilar.
- Le Bot, Yvon. 1997. *El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama.
- Luchadoras. 2017. “La violencia en línea contra las mujeres en México”. https://luchadoras.mx/wp-content/uploads/2017/12/Informe_ViolenciaEnLineaMexico_Interne-tEsNuestra.pdf (January 25, 2019).
- Luchadoras. 2018. “Violencia política a través de las tecnologías contra las mujeres”. <https://luchadoras.mx/informe-violencia-politica/> (January 12, 2019).
- Luchadoras. n.d. “Que es Luchadoras”. <https://luchadoras.mx/que-es-luchadoras/> (November 8, 2017).
- Miguel, Ana de and Montserrat Boix. 2013. “Los géneros de la red: los ciberfeminismos”. In *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, edited by Graciela Natansohn, 37-74. Buenos Aires: La crujía.
- Mitchell, William. 1994. *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mitrović, Mirjana. 2017a. “Activismo ciberfeminista actual en la Ciudad de México”. *Revista Pillku – Amantes de la libertad*, s.p. <https://pillku.org/activismo-ciberfeminista-actual-en-la-ciudad-de-me> (December 12, 2023).

- Mitrović, Mirjana. 2017b. "La esperanza de que la binaridad de género se difumine en Internet". *Revista Pillku – Amantes de la libertad*, s.p. <https://pillku.org/la-esperanza-de-que-la-binaridad-de-genero-se-difu> (December 12, 2023).
- Mitrović, Mirjana. 2022. "Hybrid Spaces: Walking between analog and digital worlds". *Feministische Geo-RundMail* 91, October: 29-34.
- Mitrović, Mirjana, and Jan-Holger Hennies. 2017. "Enlaces | Links". <https://enlaces-links.net/> (January 25, 2019).
- Rexiste. 2017. "Alto al feminicidio". <https://rexiste.org/post/158157548622/alto-al-feminicidio-alto-a-la-violencia-sexual> (October 19, 2018).
- Reverter Bañon, Sonia. 2013. "Ciberfeminismo: de virtual a político". *Teknokultura* 10, 2: 451-461.
- Rovira Sancho, Guiomar. 2017. *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*. Barcelona: Icaria.
- Ruiz-Navarro, Catalina. 2016. "Feminismos y Pop: caminos estéticos para hablar de Derechos Humanos". <https://estereotipas.com/2016/09/18/feminismos-y-pop-caminos-esteticos-para-hablar-de-derechos-humanos/> (January 25, 2019).
- Suárez, Marcela. 2016. "Colectivos sociales y ciborgs: hacia una lectura feminista de los drones". *Teknokultura* 13, 1: 271-288. https://doi.org/10.5209/rev_TK.2016.v13.n1.51775.
- Suárez, Marcela, and Mirjana Mitrović. 2023. "Digital Violence as Affective Disciplining after Feminist Protests. The Case of #NotLikeThatLadies". In *Sensing Collectives. Aesthetic and Political Practices Intertwined* edited by Jan-Peter Voss, Nora Rigamonti, Marcela Suárez, and Jacob Watson, 255-276. Bielefeld: transcript.
- Wajcman, Judy. 2004. *TechnoFeminism*. Cambridge: Polity Press.
- Zamora, Anaiz. 2017. "Arrancaron nuestras cruces y sembraron nuestra rabia". <https://luchadoras.mx/arrancaron-nuestras-cruces-y-sembraron-nuestra-rabia/> (October 19, 2018).

POLÍTICA DE MEMORIA, PATRIMONIO Y CULTURA

La digitalización del *Noticiero ICAIC Latinoamericano* y la memoria de la Revolución cubana

Miriam Lay Brander

1. Memoria y archivo digital

Los estudios de la memoria recientes coinciden en que las tecnologías mediáticas de la presente era digital han venido transformando profundamente nuestra relación con el pasado. La nueva abundancia, ubicuidad e inmediatez de los medios digitales, las redes de comunicación y los archivos, que ha culminado en el así llamado “connective turn”, genera una memoria mediatizada en la que nuestra vinculación con el pasado ya no se define en términos de recuerdo y olvido, sino de mediación y remediación (Hoskins 2017, 1; 2011a; 2011b). En épocas anteriores preservar el pasado era una operación costosa y que, por ende, favorecía el acceso exclusivo de una élite a los objetos almacenados. Actualmente, las tecnologías digitales permiten un almacenamiento económico, fácil de buscar y accesible a nivel global permitiendo, en muchos casos, la participación de los propios usuarios en la construcción de ese pasado (Garde-Hansen, Hoskins y Reading 2009, 1). La digitalización ha liberado la memoria de las delimitaciones espaciales del archivo, de la organización y la institución tradicionales transformándola en una interacción entre cuerpo, máquina y experiencias tanto individuales como colectivas (Hoskins 2017, 1).

En su función de repositorios de relictos culturales (Assmann 2010, 99), los archivos desempeñan un papel importante para la interpretación del pasado. Según Derrida, el archivo no solo es el sitio donde se acumulan rastros mnemónicos, sino también es el lugar donde se ejerce poder sobre el pasado. En este sentido, considera que aquellos que están a cargo de la preservación de los objetos archivados al mismo tiempo gestionan los derechos y la competencia de interpretar estas fuentes (Derrida 1995, 10). Si bien el archivo tradicional no solo se caracteriza por el acceso restringido y la exclusividad sino también sirve de instrumento de control, se ha argumentado que la digitalización ha venido des-jerarquizar el archivo. Dada

la inclusividad del archivo digital —su accesibilidad y la fácil recuperación de datos—, archivar se convierte en un proceso colectivo de intervención social (Pinchevski 2011, 256). Aunque esta tesis es plausible en vista de las posibilidades que los medios digitales ofrecen, requiere un examen cuidadoso en el contexto de las relaciones de poder asimétricas, no solo porque, desde Foucault y Derrida, el archivo se ha asociado con el poder imperial, sino también por su constitución tecnológica. Es bien sabido que el acceso a las tecnologías digitales y, por ende, a los contenidos archivados o circulando en la red así como las posibilidades de participación en su creación y almacenamiento están desigualmente repartidos. A este respecto, cabe mencionar que Cuba ha conocido un desarrollo considerable en los últimos años. Si en el año 2017 ocupaba el lugar 137 de 176 países en total considerados en el *Information and Communication Technologies (ICT) Development Index* (ITU 2017) y, de este modo, se situaba claramente del lado desfavorecido de la brecha digital, en el año 2020, ya un 68 % de los individuos en Cuba (en comparación con un 51 % de la población global) usó Internet (ITU 2021). Este auge se debe a la introducción, el 6 de diciembre de 2018, del uso de datos móviles que constituyen el sector de telecomunicación más avanzando en Cuba (ITU 2018, 46). De ahí que el uso de Internet, incluyendo las redes sociales, así como los servicios de mensajería instantánea como WhatsApp o el app cubana gratuita toDus han ganado en importancia. Esta “revolución digital” ha ofrecido en Cuba nuevas posibilidades para divulgar la interpretación de la historia que el régimen cubano ha construido a lo largo de los años en el poder. Sin embargo, al mismo tiempo, ha permitido la aparición de voces críticas que, muchas veces desde el extranjero, se sirven de los blogs y las funciones de comentario para articular su desaprobación ante la narrativa del gobierno revolucionario (Lay Brander 2020, 24-44).

El presente artículo examina un archivo digital específico y su impacto en la memoria de la Revolución Cubana: el *Noticiero ICAIC Latinoamericano* cuyas ediciones fílmicas de noticias fueron declaradas Patrimonio Nacional de Cuba e inscritas en el Registro de la Memoria del Mundo de la Unesco en 2009. El 21 de junio de 2012, el Institut National de l'Audio-visuel (INA) firmó un acuerdo de colaboración con el ICAIC (Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos) para la restauración y digitalización de los 1 490 negativos de las emisiones, lo cual se llevó a cabo entre 2013 y 2019. En este artículo buscamos analizar en qué medida la digitalización del *Noticiero ICAIC Latinoamericano* sienta las bases para ac-

tualizar la memoria de la época revolucionaria cubana en un presente tanto cubano como global. Se mostrará, en primer lugar, cómo la digitalización del *Noticiero* fue recibida en la prensa cubana e internacional tomando en cuenta la revisión de más de 45 artículos publicados en periódicos, revistas, páginas web de emisoras de radio y blogs. En segundo lugar, se analizarán las posibilidades que ofrecen las redes sociales como YouTube y Twitter (ahora X) para actualizar y reinterpretar la memoria codificada en las emisiones utilizando el ejemplo de un cortometraje del año 1988 que tematiza la situación del transporte urbano en La Habana.

2. El *Noticiero ICAIC* y su importancia para la memoria cubana

Inmediatamente después del triunfo de la Revolución en el año 1959, el gobierno revolucionario consideró oportuno sentar las bases para una comunidad mnemónica que se refiriera a la Revolución cubana como su punto de referencia común y que se desligara de esquemas coloniales de subalternidades. En este proceso de “descolonización mental” (Álvarez Pitaluga 2016, 92), el cine debía desempeñar un rol central. Es probablemente por ello que el ICAIC, el productor cinematográfico y televisivo principal de Cuba, fue la primera institución cultural puesta en marcha por el gobierno revolucionario. Sin embargo, aunque el cine fuera el medio de comunicación preferido entre el gobierno y el pueblo, los intelectuales que conformaban el ICAIC gozaban de una relativa libertad de expresión. Hasta los años 1990, cuando el derrumbamiento del bloque soviético trajo consigo una política cultural más conservadora, el ICAIC escapó de ser un mero instrumento del Estado, manteniendo un equilibrado clima de crítica y debate (Venegas 2010; Casaus 2012). Formaba parte de una esfera pública alternativa que criticaba los errores de la Revolución “desde adentro”, es decir, dentro del marco ideológico revolucionario que los cineastas deliberadamente aceptaban aunque intentaran ampliarlo (Humphreys 2019, 32-33).

El ICAIC también desempeñó un papel central dentro de la cobertura informativa, al documentar las transformaciones de la Cuba revolucionaria y, al mismo tiempo, enjuiciar las complejas situaciones nacionales e internacionales. Así, a partir del año 1960, empezó a informar sobre acontecimientos políticos y culturales a través de una serie de emisiones fílmicas denominada *Noticiero ICAIC Latinoamericano*. Cada semana se enviaban copias de los noticieros a los cines del país y donde no los había, se insta-

laban camiones con proyectores móviles para que los noticieros llegaran hasta las provincias más remotas de Cuba (Johnson 2013, 6). Aparte de los asuntos oficiales del Estado, incluidas las relaciones de Cuba con otros países latinoamericanos y el mundo, se abarcaron temas como la economía, la agricultura y la industria, pasando por la ciencia, la medicina y la zoolo-gía, la salud o la infraestructura hasta llegar a la cultura, incluyendo fiestas, festivales, literatura o deporte.

Los noticieros de televisión cumplen una función específica en la formación de una memoria cultural, atribuyéndoles a los eventos del presente de antemano un valor histórico gracias a la ayuda de la fuerza mnemónica de las imágenes (Erll 2016, 139; Hoskins 2004, 4, 115). A pesar de esta misión educativa del cine revolucionario cubano, los cineastas del ICAIC rechazaban el didactismo explícito, destacando la gran variedad de formas y estilos cinematográficos (Valle 2009, 12). Este propósito de educar al público sin descuidar el carácter artístico del cine desembocó en un proceso altamente creativo y experimental, ajeno a la pretensión de perfección. Al contrario, la imperfección en el sentido de una experimentación con los propios instrumentos de comunicación sin intervención extranjera y llamando al pueblo cubano a la colaboración formaba parte del ideario de la Revolución (Ceja Alcalá 2013, 72). Los breves documentales del *Noticiero ICAIC* ofrecen así perspectivas artísticas que dan cuenta de una percepción subjetiva de la realidad, aunque esta no traspase los confines de la ideología revolucionaria.

A partir de los años 1970, la urgencia política y el carácter experimental de los noticieros disminuyeron a favor de un enfoque más conservador y observacional (Johnson 2013, 7). En 1990, el ICAIC suspendió la producción de noticieros debido a la crisis conocida como “período especial”, cuyo deterioro económico afectó particularmente a las industrias culturales (Casaus 2012, 17). La caída del producto nacional bruto y las medidas que el gobierno cubano debió tomar para enfrentarla hizo casi imposible tanto producir películas como preservar las ya existentes sin ayuda extranjera (Venegas 2010, 138). Hasta el día de hoy problemas no solo económicos sino también ambientales y tecnológicos amenazan la conservación de los 1493 noticieros, lo que llevó al ICAIC a buscar apoyo en el extranjero, esfuerzo que no quedó sin efecto. El año 2007, la provincia española de Andalucía invirtió casi un millón de euros para ayudar a reparar la infraestructura del ICAIC (Andrade 2008, 15). Junto con el apoyo de instituciones de otros varios países, la preservación del patrimonio audio-

visual cubano siguió avanzando con paso firme. Como resultado de una solicitud exitosa que el ICAIC hizo previo al quincuagésimo aniversario de su fundación, en 2009 todos los negativos fueron declarados Patrimonio Nacional de Cuba e inscritos en el Registro de la Memoria del Mundo de la Unesco. Este paso decisivo en el desarrollo de la preservación de los noticieros no solucionó los problemas financieros del ICAIC, pero lo obligó a adaptar sus prácticas de salvaguarda a estándares internacionales.

3. La digitalización de los noticieros ICAIC y su repercusión en la prensa

La crisis profunda de los años 1990 impidió que el cine cubano pudiera permanecer dentro de los límites de la nación y asentar así sus producciones en el modelo industrial establecido en 1959 (Venegas 2010, 138). Si hasta finales de los años ochenta, la Revolución cubana había garantizado el financiamiento del ICAIC, a partir de 1991, el Instituto debió abrirse al sector de coproducción internacional para asegurar su sobrevivencia. No es de sorprender que el ICAIC recurriera a Francia en busca de un socio extranjero: El embargo impuesto por Estados Unidos ya había forzado a Cuba a buscar ayuda en otros países no solo de corte socialista sino también en países como España y Francia. El 21 de junio de 2012 y después de dos años de negociación, Omar González, presidente del ICAIC, y Mathieu Gallet, director general del Institut National de l'Audiovisuel (INA), firmaron un convenio para la restauración y digitalización de los negativos de las emisiones del *Noticiero*. A partir de allí, la resonancia que ha significado la digitalización del *Noticiero* en la prensa se ha condensado en tres momentos: el inicio oficial de la cooperación entre el INA y el ICAIC (2012-2013); la reafirmación de los acuerdos (2015-2016); y, finalmente, la celebración del sesenta aniversario de la fundación del ICAIC (2019) y del *Noticiero* (2020).

Cuando se firmó el convenio de colaboración, la prensa cubana, en consonancia con el equipo del ICAIC, saludó este evento como el rescate de una memoria mundial, de “imágenes y sonidos que conforman la memoria histórica colectiva no solo de Francia y Europa, sino de muchos países” y, en particular, “de la izquierda mundial” garantizando “la permanencia de ese arsenal de imágenes para conocimiento de las generaciones venideras” (*La Jiribilla* 2012). Al énfasis de la “trascendencia mundial” (Pastrana 2012) del *Noticiero* y su futura visibilidad gracias a la digitali-

zación se sumó el elogio de su contribución estética en el ámbito de la cinematografía. Alfredo Guevara, presidente de la 34ª edición del Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano de La Habana, consideró

una obligación moral del ICAIC asistir a la defensa de este propósito, en el que se inscribe el derecho material de la más trascendental escuela documental cubana, que le entregó al cine una frescura, un modo de hacer en cuanto a estética, periodismo, interpretación de la política y creación experimental de la técnica fotográfica (*Havana Inside* 2012).

Los periódicos tanto cubanos como internacionales no dejaron de elogiar el mérito de Santiago Álvarez como director del *Noticiero ICAIC* y uno de los grandes documentalistas del cine latinoamericano y mundial.

Junto a esta valoración estética, los órganos de prensa destacaron también la labor del equipo de camarógrafos del ICAIC al realizar tomas cinematográficas en situaciones tan complejas como, por ejemplo, en zonas de guerra. Este y muchos otros enunciados más citados en la prensa pretenden dar cuenta de que las ediciones del *Noticiero* muestran la realidad histórica de la época en que fueron creados. En esta misma línea, Omar González, presidente del ICAIC, considera estas ediciones como “archivos de la memoria y la verdad histórica” (*La Jiribilla* 2012) gracias a los que, en palabras de Torres Cuevas, el público “tendrá la historia en sus manos” (Ina_Communication 2014, 04:27-04:29). Los representantes del INA también reconocen el valor histórico del *Noticiero ICAIC* como “testimonio de grandes sucesos nacionales e internacionales de la segunda mitad del siglo XX” (García García 2013) aunque admiten la propaganda inherente al *Noticiero* (*Le Parisien* 2013).

En la idea de que la digitalización del *Noticiero* hace accesible una verdad histórica, resuena la doble lógica de remediación identificada por Bolter y Grusin como principio central de las culturas mediáticas del presente (Bolter y Grusin 1999, 3-15). Según esta lógica, las nuevas culturas mediáticas multiplican los medios que vehiculan el mensaje e intentan, por otro lado, borrar las huellas de su mediación. Si los cortometrajes originales ya combinaban imágenes, sonido, tomas y montaje para ofrecer no solo una reproducción sino una interpretación de la realidad, las ediciones digitalizadas del *Noticiero* no son meras copias de los originales, sino el resultado de una restauración de las imágenes y del sonido (Delgado Márquez 2019). Mientras, en un primer momento, este proceso de remediación es tematizado raramente en la prensa tanto cubana como internacional, prestando más atención a la dimensión técnica del *Noticiero*, en la segunda y tercera

fase de cobertura mediática se muestra una conciencia creciente de la dimensión material de la memoria codificada en el *Noticiero*.

Además del valor patrimonial, la dimensión estética y las nuevas posibilidades que abriría la digitalización del *Noticiero* para la socialización y difusión mundial de esta colección audiovisual, la explotación de los recursos audiovisuales digitalizados constituye otra preocupación de la primera y segunda etapa de cobertura periodística. Por ejemplo, Agnès Magnien, una de las responsables de este proyecto en el INA, confirma el propósito de vender las imágenes para ilustrar otros proyectos audiovisuales como documentales o telediarios (Piña 2015). Si el interés del INA, entonces, se centra en la comercialización de los noticieros, también asegura que “los ingresos se compartirán a partes iguales entre ambos participantes, y el ICAIC conservará los derechos patrimoniales así como la titularidad de los fondos originales de la colección” (Pastrana 2012). Además, el director del INA expresa el deseo de extender la labor restauradora del instituto francés hacia otros países latinoamericanos, para lo que Cuba constituiría el punto de partida ideal. El hecho de que el ICAIC acepte el propósito comercial del INA da testimonio del gran dilema en que se encuentra el cine cubano a partir de los años 1990: por un lado, busca mantener la independencia de su industria cinematográfica de relaciones proteccionistas y del sistema capitalista global. Sin embargo, por otro lado, la impotencia financiera de la industria estatal lo obliga a abrirse al mercado de producción cinematográfico buscando nuevos soportes y oportunidades.

La cobertura periodística hacia finales del año 2012 y principios de 2013 se centra en la entrega oficial del primer lote de las emisiones del *Noticiero* el 8 de diciembre de 2012 y la llegada a Francia de los 288 originales restaurados en mayo 2013. En esta ocasión, se pone énfasis en la confianza entre las dos instituciones y la ejemplaridad de sus relaciones de trabajo (*Cubadebate* 2013). Tras la reafirmación del convenio en octubre 2015, ambas instituciones articulan su interés en ampliar la cooperación “a otros campos como la coproducción, la conservación del patrimonio y la digitalización de una sala de cine que permitirá una presencia todavía más frecuente del cine francés en Cuba” (*Cubacine* 2015). Nuevamente, estos objetivos muestran la voluntad de los cineastas del ICAIC de abrir el espacio nacional aún más a tendencias internacionales. Desde el principio, el ICAIC había ampliado la perspectiva del público cubano iniciándolo en el cine mundial a través de programas y festivales internacionales (Venegas 2010, 134). Sin embargo, a partir de los años 1990 esta apertura hacia el

mercado cinematográfico internacional se convierte en necesidad económica.

Además de su divulgación en la prensa, el *Noticiero* —que en Europa es conocido solo por algunos especialistas y del que muchas imágenes no se han visto en muchos años ni siquiera en Cuba— adquiere fama internacional debido a la presentación de las primeras ediciones restauradas y digitalizadas en prestigiosos festivales de cine en Cuba, Europa y Estados Unidos. Esta amplia divulgación internacional es saludada por la prensa cubana y europea como resultado del convenio de colaboración entre el ICAIC y el INA en 2012 y su reafirmación en 2015.

En medio del entusiasmo que la prensa articula hacia la restauración y digitalización del *Noticiero* también aparecen algunas voces críticas. Una de ellas es la del cubano residente en Estados Unidos, Alejandro Armengol, quien critica en una entrada de blog —que un día más tarde aparece en el periódico *Cubaencuentro* (2018)— no solo la memoria selectiva presentada en los noticieros sino también la falta de accesibilidad de las ediciones digitalizadas, que no se encontraban ni en la red ni en ninguna biblioteca. Además, lamenta que en la emisión del Canal Educativo 2 anunciada en el diario *Juventud Rebelde* “[n]o se informa de que dichos noticieros podrán ser vistos de forma gratuita, en su totalidad o de forma selectiva, por alguien que se interese por ellos en Cuba” (*Cuaderno de Cuba* 2018). Además, considera que la información aparecida el 14 de diciembre de 2013 en el sitio *Cubadebate* acerca de “la explotación conjunta de los fondos digitalizados con beneficios para ambas partes” (*Cubadebate* 2013) significa, desde su punto de vista, que habrá que pagar para los fondos y que se pueden vender fuera de Cuba. Esta objeción no solo muestra que la digitalización del *Noticiero* se observa con interés desde la diáspora cubana, sino también deja entrever una visión crítica de este patrimonio tan elogiado. Una actitud que se reforzará con el auge de las redes sociales y las posibilidades que estas otorgan a la reinterpretación de un archivo cuyo acceso era previamente bastante restringido. Si bien es cierto que el ICAIC, antes de la llegada de Internet, fue uno de los lugares dentro de Cuba donde los debates sobre la libertad de expresión se celebraban con un vigor excepcional, sin embargo, las controversias quedaban enmarcadas dentro de los límites ideológicos de la Revolución. Mientras que estos debates, en aquel entonces, se mantenían protegidos por el marco institucional del ICAIC, ahora salen a la superficie visible de las redes sociales dando lugar a prácticas individuales de reinterpretación y recontextualización.

4. La actualización del *Noticiero ICAIC* en las redes sociales

Entretanto, más de 300 de las 1490 ediciones del *Noticiero ICAIC* están disponibles en la mediateca digital del INA.¹ Entre los fragmentos más visualizados se encuentran el “Discurso de Fidel Castro en la ONU” (INA/ICAIC 1960a), que, con más de 36 700 clics, supera con mucho los demás videos. Entre ellos destacan: “La déclaration [sic] de La Habana” (INA/ICAIC 1960b), la edición especial “Desembarco en Bahía de Cochinos” (INA/ICAIC 1961), “Conferencia del Che a las Naciones Unidas” (INA/ICAIC 1964) o un cortometraje titulado “Fidel Castro et Nikita Khrouchtchev à la chasse” (INA/ICAIC 1963) que figuraba como video de portada en la página principal del *Noticiero ICAIC*, página que entretanto ya no existe. Sin embargo, las emisiones digitalizadas que van a la cabeza en las redes sociales como YouTube o Twitter (ahora X) en términos de clics no coinciden con las mencionadas. Además, la mayoría de los cortometrajes del *Noticiero* que se encuentran en YouTube no llevan el sello del INA lo que hace suponer que estas copias ya circulaban en la red antes de su publicación por el instituto francés. Esta suposición se sostiene también en la débil calidad de las imágenes y del sonido en comparación con la de las ediciones digitalizadas por el INA. La edición digital que conoció la repercusión más fuerte en las redes sociales es “El transporte urbano” (1988), video que no se encuentra en la página web del INA, pero que ha sido visualizado más de 25 470 veces en YouTube y más de 1880 veces en Twitter (ahora X). Este cortometraje sigue la tradición de las “comedias burócratas”, que, en los años 1980, tematizaban preocupaciones por la evanescencia de energías revolucionarias (Humphreys 2019, 101). La primera escena comienza con un montaje humorístico en el que unos mecánicos que están soldando, dejan caer las viseras de sus cascos casi con el ritmo de la música. En la próxima escena se muestra un autobús que, apenas entra en funcionamiento, tiene que detenerse debido a un neumático desinflado. A continuación, se observa la frustración de aquellos habaneros que esperan el autobús. De nuevo en un tono humorístico, se proponen alternativas que van desde ir a pie, pasando por ir en coche hasta andar en una bicicleta china. Sin embargo, la mayor parte del cortometraje

1 Desde 2023, las ediciones ya no son de acceso general. No obstante, el INA publica todos los días en su página web una selección de archivos, que incluye muestras del *Noticiero ICAIC*.

está dedicada a las quejas de los trabajadores involucrados desde los chóferes hasta los mecánicos, que se lamentan por las reiteradas averías técnicas y las subsiguientes demoras de los autobuses, enunciados que contrastan con la opinión de los administrativos y sindicatos. Análogamente a las opiniones contrapuestas, a nivel visual las tomas de vehículos operativos y hermosos se alternan con las de vehículos abarrotados o estropeados. A nivel del sonido las discusiones entre trabajadores y administrativos se interrumpen por fragmentos de música popular. Este informativo fílmico concluye con el anuncio de que “el congreso de los trabajadores tiene la palabra para encontrar nuevas y efectivas soluciones”² para los problemas del transporte público.

Este cortometraje se inscribe en una línea cinematográfica que, a partir de finales de los años 1970, da cuenta del descontento de los cubanos ante la disfunción de una serie de servicios públicos. Además, la burocracia había crecido a un tamaño enorme, lo que se consideró una amenaza para el dinamismo revolucionario. Gracias a una primera relajación de la censura estatal, el cine pudo convertirse en una válvula de este malestar. Bajo el liderazgo de Santiago Álvarez, algunos cineastas del ICAIC empezaron a producir ediciones de noticias monotemáticas dedicadas a los problemas de transporte, vivienda y producción, mientras que caricaturistas abordaron temas similares en revistas humorísticas (Humphreys 2019, 101-102).

Los comentarios de los usuarios al video en YouTube no son inánimes. Mientras que unos lo miran como documento histórico divirtiéndose con las imágenes de las guaguas o los ikarus, otros constatan con espanto o con ironía que la situación del transporte cubano no ha cambiado después de treinta años. Si unos atribuyen la situación actual al bloqueo norteamericano, otros culpabilizan al régimen comunista. Los comentarios menos drásticos argumentan que Cuba tiene la libertad de negociar con quien quiera y de comprar en otros países que no sean los Estados Unidos. Los juicios en Twitter, donde se publicó un fragmento del cortometraje bajo los hashtags #Cuba, #ContraElOlvido, #SistemaFallido o #SeRepiteElCuento, entre otros,³ no son menos críticos que los comentarios en YouTube.

2 ICAIC. 1988. “*Noticiero ICAIC Latinoamericano* - El transporte urbano”. Publicado por Norton CEIS en YouTube, video, 10m. 40s. <https://www.youtube.com/watch?v=i-caqhB29ErU> (31 de mayo de 2021).

3 ICAIC. 1988. “*Noticiero ICAIC Latinoamericano* – El transporte urbano”, Fragmento 2. Publicado por Paloma Blanca @mensaje libre, 23 de septiembre de 2019. <https://twitter.com/mensajelibre/status/1175970628102500352> (21 de septiembre de 2023).

Al contrario, observan una continuidad entre la realidad representada en el cortometraje y el presente lamentando que Cuba vaya “de coyuntura en coyuntura”. Llamen a no olvidar el pasado para poder evitar que ciertos patrones sociales y políticos vuelvan a repetirse una y otra vez. “Los pueblos que no conocen su historia están condenados a repetirla” dice el comentario que encabeza el primer post del video recordando un aforismo muchas veces atribuido a Karl Marx, frase a la que un usuario añade otros aforismos con significado similar: “Los imbéciles solo aprenden por la experiencia” o “la Historia [sic] enseña, pero los pueblos no aprenden sus lecciones”.⁴ Mientras los unos llaman a no olvidar, los otros comparten sus recuerdos testificando haber vivido los trastornos del transporte público en carne propia. Alrededor de la edición digitalizada del cortometraje sobre el transporte urbano se forma, entonces, una comunidad mnemónica voluntaria (Appadurai 2003, 17), la cual incluye tanto a testigos de la época del *Noticiero ICAIC* como a personas más jóvenes. Mientras que en YouTube se encuentran, aunque esporádicas, voces en favor del régimen castrista, los usuarios de Twitter comparten una visión bastante crítica respecto del régimen cubano.

Si comparamos este breve vistazo a YouTube y Twitter con la cobertura de la digitalización del *Noticiero* en la prensa cubana e internacional podemos constatar que, mientras que en la prensa las voces críticas son prácticamente inexistentes, se despliegan tanto más en las redes sociales, aunque los usuarios de estas se refieren más a los contenidos de las ediciones que al proceso de su digitalización. La subsiguiente (teórica) accesibilidad para todos facilita nuevas estrategias retóricas debido a la posibilidad de recontextualizar las ediciones posteando y comentándolas. Los comentarios sobre estas ediciones digitalizadas, como la del transporte urbano, muestran que la apropiación individual del saber cultural tradicionalmente transmitido por los cortometrajes se vuelve cada vez más subjetiva porque no se realiza ni en el marco de recepción colectiva de la sala de cine ni filtrada por un órgano de prensa oficial. Esta recepción se realiza en el espacio virtual de la red, dónde la expresión de opiniones se produce fuera de los marcos institucionales.

Lo que tienen en común algunas voces que se expresan en la prensa con las manifestaciones de opinión en las redes sociales es que no revelan el

4 Jams La @sehacecamino, 23 de septiembre de 2019. <https://twitter.com/sehacecamino/status/1176110218297655298> (21 de septiembre de 2023).

carácter construido de las ediciones del *Noticiero*. Más que los textos de la prensa, en los que se reconoce el valor estético de las ediciones, los usuarios de las redes sociales las consideran documentos de una realidad histórica que como tal se puede relacionar con su presente inmediato. En vez de valorar los cortometrajes como escuela artística o como testimonios del pensamiento de una época, se sirven de ellos como muestras que confirman su opinión. De este modo, tal como ciertos representantes de la Cuba revolucionaria que leen las ediciones del *Noticiero* como documentos de una “verdad histórica”, se abandonan a la ilusión de la remediación ignorando u ocultando los procesos de selección, transcripción y combinación que caracterizaban tanto la producción de los noticieros históricos como, aunque en menor medida, su digitalización y almacenamiento en la red. Por lo tanto, las ediciones digitalizadas del *Noticiero ICAIC* producen el mismo efecto de veracidad que las emisiones originales, ya no en la sala de cine, las plazas públicas o el cuarto de estar, sino en el espacio virtual donde la comunidad mnemónica antes unida por la interpretación de la realidad vehiculada en el programa de noticias del ICAIC se descompone en pequeñas comunidades voluntarias cuyos miembros no necesariamente comparten la misma visión del pasado y de su significación para el presente.

5. Conclusión

La prestación de medios financieros, soporte y de una infraestructura técnica para la digitalización del *Noticiero ICAIC* es un ejemplo de los “dilemas digitales” descritos por Cristina Venegas: que la cultura digital en Cuba, más que en otras economías en desarrollo, se apoya en historias y características locales al mismo tiempo que depende de intercambios transnacionales (Venegas 2010, 5-6). La incorporación de elementos comerciales por parte del ICAIC en el proceso de la digitalización del *Noticiero* muestra cómo una memoria nacional transformada puede desarrollarse sobre la base de esquemas tanto capitalistas como socialistas. Fomentada por los medios digitales, esta memoria adquiere un carácter no solo transnacional sino también intergeneracional: Alrededor de los videos divulgados en las redes sociales se despliega una memoria comunicativa que incluye tanto a individuos que vivieron en carne propia los acontecimientos y circunstancias representadas en los noticieros como a otros que acceden a esta memoria no por la mediación de sus antepasados sino por la remediación virtual que les ofrece un acceso directo fuera de los confines del contexto

nacional cubano. La memoria de la Revolución cubana tal y como fue codificada por el *Noticiero ICAIC* se inserta en un espacio virtual global permitiendo recontextualizaciones y reinterpretaciones múltiples. Es casi redundante decir que la inscripción de los noticieros en un espacio global y accesible —si prescindimos de la brecha digital, desde todos los lugares del planeta—, los sitúa fuera del alcance del gobierno cubano. La digitalización permite que los objetos del archivo del *Noticiero*, antaño uno de los instrumentos más eficaces para la formación de una comunidad mnemónica revolucionaria, se interpreten fuera de la esfera de control de sus antiguos guardianes. Debido a una nueva visibilidad y exposición de las ediciones del *Noticiero* en la *World Wide Web*, la crítica “desde adentro” que siempre había caracterizado la labor del ICAIC, ha salido hacia fuera, alcanzando nuevas latitudes tanto individuales como colectivas.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Pitaluga, Antonio. 2016. “Retrospectiva histórica del cine cubano (1959-2015)”. *Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina* 4, n.º 2: 91-108.
- Andrade, Alice de. 2008. “Salvar los Noticieros cubanos”. *El Correo de la Unesco* 8: 13-15. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000185746_spa (31 de enero de 2022).
- Appadurai, Arjun. 2003. “Archive and Aspiration”. En *Information is Alive. Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, editado por J. Brouwer y A. Mulder, 14-25. Rotterdam: NAI.
- Armengol, Alejandro. 2018. “De la historia como memoria filmica selectiva o a un precio”. *Cubaencuentro*, 5 de marzo. <https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/de-la-historia-como-memoria-filmica-selectiva-o-a-un-precio-332206> (31 de mayo de 2021).
- Assmann, Aleida. 2010. “Canon and Archive”. En *A Companion to Cultural Memory Studies*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 97-107. Berlin/New York: De Gruyter.
- Bolter, Jay D. y Richard Grusin. 1999. *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge: MIT Press.
- Casas, Víctor. 2012. “Un inventario inapreciable”. En *El Noticiero ICAIC y sus voces*, editado por M. Álvarez Díaz, 11-17. La Habana: La Memoria.
- Ceja Alcalá, Janet. 2013. “Imperfect Archives and the Principle of Social Praxis in the History of Film Preservation in Latin America”. *The Moving Image* 13, n.º 1: 66-97.
- Cuaderno de Cuba*. 2018. “De la historia como memoria filmica selectiva o a un precio”. 4 de marzo. <http://www.cuadernodecuba.net/2018/03/de-la-historia-como-memoria-filmica.html> (31 de mayo de 2021).

- Cubacine*. 2015. "Cuba y Francia cooperan en materia cinematográfica". 15 de octubre. <http://www.cubacine.cult.cu/es/articulo/cuba-y-francia-cooperan-en-materia-cinematografica> (31 de mayo de 2021).
- Cubadebate*. 2013. "Noticiero ICAIC digitalizado llega a Cuba". 14 de diciembre. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2013/12/14/noticiero-icaic-digitalizado-llega-a-cuba/> (31 de mayo de 2021).
- Delgado Márquez, Francisco. 2019. "Salvaguardar la memoria del *Noticiero ICAIC Latinoamericano*". *Radio Metropolitana Cuba*, 8 de diciembre.
- Derrida, Jacques. 1995. "Archive Fever: A Freudian Impression", traducido por Eric Prenowitz. *Diacritics* 25, n.º 2: 9-63.
- Erll, Astrid. 2016. *Memory in Culture*. London: Palgrave Macmillan.
- García García, Yeneily. 2013. "Exhibirán emisiones restauradas del *Noticiero ICAIC Latinoamericano*". Portal del cine y audiovisual latinoamericano y caribeño, 4 de diciembre. <http://cinelatinoamericano.org/texto.aspx?mnu=13&cod=19897> (31 de mayo de 2021).
- Garde-Hansen, Joanne, Andrew Hoskins y Anna Reading. 2009. "Introduction". En *Save as... Digital Memories*, 1-21. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Havana Inside*. 2012. "Noticiero ICAIC Latinoamericano: Patrimonio y Memoria". 13 de diciembre. <https://havanainside.wordpress.com/2012/12/13/noticiero-latinoamericano-icaicpatrimonio-y-memorial/> (31 de mayo de 2021).
- Hoskins, Andrew. 2004. *Televising War: From Vietnam to Iraq*. London: Continuum.
- Hoskins, Andrew. 2011a. "7/7 and Connective Memory: Interactional Trajectories of Remembering in Post-scarcity Culture". *Memory Studies* 4, n.º 3: 269-280.
- Hoskins, Andrew. 2011b. "Media, Memory, Metaphor: Remembering and the Connective Turn". *Parallax* 17, n.º 4: 19-31.
- Hoskins, Andrew. 2017. "The Restless Past. An Introduction to Digital Memory and Media". En *Digital Memory Studies. Media Pasts in Transition*, editado por Andrew Hoskins, 1-24. Oxford: Routledge.
- Humphreys, Laura-Zoë. 2019. *Fidel between the Lines. Paranoia and Ambivalence in Late Socialist Cuban Cinema*. Durham: Duke University Press.
- ICAIC/INA. S.d. "Collection Actualités Cubaines ICAIC". <https://www.inamediapro.com/Collections/Collection-Actualites-Cubaines-ICAIC> (21 de septiembre de 2023).
- Ina_Communication. 2014. "Digitalización de los archivos de noticias históricas de Cuba". *Dailymotion*, video, 5m. 11s. <https://www.dailymotion.com/video/x1a4cb3> (31 de mayo de 2021).
- INA/ICAIC. 1960a. "Discurso de Fidel Castro en la ONU". <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/vdd13019951/discurso-de-fidel-castro-en-la-onu-discours-de-fidel-castro-a-l-onu> (21 de septiembre de 2023).
- INA/ICAIC. 1960b. "La declaración [sic] de La Habana". <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/vdd13019701/la-declaracion-de-la-habana-la-declaration-de-la-havana> (21 de septiembre de 2023).
- INA/ICAIC. 1961. "Desembarco en Bahía de Cochinos". <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/vdd13007491/extra-desembarco-en-bahia-de-cochinos-edition-speciale-debarquement-de-la> (21 de septiembre de 2023).

- INA/ICAIC. 1963. “Fidel Castro et Nikita Khrouchtchev à la chasse”. <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/vdd13019727/fidel-castro-et-nikita-khrouchtchev-a-la-chasse> (21 de septiembre de 2023).
- INA/ICAIC. 1964. “Conferencia del Che a las Naciones Unidas”. <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/vdd13020289/conferencia-del-che-a-las-naciones-unidas-conference-du-che-aux-nations> (21 de septiembre de 2023).
- International Telecommunications Union (ITU). 2017. “Global ICT Development Index 2017”. <http://www.itu.int/net4/itu-d/idi/2017/index.html> (31 mayo de 2021).
- International Telecommunications Union (ITU). s. d. “Statistics”. <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx> (25 de mayo de 2021).
- International Telecommunications Union (ITU). 2018. *Measuring the Information Society Report 2018 – Volume 2*. <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/publications/misr2018.aspx> (27 de agosto de 2019).
- Johnson, Mariana. 2013. “The Revolution Will Be Archived: Cuba’s Noticiero ICAIC Latinoamericano”. *The Moving Image* 13, n.º 2: 1-21.
- La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*. 2012. “ICAIC-INA: al rescate de la memoria en Noticieros”. http://www.lajiribilla.co.cu/2012/n581_06/581_29.html (31 de mayo de 2021).
- Lay Brander, Miriam. 2020. “Von der Kubanischen zur digitalen Revolution: Zeitstrukturen des Revolutionsgedächtnisses in der kubanischen Blogosphäre”. *Romanische Forschungen* 132, n.º 1: 24-44.
- Le Parisien*. 2013. “Cuba confie ses archives à l’INA”. 7 de mayo. <https://www.leparisien.fr/val-de-marne-94/d-exceptionnelles-images-cubaines-confiees-a-l-ina-07-05-2013-2785121.php> (31 de mayo de 2021).
- Pastrana, Ailyn. 2012. “El Noticiero ICAIC Latinoamericano en la memoria del mundo (+Fotos)”. *Cubahora*, 1 de julio. <https://www.cubahora.cu/cultura/el-noticiero-icaic-latinoamericano-en-la-memoria-del-mundo> (31 de mayo de 2021).
- Piña, María Carolina. 2015. “Francia restaura un importante fondo audiovisual cubano”. *RFI*, 13 de octubre. <https://www.rfi.fr/es/cultura/20151013-francia-restaura-un-importante-fondo-audiovisual-cubano> (31 de mayo de 2021).
- Pinchevski, Amit. 2011. “Archive, Media, Trauma”. En *On Media Memory. Collective Memory in a New Media Age*, editado por Motti Neiger, Oren Meyers y Eyal Zandberg, 253-264. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Valle, Sandra del. 2009. “Cine y Revolución. La política cultural del ICAIC en los sesenta”. *Perfiles de la Cultura Cubana* 2: 1-35.
- Venegas, Cristina. 2010. *Digital Dilemmas: The State, the Individual, and Digital Media in Cuba*. New Brunswick: Rutgers University Press.

The Past Re-Presented: Anthropological Perspectives on Digital 3D Figure Reconstructions in Peru

Christiane Clados

Introduction

Peru is a country rich in culture, from the ancient pre-Chavín cultures, to last but not least the Inca, whose material legacies shape the image of this country inside and out. As early as Max Uhle's 1895 excavations in Pachacamac, there has been great interest in the scientific analysis of these important cultures, which continues today. Given the rich cultural heritage, it is not a surprise that the reconstruction of the archaeological evidence also has a long tradition in Peru. It is common to produce recreations in museums and archaeological parks that show visitors what monumental architecture or ancient people looked like in the past. In recent years, there is an increasing use of digital 3D reconstructions, also called virtual reconstructions, to visualize archaeological data, which has made both the material and immaterial cultural heritage of prehispanic Peru widely accessible. Beyond the scientific data they attract international attention and play a social and political role. Three case studies illustrate how the recreation of individuals in form of digital 3D figure reconstructions serve not only as visualizations¹ of scientific data, but also as a way for Peruvians to identify with their own history.

3D Reconstructions, Figure Reconstructions, and Forensic Facial Reconstructions in a Digital Environment

The use of digital 3D reconstructions² for visualizing data has been recognized in the scientific community since the 2009 London Charter³ and

1 I use the term according to Marcos Llobera (2011) who defines "visualization" as the mapping (transformation) of data or any sort of information into a representation that can be perceived.

2 Authors like Reynolds (1981, 173) also call them "restitutions" and "recreations".

3 <http://www.londoncharter.org>.

the 2011 Seville Principles.⁴ Digital 3D reconstructions can be described as “[...] the process of capturing the shape and appearance of real objects”. Like reconstruction drawings and three-dimensional life-sized models, they are particularly powerful as visual summaries or descriptions that allow large amounts of complex information to be rapidly assimilated (Reilly 1992). By “translating” scientific data, they contribute to a better understanding of certain aspects of cultural heritage and help to make complex scientific data accessible to the public. The broad user community includes experts from fields such as architecture, archaeology, art history, palaeontology, forensic anthropology, and museology. In order to transfer the object into virtual space, image acquisition is done either with a laser scanner or using digital photogrammetry. Both methods serve the purpose of documentation on one hand, and on the other can serve as a basis and reference for analysis. A third method is manual modeling, which refers to the creation of polygon models using 3D modeling software (Clados 2020a and b).

Digital 3D figure reconstructions of (pre-)historical individuals represent a subgroup of digital 3D reconstructions and are a relatively late development in this field. Their roots lie in the traditional reconstruction of historical figures based on archaeological and ethnographical finds, such as those used for museum displays. With the advancement in 3D technology, this process is increasingly performed digitally. Computerized 3D forensic facial reconstructions, often a substantial part of digital 3D figure reconstruction, have their origin in the first facial reconstructions of Wilhelm His (Gupta *et al.* 2015) and Michail M. Gerasimov (1971). In this method, the operator uses 3D computerized models adding muscles and skin on the skull in order to obtain the image of an individual for his/her recognition and identification.

History of Scientific Reconstructions in Peru

One of the precursors of present-day digital 3D figure reconstructions in Peru is the representation of Inca rulers, like the images of “Sapa Incas” on large genealogy panels called *biombos* or *paños* (Phipps 2004). These originated in the eighteenth century after many Latin American countries gained political independence from the European countries (Alvarado 2020). The new dominant classes tried to expropriate the indigenous past as national

⁴ <http://sevilleprinciples.com/>.

heritage (Jansen 1988, 87) and commissioned genealogical series in which they were visualized as legitimate successors of Inca rulers. Shortly after independence, new governmental institutions, intellectuals, and publicists started considering pre-Columbian material culture as national patrimony (Riviale 2015, 92-98). The increasing number of excavations and the constructions of museums resulted in two forms of hypothetical reconstructions, two-dimensional illustrations and three-dimensional scale models (dioramas), including three-dimensional life-sized models frequently displayed in Peruvian museums. Such mannequins have long been a medium in museums of several countries to visualize ancient dress, ornaments, and weaponry, like, for example, the famous Red Cloud stereograph mannequin (Scherer 2009, 86-88) or the Kwakiutl Hamatsa group created under the curatorship of Franz Boas, both at the Smithsonian Institution. In Peru, Julio C. Tello and Toribio Mejía Xesspe (1979) published a life-sized model dressed with the textiles found at the Paracas Necropolis.⁵ Similar mannequins can still be found in Lima in the Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, the Museo Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque, and the Museo Nacional Sicán, Lambayeque (Figure 1). The other type of reconstruction uses drawings and sometimes even appear with the mannequins in diorama-like arrangements. Both media serve to visualize the original context of the archaeological objects and to explain their functions to visitors. Some pictorial reconstructions like the ones in the “Sala Nasca” of the Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú no longer exist (Figures 2a-b).

Three Case Studies

The following three case studies enjoyed a great deal of international attention. Most information is based on newspaper articles, which provide detailed information on the production process and how the reconstructions were received by the international press.

Lord of Sipán

In 1987 Walter Alva started work at the site of Sipán, discovering one of the largest finds in the history of Peru: Burial 1, or the Royal Tomb of the Lord of Sipán (“Señor de Sipán”) (AD 420-665, AD 435-665) (Figure

5 To be seen on the cover of the book “Paracas Segunda Parte: Cavernas y Necropolis”, 1979.

3). National Geographic supported the scientific excavation for over four years. After the documentation and restoration of the excavated objects, a non-digital 3D reconstruction of the Lord of Sipán was created and exhibited in the Brüning Museum. In 2016, a Brazilian NGO Team of Forensic Anthropology and Odontology started working on reconstructing the face of the Lord of Sipán, using digital 3D techniques normally employed to solve crimes. 3D computer graphics designer Cicero Moraes and forensic dentist Dr. Paulo Miamoto used computer software to reconstruct the Lord of Sipán's skull, which had been severely damaged by the weight of his burial. The skull was in 96 pieces when it was found, and technicians had glued it together and pinned a plastic frame inside the skull. Moraes created the 3D image by using digital photogrammetry. He imported the images into a computer and rebuilt the skull digitally by piecing the digital fragments together and filling in the missing parts in gray (Figure 4). Algorithms in Blender, an open-sourced graphics program, enabled Moraes to apply layers of muscle and skin in appropriate thicknesses according to the structure of the skull. Features such as skin tone were based on those of local Peruvians. Finally, Moraes created digital images of other artifacts that were found with the mummy to recreate a fully adorned image of the ruler (Figure 5). According to Walter Alva the reproduction closely resembles the earliest known Moche portrait vessels (Scott 2016).



Figure 1. Burial 1, Lord of Sipán. 1999, © C. Clados.



Figure 2. Digital 3D facial reconstruction, workflow, Lord of Sipán. Cicero Moraes, December 10, 2018. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Se%C3%B1or_de_S%C3%ADpan_-_Reconstrucci%C3%B3n_Facial_Forense_\(pasos\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Se%C3%B1or_de_S%C3%ADpan_-_Reconstrucci%C3%B3n_Facial_Forense_(pasos).jpg) (October 14, 2023).



Figure 3. Digital 3D facial reconstruction, Lord of Sipán. Cicero Moraes, December 10, 2018, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Se%C3%B1or_de_S%C3%ADpan_-_Reconstrucci%C3%B3n_Facial_Forense_-_cropped.jpg (October 14, 2023).

Lady of Cao

In 2005, archaeologists uncovered a mummy bundle at the site of El Brujo on the north coast of Peru containing a young woman from the Moche culture dating to about AD 400. Excavations began at the site in 1990 under the direction of Régulo Franco Jordán, supported by the Augusto N. Wiese Foundation. Using digital 3D techniques, experts have recreated the woman's face to give visitors a better look at the original appearance of the woman called Lady of Cao ("Señora de Cao") (Figure 6). Advised by physical anthropologists, forensic scientists and engineers specialized in 3D technology created as faithful a reproduction of the woman's face as 3D animation softwares would allow. Archaeologist Arabel Fernández López, who oversaw these efforts, emphasized the role of 3D reconstruction as a vehicle to "keep this extraordinary discovery alive for many generations to come" (Williams 2017). To offer an idea of what the noblewoman looked like, investigators first had to produce digital images of the mummy, which were taken with hand-held laser scanners. The face of the woman was fleshed out on the computer so that only the bones of the skull remained. Joe Mullins, a forensic artist for the US National Center for Missing & Exploited Children and consultant for the project, described the process as similar to a traditional Manchester Method (Gupta *et al.* 2015, 27), adding facial tissue pegs or markers, but rolled into the digital environment. The entire head was printed in 3D, and a model for a museum display was then created in fiberglass (Williams 2017). To make the Moche woman fully come to life, she was dressed with clothing and ornaments that were found in her grave.

Huarmey Queen

In 2012, archaeologists Milosz Giersz and Roberto Pimentel Nita of the University of Warsaw discovered a tomb of the Wari culture (AD 550-1000) at El Castillo de Huarmey. Here too, the National Geographic Society funded the excavation. The tomb contained the remains of 58 women. One of these women, nicknamed the Huarmey Queen, was found in a small chamber close to the ruler's throne chamber and was surrounded with precious grave goods (Greshko 2017). The reconstruction of her face started in the spring of 2017 in cooperation with Oscar Nilsson, a Swed-

ish sculptor and archaeologist who specializes in reconstructing faces. Unlike the reconstruction of the Lord of Sipán and the Lady of Cao—both of which were done almost entirely with computers—Nilsson took a hybrid approach for the Wari noblewoman. Using a 3D printed model of the woman’s skull as his base, Nilsson rebuilt her facial features by hand (Greshko 2017).



Figure 4. 3D-print, Lady of Cao, “Sala 7”, Museo Cao, La Libertad. Ozesama, September 10, 2018. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Museo_Cao.jpg (October 14, 2023).

International Reception

All three case studies have received a great deal of attention in the press at home and abroad, with the Lord of Sipán receiving by far the greatest interest of all. The latter was not only discussed in numerous articles in *El Comercio* and *National Geographic* but was the subject of various journals and reports. It is striking that the significance of the archaeological evidence is emphasized by referring to facial reconstructions of other important individuals in world history. On November 21, 2016, *El Comercio* wrote: “La recreación del rostro del Señor de Sipán, el mayor soberano de la cultura prehispánica Mochica, desveló hoy la apariencia que tuvo el primer gran gobernante que se conoce del antiguo Perú, cuya figura es comparada con el faraón egipcio Tutankamón por su fastuosa tumba” (*El Comercio* 2016). The September 2016 online report of *3DPrint* commented as well that: “[...] Meanwhile, Moraes continued [...] using the same kinds of techniques that have been used to reconstruct the ancient faces of everyone from an unknown Egyptian woman to Jesus Christ” (Scott 2016). The facial reconstruction of Lady of Cao also drew commentary in the *National Geographic* volume of July 4, 2017 that “[i]n similar cases, such as King Tut and Ötzi the Iceman, bodies have been scanned with a stationary medical CT machine” (Williams 2017). When the grave goods of Sipán were shown in an exhibition in Moscow, the newspaper *El Comercio* headlines on November 17, 2017, read: “Walter Alva presentará en Rusia al ‘Tutankamón americano’” (*El Comercio* 2017b).

Overall, it is noticeable that the number of digital facial reconstructions is limited. This may be due to the high costs involved, but also to the fact that the technology is offered by experts outside Peru. A significant reason for choosing to create a facial reconstruction is the possibility of printing a virtual model to circulate in museums, exhibitions, and websites. 3D prints give the organizers the opportunity to display the different sets of regalia found in the tombs, an exhibition practice which recalls the Red Cloud mannequins dressed in different costumes (Scherer 2009, 86-87).

Realistic Style and Identity

One reason for using digital 3D technologies is the fact that they are normally employed to solve crimes, which implies an accuracy that excludes any artistic interpretations. Without doubting the accuracy of the models,

they also are used because of the positive reputation of 3D reconstructive techniques to represent “truth” due to their sophisticated technologies. Here, the application of digital 3D techniques brings to mind the positive reputation the first photographs had in the early twentieth century (Müller 2009). Thus, the technical component of computerized 3D reconstruction plays a significant role in the construction of history: a guarantee of the exact reconstruction of an individual’s face as a vehicle to connect people directly to the past. However, the use of technology frequently belies the fact that the final product is often manually reworked: “If you consider the first step to be more scientific, I gradually come into a more artistic process, where I need to add something of a human expression or spark of life”, says Nilsson. “Otherwise, it’d look very much like a mannequin” (Greshko 2017). In many cases, as in the recent reconstruction done by Adrie and Alfons Kennis, the reconstruction is partly or completely manual.

From the very beginning, Peruvian museums have had their own exhibition aesthetics, many of them with the focus on a “realistic look”. When digital 3D reconstructions make use of a realistic style, they do so to mimic natural perception; an effect intended to support viewer recognition of the object and viewer-object interaction. In the case of a YouTube video showing the reconstruction of the Lord of Sipán, the realistic look has led to very emotional statements like “Un gusto conocerlo, Señor de Sipán :)”, “Hermoso nuestro Señor De Sipán!”, and “now it’s the time to know the face of Lady of Cao” (*Agencia de Noticias Andina* 2016). Whether realistic reconstructions should be applied carefully (Reilly 1992), with indication of the hypothetical parts of the reconstruction (Clados and Messemer 2021; Messemer and Clados 2020), or to support an immersive, real-world environment (Chandler *et al.* 2015) is not to be decided in this chapter, but follows the lessons learned that the archaeological evidence alone is not identical to the original appearance (Niccolucci 2007, 21) and needs to be visually “translated” (Clados 2020a, 113; Clados 2020b, 155). No doubt, a reconstruction is an interpretation of the archaeological evidence. However, the archaeological evidence was already interpreted by the archaeologist (Hodder 1993, 256) long before interpretation by the reconstructor was undertaken; it is an interpretation of the interpretation that takes place.

Another reason for the use of a realistic look as part of an immersive experience is obvious. In the case of the noblewoman of El Castillo de Huarmey, Nilsson used photographs of indigenous Andeans and even real hair from an elderly Andean woman living nearby because chemical data

suggest that the Huarmey Queen grew up drinking the local water, highlighting the connection between ancient and recent populations. In the case of the Lady of Cao, the locals have embraced her as one of their own, often representing her in civic events and school activities.

We want people of all ages to have a unique, memorable experience that connects them with the Señora of Cao. People are very proud of her. She turns up in discussions about the indigenous community's cultural identity and has become an icon of Peruvian womanhood

says Fernández López (Williams 2017). To the people of northern Peru, biological anthropologist John Verano says the 3D reconstruction is “[...] undeniable proof that this distinguished, powerful woman from long ago looked just like them. I think it’s going to be particularly important for children. Looking into her eyes, they’ll be able to see their own relatives from town, and their own ancestry. It’s something that a mummified face just can’t give you (Williams 2017)”. Likewise, in the case of the Lord of Sipán, *El Comercio* comments on November 4, 2017:

Combining cutting edge technology with the results of forensic anthropological and anatomical research made it possible that we now have a quite realistic picture of how the famous Moche leader would have looked like: he had the typical features of pre-Columbian ancestry and looked like the original South American indigenous Indians that lived in the area hundreds of years ago.⁶

And Walter Alva noted: “The reconstruction of the features of the Lord of Sipán and the forensic anthropological analysis has allowed us to get closer to the face of our ancestors (Scott 2016)”. And it is not just indigenous communities who have started to identify with the prehispanic individuals brought to life using 3D reconstructions. In 2017, Verónica Linares impersonated the Señora de Cao in the first edition of *América Noticias*, linking a powerful woman from the past to a present one (*El Comercio* 2017a).

Also noteworthy is that the lifelike effect of some mannequins is emphasized by moveable arms and accompanying sounds. In this respect, these models reflect aesthetics, which can also be seen in the frequently performed re-enactments, be it for tourists, festivals (Figure 7), or in ritual contexts (Creamer *et al.* 2021, 189-207).

6 LimaEasy, July 1, 2021, <https://www.limaeasy.com/multimedia-videos-books/videos-clips-documentaries-peru/videos?m=rh66Y> (May 4, 2022).



Figure 5. “Sapa Inca” and “Coya”, Re-enactment, Plaza de Armas, Casma. 1995. © C. Clados.

Digital 3D Reconstruction as Interpretation: Who Owns the History

Although all three reconstructions provide a platform of identification for local and indigenous groups, it should be noted that participation in the scientific process by Quechua, Aymara, Asháninka, and other Peruvian indigenous groups is nonexistent or very low. Comparing these to the production of *biombos* of the 18th century, it is important to note that the latter were often made by Quechua artists (Phipps 2004) and thus incorporated much more of an indigenous voice than 21st century digital 3D reconstructions of prehispanic individuals. While indigenous knowledge is certainly incorporated in the form of ethnographic data, it makes a difference whether the producers are Quechua, Aymara, or Ashaninka knowledge specialists, who could incorporate their own specific ontologies (Duarte and Belarde-Lewis 2015) directly into digital 3D reconstruction, or not. Also, regarding the constitution of knowledge, the role of funding organizations such as National Geographic needs to be considered. Without a doubt National Geographic helps to sponsor numerous research projects and provide a great deal of information on some of the most intriguing facets of the world. But with its focus on the unknown, fasci-

nating and entertaining, it may unconsciously contribute to the fact that the data interpretation is adapted to these requirements.

Conclusion

Apart from the significant scientific value and the need to translate scientific data via visualizations, all three digital 3D reconstructions provide much more than the visual translation of scientific results. They reveal the social practices associated with the scientific process and are by analogy of Bourdieu's (1972) theory culturally inculcated and performed as *habitus*. The analysis shows that the production of digital 3D reconstructions is largely in the hands of people who have access to digital technologies; that is, who can finance them as well as have the training to create them. In the case of the digital 3D reconstructions of the Lord of Sipán, the Lady of Cao, and the Huarmey Queen, the artists are from Sweden, Brazil, and the United States. While there is an increasing tendency to include indigenous knowledge in the interpretation of the archaeological record, they are, so far, not involved in the making of the digital 3D reconstruction. It seems that awarding of the contracts is a matter of external representation, intended to signal that the best available technology should be used for individuals as important as King Tut and Ötzi the Iceman. The exceptional technologies stress the importance of the archaeological findings, and at the same time make the digital 3D reconstruction a status symbol. Although there is now an overall trend to reconstruct individuals who attract less international attention in the development of historical 3D figures, as seen in the non-digital works of Kennis and Kennis, in Peru there is still a strong tendency to reconstruct individuals with international reputation.

Worldviews are inscribed in these examples of digital 3D reconstructions, of both the producers and the perceivers. Archaeologists in Peru, as well as those who look at the reconstructions in museums, in daily newspapers, and on the Internet, perceive them as their ancestors, regardless of their ethnicity. Reconstructions thus possess an integrative power similar to that of the "biombos" and go far beyond the function of a scientific product. The integrative power is proportional to the degree of the realistic look, which was an important goal of visualization in all three examples. In this way, these examples join a long tradition of very effective display technologies in Peruvian museums and their particular aesthetics.

References

- 3DPrint. 2016. "The Lord of Sipán: 3D Scanning and Modeling Recreate the Face of Ancient Peruvian Royal". September 22. <https://3dprint.com/150199/lord-of-sipan-3d-reconstruction/> (October 14, 2023).
- Agencia de Noticias Andina*. 2016. "Expertos recrean en 3D el rostro del Señor de Sipán". Youtube, September 21. www.youtube.com/watch?v=Q4htD3lAz64 (May 4, 2022).
- Alvarado Luna, Patricio. 2020. "Reorganizando las nuevas fronteras republicanas: Perú y Bolivia (1826-1836)". *Revista Ciencia y Cultura* 24 no. 44: 37-62.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.
- Chandler, Tom *et al.* 2015. *Immersive Analytics*. Piscataway: Institute of Electrical and Electronics Engineers (IEEE).
- Clados, Christiane. 2020a. "Digital 3D Reconstruction and Simulation of Fragmentary Preserved Museum Objects: A Tiwanaku Incense Burner of the Ethnologisches Museum Berlin". *Baessler-Archiv* 66: 111-122.
- Clados, Christiane. 2020b. "3D-Rekonstruktion und kulturelle Objekte". In *Based On Trust – Cultural Heritage in Virtual Environments*, November, 7-8 Proceedings of EVA conference 2019, 155-158. Berlin.
- Clados, Christiane, and Heike Messemer. 2021. "Visualizing Hypotheses: Practical Handling of Uncertainty in Digital 3D Models". In *Monumental Computations: Digital Archaeology of Large Urban and Underground Infrastructures*, editado por Museen der Stadt Wien - Stadtarchäologie and Maria Shinoto, 545-549. <https://doi.org/10.11588/propylaeum.747.c11846>.
- Creamer, Winifred, Jonathan Haas, and Henry Marcelo Castillo. 2017. "A Culturescape Built over 5,000 Years, Archaeology, and Vichama Raymi in the Forge of History". In *Legacies of Space and Intangible Heritage: Archaeology, Ethnohistory, and the Politics of Cultural Continuity in the Americas*, edited by Fernando Armstrong-Fumero, and Julio Hoil Gutierrez, 189-207. Denver: University Press of Colorado.
- Duarte, Marisa Elena, and Miranda Belarde-Lewis. 2015. "Imagining: Creating Spaces for Indigenous Ontologies". *Cataloging and Classification Quarterly* 53: 5-6. <http://dx.doi.org/10.1080/01639374.2015.1018396>.
- El Comercio*. 2016. "Este sería el rostro del Señor de Sipán, revela investigación". September 21. <https://elcomercio.pe/peru/seria-rostro-senor-sipan-revela-investigacion-261720-noticia/> (May 4, 2022).
- El Comercio*. 2017a. "Verónica Linares se caracterizó como la Señora de Cao". September 22. <https://elcomercio.pe/tvmas/farandula/veronica-linares-caracterizo-senora-cao-fotos-noticia-459956-noticia/> (December 12, 2023).
- El Comercio*. 2017b. "Walter Alva presentará en Rusia al 'Tutankamón americano'". November 17. <https://elcomercio.pe/peru/lambayeque/walter-alva-presentara-rusia-tutankamon-americano-noticia-474582-noticia/> (May 4, 2022).
- Gerasimov, Michail M. 1971. *The Face Finder*. New York: CRC Press.
- Greshko, Michael. 2017. "Face of Ancient Queen Revealed for First Time". *National Geographic Society*, December 31. <https://www.youtube.com/watch?v=8xtQSqnYAd4> (May 4, 2022).

- Gupta, Sonia, Vineeta Gupta, Hitesh Vij, Ruchieka Vij, and Nutan Tyagi. 2015. "Forensic Facial Reconstruction: The Final Frontier". *Journal of Clinical and Diagnostic Research* 9, no. 9: 26-28.
- Hodder, Ian. 1993. "Social Cognition". *Cambridge Archaeological Journal* 3, no. 3: 247-270.
- Jansen, Maarten E. R.G.N. 1988. "The Art of Writing in Ancient Mexico: An Ethno-Icological Perspective". In *Visible Religion* IV, 86-113. Leiden: Brill.
- Llobera, Marcos. 2011. "Archaeological Visualization: Towards an Archaeological Information Science (AISc)". *Journal of Archaeological Method and Theory* 18, no. 3: 193-223.
- Messemer, Heike, and Christiane Clados. 2020. "3D-Rekonstruktion als Werkzeug der Quellenreflexion". In *DHd 2020. Spielräume. Digital Humanities zwischen Modellierung und Interpretation*. 7. Jahrestagung des Verbands Digital Humanities im deutschsprachigen Raum, edited by Christof Schöch, 123-126. Paderborn: n.e. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3666690>.
- Müller, Dorit. 2009. "Fotografie und Südpolforschung um 1900". In *Frosch und Frankenstein. Bilder als Medium der Popularisierung von Wissenschaft*, edited by Bernd Hüppauf, and Peter Weingart, 233-253. Bielefeld: transcript.
- Niccolucci, Franco. 2007. "Virtual Museums and Archaeology: An International Perspective". *Archeologia e Calcolatori*, Supplemento 1: 15-30.
- Phipps, Elena. 2004. *The Colonial Andes: Tapestry and Silverwork, 1530-1830*. New Haven: Yale University Press.
- Reilly, Paul. 1992. "Three-Dimensional Modelling and Primary Archaeological Data". In *Archaeology and the Information Age*, edited by Paul Reilly, and Sebastian Rahtz, 147-173. London: Routledge.
- Reynolds, Linda, and Doig Simmonds. 1981. *Presentation of Data in Science*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Riviale, Pascale. 2015. "Archaeological Collections in Peru and Their International Influence During the Nineteenth Century". In *Exploring the Archive. Historical Photography from Latin America. The Collection of the Ethnologisches Museum Berlin*, edited by Manuela Fischer, and Michael Kraus, 89-108. Köln/Wien: Böhlau.
- Scherer, Joanna. 2009. "Historical Photographs of North American Indians: Primary Documents BUT View with Care". In *Viewpoints: Visual Anthropologists at Work*, edited by Mary Strong, and Laena Wilder, 81-96. Austin: University of Texas Press.
- Scott, Clare. 2016. "The Lord of Sipán: 3D Scanning and Modeling Recreate the Face of Ancient Peruvian Royal". *3DPrint*. <https://3dprint.com/150199/lord-of-sipan-3d-reconstruction/> (May 4, 2022).
- Tello, Julio C., and Toribio Mejia Xesspe. 1979. *Paracas segunda parte: cavernas y necropolis*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Williams, A.R. 2017. "CSI Tools Bring Mummy's Face to Life". *National Geographic Society*, July 4. <https://www.nationalgeographic.com/history/article/csi-tools-mummy-moche-peru-caio-brujo> (May 4, 2022).

Archivos fotográficos y patrimonio cultural. El caso de la misión capuchina en la Araucanía (1896-1935)

Ignacio Helmke Miquel / Margarita Alvarado Pérez /
Christiane Hoth de Olano

Introducción

Los misioneros capuchinos de Baviera que llegaron a la Araucanía en 1896, principalmente a territorios mapuche¹ en el sur de Chile, operaron como productores y coleccionistas de una inmensa variedad de fotografías que podemos considerar como patrimonio cultural.² Las colecciones de los capuchinos forman parte de un legado iconográfico más amplio que los misioneros dejaron como testimonio de su actividad en Chile. El material visual es diverso y es necesario situarlo en un contexto más amplio: placas de vidrio, colecciones de fotografías de la misión en formato postal, álbumes fotográficos, fotografías y series de fotografías, diapositivas e ilustraciones de libros, complementadas en décadas más recientes por material cinematográfico. Difícilmente se puede determinar la extensión que tuvo este acervo iconográfico en el pasado y la que tiene aún hoy. Un aspecto relevante es el hecho de que está distribuida en varios lugares de Chile y Alemania, es

1 Los mapuche, llamados araucanos por los conquistadores hispanos, son un pueblo indígena que habita en la zona centro y zona sur de Chile y Argentina. A fines del siglo XIX fueron sometidos por estos Estados a través de campañas militares conocidas como “Ocupación de la Araucanía” y “Conquista del desierto”. Esto significó la muerte de miles de personas y la pérdida de su territorio, porque fueron concentradas en las llamadas “reducciones”. En los siglos XX y XXI han vivido procesos de resistencia cultural y conflictos por la propiedad de la tierra, el reconocimiento de sus organizaciones y el ejercicio de su cultura. La bibliografía sobre este pueblo es extensa y variada, para mayor información consultar Bengoa (1996), Pinto (2021), o también la Comunidad de Historia Mapuche donde se encuentran los textos de autores como Pablo Marimán, Fernando Pairicán, Claudio Alvarado, Enrique Antileo, así como diversas compilaciones: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/libros/> (15 de junio de 2022).

2 Según la Unesco, colecciones y archivos forman parte de “bienes culturales” que son de importancia para la arqueología, la prehistoria, la historia, la literatura, el arte o la ciencia. Estos “bienes culturales” son de gran valor patrimonial tanto al nivel nacional como universal (Unesco 2014, 134-135).

decir, en el Archivo Provincial de los Capuchinos (Archiv der Deutschen Kapuzinerprovinz) en Altötting (álbumes de fotos, tarjetas postales), en la Biblioteca Universitaria de Eichstätt-Ingolstadt (colección de placas de vidrio), en el Archivo de los Capuchinos en Santiago de Chile (positivos en papel, álbumes, negativos en acetato y placas de vidrio, así como revistas y publicaciones diversas), así como en el Archivo de la Diócesis de Villarrica (tarjetas postales, placas de vidrio, álbumes de fotos, diapositivas, libros y revistas) en la Araucanía. Aunque la colección de placas de vidrio de la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt se ha digitalizado en el último tiempo, la indexación y documentación de su contenido es una tarea pendiente que requiere de mucho tiempo.³



Figura 1. Colección de placas de vidrio de la misión capuchina bávara en el sur de Chile, Biblioteca de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt, Signatura: VA 15_K01_023.

3 La investigadora independiente Roswitha Kramer, anexa al Centro de Estudios Latinoamericanos (ZILAS) en Eichstätt, trabaja desde hace muchos años fundamentalmente con esta colección de placas de vidrio. Lamentablemente, todavía no existen publicaciones en relación a la indexación de esta colección.

El material fragmentado en los distintos archivos muestra las actividades realizadas por los capuchinos italianos, pero sobre todo registra los comienzos de la misión de los capuchinos bávaros y se estima que parte relevante de las fotografías de carácter “fundacional” fueron tomadas hasta aproximadamente 1930. En adición a las fotografías tomadas por los mismos misioneros, es posible encontrar fotografías de carácter etnográfico que fueron compradas por los capuchinos para la colección, ya que llevan los iniciales o firmas de fotógrafos conocidos de la época. Los fondos fotográficos muestran una cantidad de temas diversos, entre ellos: el paisaje y los territorios de la Araucanía, construcciones misionales como iglesias, escenas que retratan la vida del pueblo mapuche, Padres capuchinos y Hermanas de la Santa Cruz con niños de las diferentes misiones, así como construcciones varias, por ejemplo puentes y casas. La producción fotográfica de los capuchinos, a diferencia de la presente en el caso de los misioneros anglicanos, es más extendida en un periodo temporal mayor, así como en una zona geográfica amplia, por la naturaleza de la Prefectura Capuchina, en contraposición con la presencia anglicana solo en Quepe y Chol-Chol, cercanos geográficamente. Producto de esto es posible apreciar una mayor variedad de fotógrafos, periodos y escenas o “temáticas” representadas en las respectivas producciones fotográficas. Destaca, en el caso de los capuchinos, la dificultad de identificar a las personas retratadas y solo en algunas ocasiones se nombran los lugares, a diferencia de los Padres que muchas veces están señalados con sus nombres.

Más allá de la construcción de un imaginario colectivo sobre la Araucanía a través de los fondos fotográficos de los capuchinos, que se puede entender como un enfoque importante en la investigación, quedan muchas interrogantes pendientes. Por ejemplo, nos preguntamos por las dimensiones culturales e históricas de las imágenes vinculadas a ciertos procesos de producción, difusión y apropiación de conocimiento. Por lo tanto, este artículo se centrará en la circulación de ciertas imágenes de las misiones capuchinas bávaras en el sur de Chile en un nivel transregional, es decir, sus usos y significaciones para un público chileno-alemán, bajo una interrogante general: ¿cómo se podrían entender las colecciones fotográficas como parte de ciertos archivos de un patrimonio cultural “fronte-rizo”, al involucrar actores y conocimientos que interactúan y circulan en territorios y épocas diversas? Más aún, si dan cuenta de procesos sociales y políticos que trascienden las actividades misionales. Por ejemplo la consolidación territorial por parte del Estado de Chile, la Ocupación de la Arau-

canía, la colonización de parte importante de los territorios del centro-sur de Chile y de los procesos de “reducción” de la población indígena que habitaba esos territorios.

Para contestar a estas preguntas de investigación, presentamos, primero, un breve contexto histórico de la misión capuchina en la Araucanía, para proseguir enfocándonos en los procesos de producción de las fotografías, su difusión y la apropiación de conocimiento que estos procesos implicaron. En una tercera parte, intentamos explicar qué entendemos como patrimonio cultural “fronterizo”. En este sentido, la digitalización juega un papel muy importante por dos razones principales: la conservación de la imagen fuera de su materialidad original o soporte, así como su accesibilidad para un público más extenso, con todas las posibilidades que esto conlleva en términos de difusión, circulación y activación de la imagen en un campo más amplio. Un aspecto fundamental a mencionar es el impacto que existe sobre la memoria visual de la zona centro sur de Chile, en particular la Araucanía, para un periodo relevante para la historia y sociedad reciente, como es el que abarca la producción fotográfica atribuida a los capuchinos bávaros. En este sentido, la digitalización y accesibilidad que esta aporta, juega un rol fundamental para la memoria visual reciente de las comunidades mapuche en general, así como de la historia misional en el sur de Chile, pero también de los procesos de colonización y urbanización, el desarrollo local, la historia regional y local.

La misión capuchina en la Araucanía

Se puede considerar el año de 1848 como el inicio de la misión capuchina en el sur de Chile. Ya que fue en ese entonces cuando llegó un primer grupo de misioneros, mayoritariamente italianos, enviados por Propaganda Fide, a asumir la actividad misional entre la población indígena. Con el paso de los años, estos misioneros italianos, sin recambio ni renovación, se encontraban ya agotados, en número y fuerza, con personal escaso y de edad avanzada (Alvarado, Helmke y Inostroza 2019). Parte importante de las estaciones no contaban con misioneros y, muchas de ellas, con un solo misionero. Así es como, en 1896, arribaron los primeros misioneros capuchinos bávaros. En un comienzo, su tarea era asistir a la misión italiana, hasta el momento en que los superaron en número y se hicieron cargo de manera definitiva de la misión.

La misión abarcó una extensión de una parte importante de la zona centro sur de Chile en la Región de la Araucanía. Un centro administrativo importante fue la ciudad de Valdivia, localizada en la región de Los Ríos, como gran centro urbano de la zona. Esta ciudad, ofrecía la posibilidad de mantener el contacto directo con la capital, aunque la sede prefectoral estuvo a partir de 1922 en San José de la Mariquina en la misma región de Los Ríos hasta su traslado a Villarrica en 1948. Debe recordarse adicionalmente la incorporación de Rapa Nui al territorio misional a partir del año 1937 (Noggler 1982, 203-205).

De igual forma, deben mencionarse una serie de diferencias y continuidades en relación al método misional de los capuchinos bávaros respecto de los capuchinos italianos. Uno de los aspectos más relevantes estuvo en el progreso material, caracterizado por una gran cantidad de edificaciones en todo el territorio misional. Esto se dio de forma progresiva, extendiéndose desde Valdivia hacia el norte, permeando la llamada “Frontera de Arriba”, acercándose lentamente a las zonas de la frontera constituida por el río Bío-Bío y también conocida hacia la zona norte de La Araucanía (Urbina 2009). En este sentido hay que subrayar la importancia que tuvieron las escuelas misionales con talleres enfocados en los oficios y la enseñanza agrícola, bajo una estrategia misional propia de los capuchinos, que buscaba educar, civilizar y entregar las herramientas necesarias a la población mapuche, para incorporarse a la sociedad chilena (Pamplona 1911; Noggler 1982).

Comúnmente se señala el éxito de la misión bávara en relación al trabajo de los misioneros italianos en la Araucanía, sin embargo, debe darse cuenta de las circunstancias a las que se enfrenta cada grupo de misioneros. La gran expansión que tuvo la actividad de los capuchinos se debió, sin lugar a dudas, al apoyo y presencia constante de la Provincia de Baviera, lo que Noggler caracteriza como un “desarrollo uniforme” (1982, 212), pero también tiene relación con la consolidación del territorio por parte del Estado de Chile, por medio de la Ocupación de la Araucanía (1861-1883), proceso militarizado (Navarro 2013), seguido de múltiples actos de colonización, modernización y transformación en todo el territorio de la Araucanía. Seguramente los capuchinos bávaros contaban con ciertas características y habilidades, pero también se enfrentaron a condiciones políticas y sociales propicias para una expansión y desarrollo en su actividad misional.

Un aporte relevante de la actividad misional de los capuchinos estuvo dado por la Imprenta San Francisco, fundada a partir de las iniciativas del prefecto Burcardo de Röttingen, quien trajera a Chile una imprenta en su primer viaje a Europa como prefecto. Numerosos diarios y revistas se publicaron e innumerables libros elaborados por los misioneros, abocados a su trabajo con la población indígena, como destacan los casos del Padre Sebastián Englert y del Padre Félix de Augusta, por mencionar solo dos ejemplos, que se pueden encontrar en los distintos archivos capuchinos.

En este sentido destaca, sobre todo, el gran interés científico y de investigación de parte de algunos misioneros capuchinos de Baviera, el que marca una diferencia fundamental no solo con respecto a otras misiones capuchinas, si no con otras misiones dirigidas por otros religiosos, como los misioneros anglicanos de Inglaterra. Además, con los materiales recogidos durante las misiones, se fundó una exposición en Altötting en 1906 cuyo fin era la presentación de las culturas materiales de la Araucanía y las fotografías tomadas durante la misión (Haringer 2005). Los dineros recolectados gracias a la venta de revistas y las entradas a la exposición, fueron destinados para sufragar los costos de la misión capuchina (Haringer 2005, 180). Es en esta lógica donde la fotografía adquiere un lugar preponderante como herramienta dentro del trabajo misional de los capuchinos bávaros en la Araucanía. Primero, porque a través de la venta de postales, agendas y revistas desde Altötting se creaba un vínculo —en forma de auxilio económico— con la misión en el sur de Chile. Segundo, porque las diapositivas que mostraron la vida cotidiana en la misión, apoyaron la preparación y formación de los nuevos misioneros, al despertar, en tierras lejanas, un particular interés por la Araucanía. Tercero, por el uso intensivo de estas fotografías: muchas de ellas formaron parte de publicaciones escritas por capuchinos en revistas científicas, al funcionar como testimonio o apoyo de lo desarrollado en las tesis propuestas por los misioneros.

Las colecciones fotográficas y sus procesos de producción, difusión y apropiación de conocimiento

Las razones que condujeron a la rápida difusión del uso de la fotografía por los miembros de la misión capuchina tanto en Alemania como en Chile siguen siendo en gran medida poco claras. Lo mismo ocurre con su difusión entre Alemania y Chile a principios del siglo xx. Lo que sí puede decirse es que las empresas fotográficas fueron consideradas de suma importancia

para el trabajo misional y desempeñaron un papel muy importante en la difusión de las actividades misionales en ambos países. Por ejemplo, dentro de la colección de placas de vidrio que está conservada en Eichstätt, se encuentran varios ejemplares etiquetados con la firma “Carl Simon & Co. Düsseldorf”, una empresa que negociaba y se dedicaba a la distribución de series de diapositivas.

Para dar una idea general de las dimensiones de la producción fotográfica por parte de los capuchinos bávaros, solo en la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt existe una colección de aproximadamente unas 1700 placas de vidrio referida al sur de Chile. En el Archivo Histórico de la Diócesis de Villarrica existe una colección fotográfica extensa, aunque no hay un levantamiento claro que dé cuenta de su extensión. Con la adquisición de las bibliotecas capuchinas de Altötting y Múnich por parte de la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt en 1999, no solo se transfirieron los fondos principales de la Orden, sino también un amplio material, entre el que se encontraba la colección de placas de vidrio. Esta fue salvada de su destrucción en el último momento por uno de los últimos capuchinos bávaros que aún trabajaba en Chile, Johann Gerhard Bauer de Böhmfeld, y el entonces director de la Biblioteca Universitaria de Eichstätt-Ingolstadt, Hermann Holzbauer. Se trata de once cajas (*Kästen*) de madera y 68 cajas (*Schachteln*) más pequeñas. La biblioteca decidió digitalizar la colección de forma profesional en 2009.⁴ Más o menos dos tercios de las placas de vidrio son diapositivas y un tercio negativos. Mientras los negativos sirvieron para la reproducción de fotografías en papel o para postales, las diapositivas fueron utilizadas para mostrar la vida misional a un público más amplio, tanto en Chile como en Alemania. En Altötting se encuentra además una colección de fotos más acotada, consistente en 13 álbumes de fotos, abocados a las primeras décadas de la misión. Estos álbumes contienen una media de 150 a 200 imágenes, entre las que se encuentran numerosas postales. Tanto las fotos como las tarjetas postales son de gran utilidad para el trabajo de datación e identificación de las placas de vidrio, por las notas presentes en el reverso de las copias.

Los inicios de la fotografía capuchina se remontan probablemente a las últimas décadas de los capuchinos italianos, aunque muchas veces me-

⁴ Desde 2018, la colección completa (*Kasten*: 639 placas de vidrio; *Schachtel*: 1048 placas de vidrio) está disponible en la plataforma “KU.media” de la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt: <https://media.ku.de/48045> (2 de mayo de 2022).

diados por la participación de fotógrafos profesionales, en el sur Chile. Es posible observar, tanto en Santiago, como en Villarrica, algunos retratos tomados en estudio de algunos misioneros italianos y españoles. Con la destrucción del archivo de los capuchinos en Valdivia, producto de un incendio en 1928, se genera una ruptura tanto en la producción fotográfica como también en su conservación, lo que probablemente influyó de manera determinante en la fragmentación y dispersión de este patrimonio visual. Esto dificulta entender su envergadura y heterogeneidad, así como cualquier intento de indexación global. Las grandes lagunas en la cadena de información se deben a las pérdidas manifiestamente considerables de material visual en Chile y Alemania, a la gran distancia histórica de los hechos y a la falta de testigos contemporáneos que puedan ayudar en los procesos de identificación necesarios.⁵ A pesar de estas dificultades, sabemos –gracias a la correspondencia y las diversas revistas de la orden capuchina– que el Padre Isidor Schmitt de Rehau en Altötting y el Padre Siegfried Schneider de Frauenhäusl (más bien conocido como Sigifredo de Frauenhäusl) en Panguipulli fueron las fuerzas principales que promovieron el uso de la fotografía en la misión. Según lo consignado en la crónica *25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos bávaros en la Misión Araucana de Chile 1896-1921* (Röttingen 1921a), el primer aparato fotográfico es traído por el Padre Burcardo, en 1898 (Röttingen 1921b, tomo II, 741). Adicionalmente hay que agregar la dispersión de las misiones, con una producción fotográfica posiblemente en muchos de estos nodos, la frecuencia de los incendios en el sur de Chile y, finalmente, la condición cambiante de la fotografía, que, con el paso de los años ha ido tomando un valor patrimonial creciente. Por la naturaleza de la Orden Capuchina y las relaciones entre los distintos hermanos de la Orden, la fotografía tiene cargas afectivas y emocionales. Por lo mismo, circulan y son compartidas, movilizando recuerdos y memorias.

Hoy en día contamos con cuatro fondos principales. Por la información disponible hasta el minuto, el más grande lo constituye la colección de placas de vidrio de la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt. En Villarrica y Altötting existen fondos de postales y copias en positivo-papel. En el

5 Estas reflexiones sobre la fragmentación y la dispersión del patrimonio visual original de los capuchinos bávaros se basan principalmente en una ponencia de Roswitha Kramer en la charla inaugural de una exposición sobre la colección de placas de vidrio en 2018, organizada por Johanna Umbach y Christiane Hoth de Olano con un grupo de estudiantes de pregrado en la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt.

Archivo Provincia de San Francisco de Asís de los Hermanos Menores Capuchinos (OFMCAP), Santiago, se encuentra un fondo de fotografías de la segunda mitad del siglo XX. La documentación e indexación completa de los fondos está todavía en proceso, sin embargo, es posible presentar resultados parciales con respecto a ciertas autorías y también acerca de la difusión de los fondos, que hacen posible pensar que gran parte de las fotografías fueron tomadas por los propios capuchinos. Principalmente las colecciones conservadas en Eichstätt y en Santiago son las que más han sido estudiadas por los autores de este texto y sus colegas.⁶ Aunque ya existen publicaciones que muestran fotografías de los archivos en Eichstätt y Altötting, se trata más bien de obras enfocadas en presentar el contenido visual y formal de las fotografías dejando de lado los procesos de producción o la difusión de las fotografías, así como el contexto, contenido y una posible indexación de las mismas de manera metódica y ordenada (Azocar y Flores, 2017; Mansilla *et al.* 2021). Antecedentes como, por ejemplo, las quejas en 1905 del Padre Sigifredo de la mala calidad de los aparatos fotográficos, permiten deducir que existía un interés en la fotografía no menor (Arellano Hoffmann, Holzbauer y Kramer 2006, 508). Años después, en 1913, el *Altöttinger Franziskus-Blatt*, una de las revistas editadas en Altötting, señala que los misioneros disponían incluso de aparatos para fotografía estereoscópica, un claro indicio de la creciente mejora y especialización de los equipos (*Altöttinger Franziskus-Blatt* 1913, 41-42).

En este sentido, es relevante señalar el interés de los capuchinos bávaros por la fotografía, no solamente en tanto su producción, sino también por su labor conformando colecciones en base a fotografías de fotógrafos profesionales. Su presencia en el fondo fotográfico capuchino es el resultado de la extensa red de contactos en la que los misioneros estaban involucrados con científicos, exploradores, periodistas, fotógrafos y editores de medios de comunicación en Chile, Alemania y Argentina. La recepción de este material por parte de los misioneros jugó un papel importante en el desarrollo de la fotografía capuchina desde el principio. Hay cierta evidencia que da cuenta que fueron adquiridas por ellos a lo largo de muchos años y recogidas para el museo de la misión de Altötting, pero también fueron adquiridos en parte gracias al intercambio personal entre

6 Mientras Margarita Alvarado Pérez e Ignacio Helmke Miquel trabajan desde hace algunos años con el Archivo Provincia San Francisco de Asís, Santiago, Johanna Umbach, Christiane Hoth de Olano y, sobre todo, Roswitha Kramer, estudian la colección de placas de vidrio en Eichstätt.

misioneros, investigadores, y fotógrafos. La correspondencia de los misioneros ofrece unas pistas importantes sobre los usos y las circulaciones de las fotografías. Por ejemplo, Sigifredo de Frauenhäusl escribió en una carta a Rodemil Espejo, administrador de la Aduana en Valdivia, el 20 de agosto de 1905 que muestra que detrás de la producción de imágenes por misioneros había terceros interesados en tenerlas:

Fotografías irán más tarde, si Ud. me da todavía plazo. No he tenido ni un solo día con el horizonte despejado y por eso no he podido retratar. Pero lo haré el primer día bonito. Si Ud. no podría esperar más tiempo, le advierto que hace algunos meses, mandé a Sr^a Guillermina Frick de Harnecker un retrato del lago Panguipulli. No dudo que la señora pondrá con gusto este retrato a su disposición.

Va un retrato que representa la Misión. —

Siento no poderle servir mejor, porque me faltan útiles buenos. —⁷

En otra carta al Padre Isidor en Altötting, Sigifredo menciona haber enviado tarjetas a muchos “patrocinadores” o donantes y que les había pedido confirmar satisfacción del producto.⁸ Algunos capuchinos, como por ejemplo, Burcardo de Röttingen, Sigifredo de Frauenhäusl o Jerónimo de Amberga, se integraron en la red de científicos e informadores interesados en la etnología, aun en una fase temprana, gracias a su estrecha relación con el lingüista alemán Rodolfo Lenz. Tanto en las placas de vidrio como en los postales y en el material fotográfico procesado en las revistas de los misioneros capuchinos, hay numerosas fotografías que fueron tomadas desde 1902 por el fotógrafo B. Herrmann (Victoria), los fotógrafos de la familia de Valck (Valdivia), Rodolfo Knittel Reinsch (Valdivia) y Odber Heffer Bissett (Santiago). La temprana recepción de este “material externo” por parte de los misioneros desempeña un papel importante en el desarrollo de la fotografía capuchina, que no se limitó en absoluto al ámbito religioso.

Estos ejemplos muestran la gran difusión de fotografías y el intercambio de ellas dentro de una red transregional de la cual los misioneros capuchinos de Baviera jugaron un rol principal.

7 Esta carta forma parte del *Epistolario*, una colección de cartas escritas por Sigifredo de Frauenhäusl. Sigifredo de Frauenhäusl a Rodemil Espejo, Panguipulli, 20 de agosto de 1905, en *Epistolario*, folio 405.

8 Sigifredo de Frauenhäusl a Padre Isidor, Panguipulli, 12 de marzo de 1905, en *Epistolario*, folio 115.

Las colecciones fotográficas como patrimonio cultural “fronterizo”

Ahora vamos a intentar explicar cómo se podrían entender las colecciones fotográficas como parte de un patrimonio cultural “fronterizo” al involucrar actores y conocimientos que interactúan y circulan en territorios a lo largo de épocas diversas. En este contexto entendemos “fronterizo” no solo como un territorio —en este caso referido al sur de Chile— si no, que además como un conjunto de relaciones, procesos y situaciones que se producen en ciertos espacios y que comprenden, fundamentalmente, el pueblo y la cultura mapuche, los misioneros capuchinos y la sociedad chilena en general. De esta manera, eventualmente cabe preguntarse en qué medida estas imágenes registran o dejan “fuera de cuadro” realidades sociales y políticas complejas, que involucran tan diversos sujetos sociales y culturales.

Si nos permitimos entender la fotografía como una creación cultural y un sistema convencionalizado de representación visual, cabe preguntarse entonces ¿cómo una fotografía, considerada como un “artefacto estético” propio de la modernidad, podría eventualmente constituirse en un “dispositivo de conocimiento” y de memoria? (Déotte 2012). Para responder esta pregunta es necesario considerar dos aspectos fundamentales de la fotografía. Por un lado, que la fotografía como imagen presenta sus propias particularidades estético con las que se construye —encuadre y plano— a través de los cuales se nos aparece hoy, en un soporte de vidrio o papel, un tiempo detenido en el pasado atrapado para el futuro (Szarkowski 1966, 6-11). Y por otro, que esa imagen fotográfica va a adquirir, irremediabilmente, diversas y complejas significaciones, según el contexto textual e iconográfico donde se esté actualizando, lo cual tensiona fuertemente la capacidad mimética de toda imagen fotográfica (Batchen 2004, 7; Tagg 2005 [1988], 1-33). Esta ambivalencia o cuestionamiento de la posible verosimilitud de una imagen nunca ha sido un inconveniente para considerar que lo representado en una fotografía permite el surgimiento inevitable de un tiempo social e individual, fundamentalmente, por la presencia indiscutible del referente que estuvo frente a la cámara y los ojos del fotógrafo cuando realizó la toma (Barthes 1999, 38-40). Sobre todo si se entiende el concepto de representación como una puesta en presente, es decir como en retorno de un referente y un espacio que fue, que ya no es, y que solo a través de la “magia” de la fotografía retorna permanentemente a nosotros (Alvarado, Mege y Báez 2001, 57).

Bajo esta concepción general de la fotografía entonces, esta se puede pensar como un dispositivo de conocimiento que puede abrir diferentes caminos para ser recorridos desde la historia y el patrimonio cultural, en este caso de la actividad misional de la orden capuchina, más precisamente del período de los misioneros bávaros que pusieron en práctica particulares modalidades de trabajo con especial acento en la educación, bajo los contextos ya señalados como la Ocupación de la Araucanía y variados procesos de colonización.

Las imágenes fotográficas del amplio patrimonio que implica el período de misiones capuchinas bávaras conservados en los archivos de Santiago, Villarrica, Eichstätt y Altötting, presentan variedad de formatos, como ya se ha mencionado, lo cual, evidentemente ha facilitado hasta hoy una amplia circulación en diversos soportes y contextos textuales e iconográficos. Toda esta amplia circulación se ha visto aumentada con los procesos de digitalización, sumando además nuevas iniciativas de documentación de las imágenes, personajes y hechos históricos para fines del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Estos procesos de documentación han abierto también nuevas posibilidades de sistematizar y conocer autorías, cronologías y lugares. Esto ha permitido reafirmar las ideas que se tenían en cuanto al intercambio de producción visual entre fotógrafos profesionales locales y la producción de los propios capuchinos. Al mismo tiempo, se ha podido mostrar que en esas épocas había una gran movilidad de misioneros con sus equipos o de fotógrafos que se internaban en estos territorios fronterizos. De esta manera es posible enmarcar la producción fotográfica capuchina en un contexto específico, así como vincularla a ciertas corrientes y estudiosos, quienes enfocaron su trabajo en los llamados “araucanos”, lo cual es, sin lugar a dudas, es un aporte para la memoria visual de la Araucanía.

En este sentido mención especial merece la trilogía de Christian Enrique Valck (1826-1899), Obder Heffer Bissett (1860-1945) y Gustavo Milet Ramírez (1860-1917), llamados comúnmente “los fundadores”, por ser los primeros fotógrafos profesionales que enfocan sus lentes hacia las realidades del sur de Chile. Si bien los registros asociados a los capuchinos de estos fotógrafos son escasos, sin duda sus imágenes constituyen un interesante aporte a un imaginario fronterizo, destacando en sus tomas una mirada que registra ese otro cultural, con especial énfasis en lo diferente y muchas veces exótico, pero bajo una construcción visual claramente mar-

cada por las estéticas del retrato de estudio del siglo XIX, dando origen a verdaderas “escenas étnicas” (Alvarado, Mege y Báez 2001, 21).⁹

Otro camino de análisis y reflexión de la imagen como dispositivo de conocimiento lo ofrecen una parte importante de imágenes tomadas por los propios capuchinos. Aunque en muchas ocasiones sea desconocida su autoría, fechas o lugares, su configuración visual y los contextos textuales e iconográfico en que han sido actualizadas, permiten ampliar antecedentes históricos y sociales para comprender las relaciones mapuche–capuchinos, como también diversos aspectos del trabajo misional. No debemos olvidar, como ya se planteaba, que las fotografías tomadas por los capuchinos desempeñaron un papel importante en las relaciones entre los misioneros, la sociedad mapuche, y la incipiente sociedad chilena que comenzaba a surgir en estos territorios, así como los conflictos y transformaciones que la presencia misional implicó. Por lo tanto, su análisis como imágenes así como de sus contextos de actualización permitirá, sin duda, establecer alguna de sus dimensiones culturales e históricas vinculadas a los procesos de producción, difusión y apropiación de conocimiento que comprometieron estos dos mundos.

Palabras finales

Considerando la fotografía como un dispositivo para el conocimiento, se puede indudablemente avanzar en la articulación de un patrimonio visual que debe ser abordado bajo un trabajo sistemático *entretejiendo lecturas* de la imagen en conjunto con fuentes escritas. Solo así los objetivos planteados en cuanto a abordar la circulación de ciertas imágenes de las misiones capuchinas bávaras en el sur de Chile en un nivel transregional, es decir, sus usos y significaciones para un público tanto chileno como alemán pueden llegar a ser cumplidos.

Adicionalmente, como queda demostrado en el desarrollo de este artículo, es necesario insistir en el carácter fronterizo del trabajo misional y, como producto del mismo, de los materiales del archivo, donde las fotografías tienen una posición relevante. Como demuestran muchos ejemplos,

⁹ Para épocas un poco posteriores es fundamental mencionar a Rodolfo Knittel Reinsch (1875-1958), fotógrafo con una extensa producción que revela como este autor se movía por toda la zona de la llamada “Frontera de Arriba”, penetrando territorios habitados fundamentalmente por los mapuche y donde los capuchinos comenzaban lentamente a levantar su misiones en condiciones con construcciones precarias, escasos recursos y en medio de la desconfianza y a veces animosidad de la población indígena y exiguo apoyo de la aún limitada población chilena repartida en estas zonas.

hay historias y memorias, dolorosas en ciertos casos, tras estas imágenes de personas y localidades mapuche, que dan cuenta de los procesos de ocupación, colonización y radicación en la Araucanía. Los capuchinos bávaros actuaron como testimonios y agentes activos en estos procesos.

Aunque las colecciones que comprometen el patrimonio visual capuchino se encuentran fragmentadas y dispersas y aún falta avanzar en su sistematización y documentación, es evidente que la transformación digital abre grandes posibilidades para subsanar estas dificultades, permitiendo a futuro ampliar la difusión y apropiación de conocimientos relacionados con el proceso histórico y de etnogénesis que hoy día son propios de nuestras sociedades pluriculturales.

El recorrido trazado desde los antecedentes de estos archivos demuestra entonces que estas colecciones fotográficas como patrimonio cultural “fronterizo” pueden hacer posible ir más allá de lo que una fotografía muestra como imagen. De esta manera al enfocarse en cuestiones de producción, difusión y apropiación de conocimiento, tendremos la posibilidad de transferir conocimientos para los procesos de reconstrucción de la memoria y de la historia que reclaman nuestras sociedades pluriétnicas.

Referencias bibliográficas

- Sin autor. 1913. “Aus der Welt des hl. Franziskus”. *Altöttinger Franziskus-Blatt* 14, n.º 1: 41-43.
- Alvarado Pérez, Margarita, Pedro Mege y Christian Báez. 2001. *Mapuche. Fotografía Siglo XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Alvarado Pérez, Margarita, Ignacio Helmke Miquel y Xochilt Inostroza Ponce. 2019. “De la mirada, la escritura y el habla. Un ejemplo de acercamiento interdisciplinario a diversas modalidades narrativas de la Misión Capuchinas (italianas) de la Prefectura Apostólica de La Araucanía (1848-1901)”. *Revista Chilena de Antropología* 40: 333-368.
- Arellano Hoffmann, Carmen, Hermann Holzbauer y Roswitha Kramer. 2006. *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.
- Azocar, Alonso y Jaime Flores. 2017. *Evangelizar, civilizar y chilenizar a los mapuche. Fotografías de la acción de los misioneros capuchinos en la Araucanía*. Sevilla/Temuco: Universidad de Sevilla/Universidad de La Frontera.
- Barthes, Roland. 1999. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Traducido por Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós.
- Batchen, Geoffrey. 2004. *Arder en deseos. La concepción de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.

- Bengoa, José. 1996. *Historia del Pueblo Mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile: SUR.
- Comunidad de Historia Mapuche (Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil). 2006. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: Lom.
- Comunidad de Historia Mapuche (Héctor Nahuelpan, Herson Huinca, Pablo Marimán). 2012. *Ta iñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Comunidad de Historia Mapuche.
- Comunidad de Historia Mapuche (Pablo Marimán, Fabiana Nahuelquir, José Millalén, Margarita Calfio, Rodrigo Levil). 2019. *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuches*. Santiago de Chile: Comunidad de Historia Mapuche.
- Déotte, Jean-Louis. 2012. *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard y Rancière*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Haringer, Christian. 2005. "Die ehemalige Chile-Missionsausstellung der bayerischen Kapuziner in Altötting". *Oettinger Land* 25: 178-189.
- Mansilla, Juan, Johanna Umbach, Gabriel Pozo y Margarita Canio. 2021. *La cruz capuchina en territorio mapuche. Educación y memoria fotográfica archivada en Altötting, Alemania*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Navarro, Leandro. 2013. *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Nogger, Albert. 1982. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas: Imprenta y Editorial San Francisco.
- Pamplona, Ignacio de. 1911. *Historia de las Misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*. Santiago de Chile: Imprenta "Chile".
- Röttingen, Burcardo de. 1921a. *25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos bávaros en la Misión Araucana de Chile. 1896-1921*. Manuscrito, sin publicar.
- Röttingen, Burkhard María von. 1921b. *Fünf und zwanzigjährige Missionsthätigkeit der Bayerischen Kapuzinermissionäre in der Araukanischen Mission Chiles. 1896-1921*. Manuscrito, dos tomos, sin publicar.
- Pairican, Fernando. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Pairican, Fernando. 2021. *Toqui. Guerra y tradición en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Pinto, Jorge. 2021. *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Szarkowski, John. 1966. *The Photographer's Eye*. New York: Museum of Modern Art.
- Tagg, John. 2005 [1988]. *The Burden of Representation. Essays on Photographies and Histories*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Unesco Culture for Development Indicators Suite (CDIS). 2014. "Methodology Manual V7, Heritage Dimension". https://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/cdis/heritage_dimension.pdf (15 de junio de 2022).
- Urbina, María Ximena. 2009. *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la DIBAM.

“La televisión ya puso a un presidente...” Estéticas de la corrupción en el cine latinoamericano contemporáneo

Javier Ferrer Calle

1. Introducción

La corrupción se ha transformado en uno de los temas principales del debate público contemporáneo. En el caso particular de América Latina la aparición de importantes casos en las últimas décadas (La Casa Blanca en México, Lava Jato en Brasil, el Caso Nisman en Argentina), cubiertos por los medios de comunicación, da buena cuenta de ello. Pero no solo la prensa, la radio o la televisión se han hecho eco de este fenómeno, sino que también se está produciendo un procesamiento cinematográfico de esta realidad que va en aumento. En muchas ocasiones, estas películas o series se basan en hechos políticos reales, como ocurre con la serie brasileña *El mecanismo* (2018-2019), las cuales se centran en villanos y antihéroes que caminan entre lo ilegítimo y lo ilegal, al tiempo que otras narran la respuesta violenta y desesperada de las víctimas contra un sistema corrupto, como ejemplos paradigmáticos encontramos aquí: *Relatos salvajes* (2016). Esta observación sobre las representaciones de la corrupción en el cine en América Latina aún no ha sido sin embargo abordada en los estudios cinematográficos y culturales latinoamericanos. Las investigaciones de las últimas dos décadas han abierto una serie de fructíferas perspectivas, no obstante, estas producciones aún no han sido estudiadas sistemáticamente en lo que respecta a la realización ficcional del motivo de la corrupción. De esta manera, trabajos sobre el director argentino Pablo Trapero y sus obras *El bonaerense* (2002) y *Carancho* (2011) se concentran en su relación con el género negro (Tschiltschke 2013), otros sobre *El estudiante* (Mitre 2011) o *Relatos salvajes* (Szifron 2016) examinan estas obras dentro del contexto de la cultura de la memoria emprendida en la época del kirchnerismo (Delgado y Sosa 2017). Así, a excepción de ficciones como *El crimen del padre Amaro* (Carrera 2002) (Hausmann 2015; Falicov 2013) y *Un mundo maravilloso* (Estrada 2006) (Robinson 2014; Price 2012), los estudios

filmicos no han priorizado el análisis temático de la corrupción que estas ficciones audiovisuales representan.

A pesar de la heterogeneidad en las historias, tiempos y formatos mediáticos en los que se presentan estas narraciones cinematográficas sobre la corrupción, estas producciones audiovisuales tienen algo en común, y es el surgir en el marco de un contexto neoliberal, que no debemos olvidar, como señala Harvey, se ha convertido hoy además en un modo de discurso hegemónico que “has pervasive effects on ways of thought and political-economic practices to the point where it has become incorporated” (Harvey 2007, 23). En este sentido, son numerosas las investigaciones desarrolladas en los últimos años sobre las interacciones entre el cine latinoamericano y la política neoliberal. Por ejemplo, McClennen 2018 en *Globalization and Latin American Cinema: Toward a New Critical Paradigm*, expone los procesos de coproducción, distribución y entrega para los casos de México, pero también de Argentina y Brasil, argumentando que la ambivalencia de la globalización neoliberal en el caso de América Latina ha llevado a la industria cinematográfica a comercializar en parte en contra de sus propios intereses, con tal de que las películas se vendan. En esta línea, también se sitúa la obra *Contemporary Latin American Cinema. Resisting Neoliberalism?* (Sandberg y Rocha 2018), que sostiene cómo el cine latinoamericano contemporáneo por un lado ha criticado y resistido ante las medidas neoliberales de privatización, desregularización y austeridad introducidas en el continente a partir de los años noventa, pero por otro, paradójicamente, también se ha beneficiado de ellas. Sin duda, un ejemplo paradigmático y fundamental aquí es la obra de Ignacio Sánchez Prado: *Screening Neoliberalism: Transforming Mexican Cinema, 1988-2012* (Sánchez Prado 2014) en la que el autor expone las consecuencias de una industria cinematográfica obligada a encontrar nuevos públicos en la clase media de México para lograr la viabilidad económica y cultural.

Como vemos, la mayoría de las investigaciones en el campo de los estudios filmicos latinoamericanos se han centrado en analizar el neoliberalismo como un fenómeno económico, examinando los parámetros contextuales y las consecuencias de las políticas neoliberales en la transformación de la industria filmica tanto local como global. No en vano, como señala Cooper, la producción cultural supone el segundo sector más importante después de la guerra en la economía neoliberal (Cooper 2019). En este artículo, sin embargo, pretendemos acercarnos a las consecuencias del neoliberalismo en el cine latinoamericano desde una perspectiva

distinta más allá de su concepción como un producto o mercancía de la cultura neoliberal. En concreto, centrándonos en los discursos, es decir, en las narrativas cinematográficas como un área específica de la cultura de la corrupción, la cual interactúa en el caso latinoamericano con la ideología neoliberal de forma dinámica y en continua evolución. Aquí, por tanto, buscamos examinar a través de qué estéticas y estrategias narrativas el cine latinoamericano en el siglo XXI trata de censurar y resistir a los patrones neoliberales de interpretación de la corrupción. En consecuencia, el objetivo principal de esta contribución es reflexionar críticamente cómo estas ficciones audiovisuales legitiman o deslegitiman las narrativas neoliberales sobre lo corrupto. Así, entendemos aquí las narrativas neoliberales como aquellas construcciones discursivas que promueven las políticas de desregulación económica, privatización y, sobre todo, la reducción del Estado. De esta manera, no podemos olvidar que estos relatos cinematográficos de la corrupción son al mismo tiempo narrativas sobre el funcionamiento del Estado, es decir, sobre el ejercicio del poder y sus desviaciones, pero, además, y aún más importante, sobre sus relaciones con el sistema económico y el mercado. Muchos de estos relatos sobre la corrupción se entrelazan así con los dogmas del neoliberalismo y su objetivo de despolitización (Madra y Adaman 2018), y lo hacen, sobre todo, a través de la censura de la figura del político o funcionario público y, simultáneamente, a partir de la admiración, incluso en algunos casos, de la mitificación, de lo privado. Estas representaciones cinematográficas sobre la corrupción en América Latina en el siglo XXI deben leerse, por tanto, como un síntoma de la aplicación de las políticas neoliberales a partir de los años 80 en el continente (Ferrer Calle 2022, 104). Examinar la función que la corrupción juega en estas ficciones contemporáneas posibilita conocer qué tipo de espacios y periodos de tiempo predominan, configurando así un campo simbólico particular. Estos relatos cinematográficos sobre la corrupción no deben entenderse, por tanto, como una cuestión moral, sino como la asimilación y por tanto el triunfo de la despolitización de lo público y la mercantilización y privatización del Estado, impulsada por el neoliberalismo (Harvey 2005; Fernández Jilberto, Hogenboom y Demmers 2004) y, al mismo tiempo, cómo el intento de establecer unas narrativas de resistencia en busca de un espacio *posneoliberal*.

2. Enfoque teórico y metodología

Dentro de la denominada política cultural del neoliberalismo (Giroux 2005), la reorganización del cine como industria ha sido uno de sus objetivos principales. Este cambio no resulta baladí. La concepción del cine como mercancía ha conllevado la producción de una serie de nuevas subjetividades que se reflejan en los textos cinematográficos. Entre ellas destacan las cuestiones de género, la sexualidad y los vínculos entre el cine, la sociedad civil y el Estado, pero aún más importante para este artículo: las relaciones en torno a los espacios públicos y privados (Kapur y Wagner 2011, 3). De esta forma, para este trabajo se torna crucial reconocer y deconstruir estas subjetividades y narrativas, ya que estas suponen una parte fundamental de la biopolítica neoliberal que “produces and reproduces master narratives in order to validate and celebrate its own power” (Hardt y Negri 2003, 34). El neoliberalismo necesita, por tanto, de los medios de comunicación, en este caso del cine, para explicarse, reproducirse y extender así su hegemonía. Las economías neoliberales han transformado así por un lado la industria local y global cinematográfica, pero al mismo tiempo han remodelado las estéticas y la política del cine a través de los textos cinematográficos (Cooper 2019, 265-66). Este trabajo investiga y se centra, por tanto, en los relatos cinematográficos sobre la corrupción en el cine latinoamericano como consecuencia de las condiciones históricas, políticas y sociales provocadas por el neoliberalismo desde principios de los años 80 en América Latina. Con este objetivo, en este texto me centraré en analizar, a modo de ejemplo, las representaciones del político corrupto en dos largometrajes contemporáneos, como son: el film mexicano *La dictadura perfecta* (2014), del director Luis Estrada, y el largometraje argentino *La cordillera* (2017), de Santiago Mitre. Este trabajo camina así hacia la elaboración de una cartografía ficcional de la corrupción en las producciones audiovisuales contemporáneas hispanoamericanas. En definitiva, se trata de investigar hasta qué punto estas estéticas y narrativas cinematográficas han asimilado o resistido ante los principios de despolitización de lo público y privatización y mercantilización del Estado propuestos por el neoliberalismo en el continente. Para ello se tratará de responder a las siguientes preguntas: ¿En qué lugares y espacios están habitualmente ambientados estos relatos? ¿En qué tipo de mundo residen y cómo se comportan los personajes de estas historias? ¿Qué significado toman estas

narrativas cinematográficas respecto a la legitimidad de la figura del funcionario público?

3. Análisis

La primera de las películas que analizaré será la comedia satírica *La dictadura perfecta*. En un encuentro con el embajador de Estados Unidos, el presidente mexicano expone que “los mexicanos son mejores que los negros”, siendo en pocas horas el hazmerreír en las redes sociales. Ante tal situación, el presidente pide a la televisión pública mexicana que desvíen la atención del público antes de que estas declaraciones se conviertan en otra grave crisis de imagen y popularidad. De esta manera, la televisión pública mexicana emite un video en su noticiero estelar que involucra al gobernador Carmelo Vargas en graves negocios ilícitos. El gobernador, preocupado entonces por su futuro político, decide negociar un millonario y secreto acuerdo con los dueños del canal de televisión. Así, Carlos Rojo, productor de noticias de la televisión pública mexicana, junto a un reportero estrella del canal, son enviados al Estado donde gobierna Vargas para realizar una serie de reportajes en los que se muestren las buenas obras que el gobernador ha ejecutado en sus años de gobernatura. El objetivo no es otro que cambiar la imagen que la opinión pública tiene del corrupto Gobernador para convertirlo en una estrella política, e incluso en un posible candidato a la presidencia. En la primera escena que analizo aquí advertimos cómo la cadena de televisión pública mexicana emite en directo el video en el que se observa al gobernador Vargas recibiendo dinero de un narcotraficante en su despacho:

Gobernador Vargas: Aquí falta lana, mi mazacote. Le dije claramente cuál era el trato. Usted se está haciendo el pendejo. Se lo repito, si no aprovechamos ahora que estoy en la plenitud del pinche poder, entonces cuándo.

Narcotraficante: Perdón mi gober (Estrada 2014, 00:11:50-00:11:58).



Figura 1. El gobernador Vargas recibiendo dinero en su despacho (Estrada 2014, 00:11:50).

Las relaciones del gobernador con el narco volverán a surgir más adelante en la pantalla. En este caso, a través de un video que Agustín Morales, líder de la oposición, le muestra al personaje de Carlos, productor de la televisión pública mexicana. En este encuentro, se observa de nuevo al Gobernador Vargas reunido con otro narcotraficante. En la grabación, el narcotraficante soborna a Vargas con el objetivo de que este último firme unos permisos, al mismo tiempo que le exige una mayor discreción que la vez anterior. Por su parte, Vargas tranquiliza al narcotraficante con las siguientes palabras: “No se preocupe, compadre, ya ve que todo lo arreglamos. Y si nos sale otro diputadete que se quiera pasar de listo le metemos un plomazo como al puto de Ramírez y seguimos adelante” (01:08:34-01:08:43).

Estas dos escenas, a través de la figura del gobernador, ridiculizan la narrativa neoliberal de la clase política dominante y censuran así la implantación del neoliberalismo a través de la relación entre violencia y corrupción. Al mismo tiempo, estas representaciones subrayan la participación cada vez mayor del narcotráfico como una dinámica rentable del capital, estableciéndose así lo que algunos autores denominan para México como un régimen político neoliberal de tipo tecnocrático ante el nacimiento de una nueva forma de estado: el “Estado narco”. Se trata así de un Estado constituido ahora por representantes privados procedentes del crimen organizado que participan en los diferentes ámbitos institucionales, económicos y financieros (Solís González 2013, 8-9).

Posteriormente en la película el secuestro de dos pequeñas gemelas en el estado del gobernador es utilizado por el equipo de la televisión pública mexicana que trabaja para Vargas. La cadena decide hacer un seguimiento ininterrumpido de la noticia para desviar la atención sobre el caso de corrupción que afecta al gobernador. Cuando las niñas son encontradas, la cadena emite un montaje donde se finge el rescate de las pequeñas, siendo la farsa todo un éxito televisivo. Esto supone un triunfo para el gobernador, quien es aclamado por el público y la familia de las niñas, y que aprovecha la situación para promocionarse como candidato a la presidencia de México.



Figura 2. Vargas se presenta como candidato a la presidencia de México (Estrada 2015, 02:05:08).

A través del eslogan político que el gobernador emplea para su candidatura, “nuestro México puede cambiar” se acentúa irónicamente la crítica a la corrupción del sistema político mexicano. Un sistema que, personificado en la figura de Vargas, se transforma, tal y como presenta el título de la película, en “una dictadura perfecta”, que no expulsa a los corruptos, sino todo lo contrario, los protege. El protagonista, por tanto, representa los rasgos ya censurados por el escritor peruano Vargas Llosa en el año 1990 en relación a la democracia en México y, en concreto, al Partido Revolucionario Mexicano, del que dijo: “La dictadura perfecta es México. Tiene las características de la dictadura: la permanencia, no de un hombre, pero sí de un partido. Y de un partido que es inmovible” (*ABC Literario* 1990, 10).

La segunda película que abordaré es el thriller *La cordillera*, obra del director Santiago Mitre. Respecto al argumento de esta producción argentina, el largometraje narra el drama político y familiar que atraviesa

su protagonista, el presidente de Argentina, Hernán Blanco, durante una cumbre de presidentes latinoamericanos en los Andes, en Chile, en la que se negocian y buscan distintos acuerdos entre los países asistentes. Blanco es un político provinciano, que acaba de ganar las elecciones y que tiene entre sus primeros desafíos internacionales una cumbre en la que se discutirá la posibilidad de formar una alianza petrolera a nivel continental. A las ya difíciles negociaciones, el presidente deberá hacer frente también a la amenaza de su exyerno, quien trabajó para él, y que pretende ahora denunciarlo por un caso de corrupción en el pasado. Ante esta situación Blanco hará que su conflictiva hija, Marina, de quien se nos dice tuvo problemas psicológicos, sea llevada a la cumbre en Chile para protegerla, con lo que Blanco conseguirá así ganar tiempo para tomar una decisión.

En la primera escena que analizo de este largometraje, el presidente argentino aterriza en Chile para la cumbre de países latinoamericanos. Tras despertarse en el avión, Blanco conversa con una de sus asistentes, Luisa Cordero, quien le pregunta si está preocupado por la denuncia de corrupción contra el partido de su exyerno:

Luisa Cordero: ¿Estás preocupado? Es una pavada, Hernán. En una semana la cosa ya no existe

Hernán Blanco: Una semana es demasiado tiempo. Hay que desarmarlo ya.

Luisa Cordero: Ya es imposible. Ya es la cumbre. Quédate tranquilo.

Hernán Blanco: No me puedo quedar tranquilo (Mitre 2017, 00:09:14-00:09:28).



Figura 3. El presidente Blanco aterriza en Chile (Mitre 2017, 00:09:20).

A diferencia del film anterior, *La dictadura perfecta*, la preocupación del protagonista en este largometraje por la publicación del caso de corrupción en el que está implicado se manifiesta de manera muy distinta. La serenidad con la que el personaje expresa su inquietud por las posibles consecuencias del caso contrasta con la vehemencia del gobernador Vargas. No obstante, la expresión “hay que desarmarlo ya”, vislumbra el perfil de un personaje que, pese a su apariencia sosegada, y aspecto de hombre común, parece no dudar en poner todos los medios a su alcance para conseguir su objetivo y limpiar así su imagen.

En la siguiente escena que examino el presidente Blanco es entrevistado por una periodista española en la cumbre, la cual le censura, precisamente, la imagen de “hombre común” que el político ha tratado de transmitir hasta ahora:

Periodista española: Pero es que usted no es un hombre común, es un presidente. Está en una cumbre de presidentes. Su nombre pasará a la historia. Su cara va a quedar reflejada en los billetes.

Hernán Blanco: Le aseguro que esa no es mi principal ambición.

Periodista española: Que curioso, es el primero que se atreve a pronunciar esa palabra.

Hernán Blanco: ¿Ambición?

Periodista española: Sí.

Hernán Blanco: ¿Qué tiene de malo? No es una mala palabra. No me imagino nada peor que un político sin ambición (00:39:08-00:39:28).



Figura 4. El presidente Blanco es entrevistado (Mitre 2017, 00:39:28).

De esta manera sutil, a través del protagonista, el film introduce la duda en el espectador: ¿es el presidente argentino cómo dice ser? O, dicho de otra forma: ¿implica la ambición del protagonista la utilización de medios ilegítimos, ilegales, o corruptos? ¿Cómo es el “hombre común” en realidad”? ¿Es posible corromperlo? Es cierto que la película no aclara de manera expresa las intenciones, ni tampoco el pasado, del protagonista. No obstante, son las actitudes o acciones de Blanco, como es el acuerdo secreto del protagonista con un enviado de Estados Unidos en relación a las negociaciones que se están llevando a cabo en la cumbre, las que revelan que incluso la naturaleza del denominado “hombre común” puede ser corrompida. De esta forma, esta película no censura los principios de despolitización de lo público y privatización y mercantilización del Estado adoptados por el neoliberalismo. El universo ficcional que propone la película normaliza así la privatización de lo político a través de la representación de la delgada frontera que separa los vínculos y los acuerdos entre el espacio privado y público del protagonista. En concreto, a través de una narración en las que el éxito y el beneficio económico personal parecen justifica cualquier medida o acción por parte de las élites políticas y económicas.

4. Conclusiones

Más allá de los enfoques políticos marxistas que se han ocupado de las consideraciones económicas del neoliberalismo (Harvey 2005 e 2007; O'Connor 2010) los estudios cinematográficos latinoamericanos deben seguir estudiando las relaciones entre las teorías neoliberales y los textos cinematográficos, ya que el cine puede ofrecer una visión enriquecedora de las transformaciones neoliberales del sujeto, la sociedad, la cultura y la estética (Cooper 2019, 265). Siguiendo este enfoque para analizar los relatos cinematográficos sobre la corrupción en el cine latinoamericano contemporáneo como consecuencia de la hegemonía neoliberal, en este trabajo se ha demostrado cómo estos dos largometrajes *La dictadura perfecta* (2014) y *La cordillera* (2017), por un lado, resisten ante los patrones neoliberales de interpretación de la corrupción, y por otro lado, los reproducen y promocionan. En el caso de *La dictadura perfecta* criticando cómo el poder político mexicano ha sido capturado por dos de los diferentes intereses privados en los que se manifiesta la hegemonía neoliberal, como son: los negocios criminales comerciales del narco y los intereses espurios y particulares de las empresas internacionales. Así, esta comedia satírica,

a través diferentes recursos estéticos y narrativos formula una *estética de la indignación* que toma forma en la respuesta desesperada y, a menudo violenta, de sus protagonistas.

Frente a este tipo de narraciones encontramos otro tipo de relatos cinematográficos en los que se legitiman los patrones neoliberales de interpretación de la corrupción a través de la elaboración de diferentes narrativas que buscan ratificar el fracaso del Estado. *La cordillera* trata así de exonerar al poder económico como fuente de corrupción y se centra en la figura del político o funcionario público. De esta forma, la corrupción se transforma en un problema cultural que se asocia a estructuras burocráticas del Estado. En consecuencia, aquí queda representada, aunque no estereotipada, la figura del funcionario público corrupto que contribuye o busca el éxito económico y profesional. En definitiva, este relato enuncia una estética cínica y conformista que concluye que no existe alternativa a la corrupción del Estado.

Filmografía

La dictadura perfecta. Luis Estrada (Dir.). Bandidos Films, México, 2014, 143 min.

La cordillera. Santiago Mitre (Dir.). K&S Films / La Unión de los Ríos / Telefé / Maneki Films, Argentina, 2017, 114 min.

Referencias bibliográficas

ABC Literario. 1990. “México, las dictaduras y Vargas Llosa. Abril 17: 10.

Cooper, Anna. 2019. “Neoliberal Theory and Film Studies”. *New Review of Film and Television Studies* 17, n.º 3: 265-277.

Delgado, Maria y Cecilia Sosa. 2017. “Politics, Memory and Fiction(s) in Contemporary Argentine Cinema”. En *A Companion to Latin American Cinema*, editado por Maria Delgado et al., 238-268. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Falicov, Tamara. 2013. “Ibero-Latin American Co-productions: Transnational Cinema, Spain’s Public Relations Venture or Both?” En *Contemporary Hispanic Cinema Interrogating the Transnational in Spanish and Latin American Film*, editado por Stephanie Dennison, 67-88. Suffolk: Boydell & Brewer.

Fernández Jilberto, Alex E., Barbara Hogenboom y Jolle Demmers. 2004. *Good Governance in the Era of Global Neoliberalism: Conflict and Depolitization in Latin America, Eastern Europe, Asia, and Africa*. London/New York: Routledge.

- Ferrer Calle, Javier. 2022. "Magnicidio en *streaming*: estéticas neoliberales del escándalo de corrupción en *Historia de un crimen: Colosio*". En *Narratives of Money & Crime. Neoliberalism in Literature, Film and Popular Culture*, editado por Yasmin Temelli y Hans Bouchard, 89-109. Bern: Peter Lang.
- Giroux, Henry A. 2005. "The Terror of Neoliberalism: Rethinking the Significance of Cultural Politics". *College Literature* 32, n.º 1: 1-19.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2003. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Cary: Oxford University Press.
- Harvey, David. 2007. "Neoliberalism as Creative Destruction". *Socio-Economic Review* 610, n.º 1: 21-44.
- Hausmann, Matthias. 2015. "Historia de un escándalo: anticlericalismo y melodrama en *El crimen del padre Amaro*". En *Nationbuilding en el cine mexicano desde la Época de Oro hasta el presente*, editado por Friedhelm Schmidt-Welle y Christian Wehr, 227-244. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.
- Kapur, Jyotsna y Keith B. Wagner. 2011. *Neoliberalism and Global Cinema: Capital, Culture, and Marxist Critique*. New York: Routledge.
- McClennen, Sophia A. 2018. *Globalization and Latin American Cinema: Toward a New Critical Paradigm*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Madra, Yahya M. y Fikret Adaman. 2018. "Neoliberal Turn in the Discipline of Economics: Depoliticization Through Economization". En *The SAGE Handbook of Neoliberalism*, editado por Damien Cahill et al., 113-128. Los Angeles et al.: Sage.
- O'Connor, John. 2010. "Marxism and the Three Movements of Neoliberalism". *Critical Sociology* 36, n.º 5: 691-715.
- Price, Brian L. 2012. "Heterotemporal Mise-en-scène in the Films of Luis Estrada". *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 16, n.º 1: 259-274.
- Robinson, Amy. 2014. "The Powerful, the Poor, and the Politics of Representation in Luis Estrada's *Un mundo maravilloso* (2006)". *Studies in Latin American Popular Culture* 32: 31-50.
- Sánchez Prado, Ignacio M. 2014. *Screening Neoliberalism: Transforming Mexican Cinema 1988-2012*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Sandberg, Claudia and Carolina Rocha, eds. 2018. *Contemporary Latin American Cinema: Resisting Neoliberalism?* Cham: Springer.
- Solís González, José Luis. 2013. "Neoliberalismo y crimen organizado en México. El surgimiento del Estado narco". *Frontera norte* 25, n.º 50: 7-34.
- Tschiltschke, Christian von. 2013. "La transformación del lugar común en el "cine negro" de Pablo Trapero: *El bonaerense* (2002), *Leonera* (2008), *Carancho* (2010)". En *Diseño de nuevas geografías en la novela y el cine negro de Argentina y Chile*, editado por Sabine Schmitz, Daniel A. Verdú Schumann y Annegret Thiem, 71-92. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.

MUSEALIZACIÓN Y DEMOCRATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Un “nuevo” patrimonio cultural: conocimientos arqueológicos e históricos y saberes indígenas en museos antropológicos en la provincia de Córdoba (Argentina)

Christine Pflüger

1. Introducción

En las sociedades del conocimiento y de la información, los museos no solo sirven para almacenar y exponer objetos antiguos, sino que también representan lugares centrales para la producción del conocimiento y del aprendizaje social.

En este trabajo se desarrolla un análisis de cómo, por un lado, se comunican las perspectivas sobre la historia y el conocimiento indígena tanto en museos grandes y pequeños de la provincia argentina de Córdoba, y cómo, por otro lado, se tematizan los métodos de la producción del conocimiento sobre la (pre)historia indígena y se crean bases de conocimiento. Por lo tanto, en la mayoría de estos museos, la distinción entre conocimiento sobre y conocimiento de las comunidades indígenas juega un papel central.

Acerca de eso se puede observar cómo se genera una nueva comprensión del patrimonio cultural por medio de la conexión del conocimiento arqueológico con las categorías del patrimonio cultural material e inmaterial. Al incluir la preservación del “patrimonio cultural inmaterial” en su programa en el 2001 (Beier-de Haan 2005, 59), la UNESCO retomó el discurso sobre la(s) cultura(s) de la memoria e intensificó la reflexión sobre los elementos que son considerados como “patrimonio cultural” en diferentes sociedades y comunidades. Además, la introducción de la categoría del patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad fue acompañada de la mano con una discusión crítica de la canonización de ciertos contenidos de la memoria. Mariana Fabra y Mariela Zabalda ya acentúan que “el concepto de patrimonio es una creación académica” (Fabra y Zabalda 2019, 444). Al mismo tiempo, el punto crítico que evocan las categorías de “material” e “inmaterial” se hace visible, puesto que la categoría del patrimonio inmaterial denota elementos intangibles y aspectos específicos

de la construcción identitaria de grupos sociales y comunidades culturales delimitadas. En ese contexto, el trabajo de Karina Bidaseca *et al.* señala la problemática de la “exotización” de las tradiciones y formas de vida tradicionales indígenas (Bidaseca *et al.* 2011, 48-49). Además, la “patrimonialización” y la inscripción de conocimientos indígenas específicos, experiencias y estructuras sociales en el registro de la UNESCO pueden ser percibidos como una dinámica de acaparamiento (Loza 2010).

La práctica actual de las exposiciones examinadas en ese trabajo resulta contrastar conscientemente con la representación de las comunidades indígenas como “culturas desaparecidas” o “exóticas”. Al contrario, se puede observar el desarrollo de una conexión entre los conocimientos arqueológicos con el patrimonio cultural material e inmaterial de las comunidades indígenas que conduce a una ampliación del marco de referencia para la categoría del “patrimonio cultural”.

2. Investigaciones recientes

Las numerosas reimpresiones de las publicaciones antropológicas y arqueológicas desde 1945 hasta aproximadamente 1980 (p. ej., Aníbal Montes, 1958; Antonio Serrano, 1947; A. R. González y J. A. Pérez, 1972), no solo atestiguan el interés científico, sino que también reflejan la dinámica actual de la “re-emergencia indígena” (Palladino 2018, 63, 65), conjuntamente con la reorganización de la sociedad urbana y de las comunidades indígenas.¹ En el contexto de estas dinámicas, Lucas Palladino examina los mecanismos de construcción del pasado territorial indígena en la provincia de Córdoba (Palladino 2020; Álvarez Ávila y Palladino 2019) enfocándose en la memoria cultural y colectiva, así como en las narrativas sociales. Según Palladino, la movilización y articulación de los intereses y perspectivas indígenas a partir de los años noventa ha obligado a la sociedad argentina a repensar las narrativas históricas sobre la propia historia nacional (Palladino 2018, 65). Por eso, solo recientemente se habla de los “grupos indígenas, aborígenes o pueblos originarios” (Palladino 2018, 66). Como resultado, la investigación más reciente también se ocupa con cuestiones acerca de construcciones de identidades actuales (Bidaseca *et al.* 2011).

Estrechamente vinculado a esto se encuentra el análisis de la participación de las comunidades en las exposiciones históricas, antropológicas

1 Para una reflexión crítica sobre el término “indígena”, véase Ströbele-Gregor (2006).

y arqueológicas de los museos. Se reflejan críticamente las secuelas de las lógicas coloniales en las prácticas de exhibición de diversos museos nacionales (Pabón Cadavid 2021; Malosetti Costa 2010), la participación de las comunidades indígenas en los museos de arte y el interés de las comunidades por sus propios museos (Barreiro 2010; Matos 2012; Gnecco y Ayala 2011), así como las relaciones jurídicas que impactan las formas y posibilidades de participación (Pabón Cadavid 2021).

3. Representaciones de los pueblos originarios en los museos antropológicos y arqueológicos

Los museos presentados en este artículo no forman parte de los museos nacionales, no obstante, se enfrentan igualmente a la cuestión de cómo exponer la historia prehispánica de las comunidades indígenas. Dependiendo de la perspectiva, se relata dicha cuestión bajo el aspecto del conocimiento arqueológico sobre las formas de vida de los pueblos originarios antes de la invasión de los españoles, como la historia del poblamiento del noroeste argentino o como la prehistoria de las comunidades actuales.

En los museos de la provincia de Córdoba, que se presentan en ese trabajo, las comunidades de los “comechingones” y sanavirones se encuentran en el foco de atención. La denominación “comechingones”, que le fue asignada a la población de las Sierras Centrales en la provincia de Córdoba y las Sierras de San Luis, se remonta a una denominación colectiva simplista y errónea que los colonizadores españoles emplearon para designar a los numerosos y diversos grupos de personas que encontraron en esta región (Laguens y Bonnin 2009, 274-278). Según Aníbal Montes (Montes 1958, citado por Laguens y Bonnin 2009, 277) y Antonio Serrano (2012 [1947], 171 s.), los españoles utilizaron una palabra proveniente de la lengua de los sanavirones, una población que habitaba un territorio al norte de las Sierras. Los sanavirones se referían a los territorios y modos de vida bajo el sur de sus territorios como “comechingón” (Laguens y Bonnin 2009, 276 s.). Según Antonio Serrano, los sanavirones usaban esta palabra para describir el modo de vida de sus vecinos que habitaban en casas pozos (2012 [1947], 171 s.). Según González y Pérez, no está claro si el término fue influenciado en realidad por implicaciones culturales o más bien lingüísticas, y si fue usado eventualmente para describir la diversidad de las comunidades (2007 [1972], 121). Sin embargo, la población de los valles de las Sierras de Córdoba consistió en una variedad de grupos que vivían

en numerosos pueblos (Laguens y Bonnin 2009, 274-278; Serrano 2012 [1947], 174).

3.1. Hallazgos arqueológicos y su contextualización: el diferente énfasis de los museos

A pesar de que numerosos museos de la provincia de Córdoba presentan objetos arqueológicos similares, se pueden observar diferentes formas de contextualizar, reconstruir y presentar una narración simbólica en el manejo de los hallazgos.

El Museo de Antropología de la ciudad de Córdoba pertenece a la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Varias partes de la gran colección del museo se remontan a las excavaciones arqueológicas del proyecto “Ambato” y a las colecciones “Diaquila-Calchaquí” de la primera mitad del siglo XX.² Los objetos de estas colecciones se presentan en gran parte en vitrinas clásicas como evidencia arqueológica de las culturas Intihuasi, Ongamira y Aguada, así como de la historia prehispánica de la provincia de Córdoba y otras regiones.

Para el público, la forma de vida anterior de los pueblos originarios se hace indirectamente “experimentable” en forma de una cueva reconstruida con pinturas rupestres, así como de una “casa pozo”, medio hundida “en la tierra”.

En los proyectos de investigación actuales el museo se enfoca en métodos etnológico-antropológicos y sociológicos, así como en estructuras participativas en cooperación con las comunidades indígenas.³ Como puente simbólico entre el pasado, presente y futuro, la sala “Mensajes de Identidad” con el subtítulo “Comunidades originarias en la Córdoba de hoy” muestra exposiciones temporales sobre temas actuales y relevantes. En junio de 2017, se realizó una exposición sobre las categorías y conceptos antiguos de la etnología, por un lado, y la situación actual de las comunidades indígenas por el otro. De esta manera, el museo coopera activamente con las comunidades indígenas en vez de optar por una marginación museal.

2 Colecciones basadas en las investigaciones de los arqueólogos von Rosen 1902, Boman 1910-1920 y Wagner 1920-1930. El proyecto “Ambato” se centró en excavaciones en el Valle de Ambato en el noreste argentino durante los años 1970. El Museo de Antropología asumió responsabilidad del proyecto a partir de 1987.

3 Por ejemplo, en el proyecto con la Comunidad Aborigen Huachichocana (véase Lema *et al.* 2015).

A diferencia del Museo de Antropología de la UNC, la mayoría de los museos más pequeños de la provincia de Córdoba se basan en colecciones originalmente privadas de objetos arqueológicos. Los coleccionistas, por ejemplo, ingenieros, militares o abogados, solían ser autodidactas en cuanto a su conocimiento de la historia y cultura indígena.⁴ Al principio mostraron los hallazgos en sus museos privados. Hoy en día, la mayoría de estos museos trabajan en conjunto con especialistas o instituciones científicas. Muchos cooperan con el Museo de Antropología para el desarrollo científico de su colección.

A estos se suma el Museo Numba Charava en la Villa Carlos Paz, cuyas posesiones originalmente se remontan a la colección de Don Esmeraldo Ledda. Para la nueva disposición de la exposición se consultó al Museo de Antropología, sin embargo, la historia de la Colección Ledda no está tematizada en las propias salas de exposición.

En Numba Charava llama la atención el acceso al modo de vida de los pueblos originarios a través de la materialidad de las materias primas procesadas, como huesos, piedra, arcilla, lana, fibras vegetales. Las vitrinas siguen el orden de los materiales. Varias fotos de actividades en el procesamiento de materiales naturales permiten la contextualización de algunos objetos cotidianos e igualmente crean al mismo tiempo una conexión simbólica entre el pasado y el presente.

Un segundo énfasis de la exposición consiste en unas pequeñas estatuillas con forma humana, en su mayoría femeninas, con decoraciones faciales específicas. En este caso se trata de objetos históricos característicos de la región de los cuales existen únicamente hipótesis acerca de su uso (Pastor y Tissera 2019, 54).

En Cerro Colorado, sin embargo, la atracción principal está fuera del Museo Arqueológico —son las extensas pinturas rupestres en las paredes de roca de la región. El enfoque de la transmisión en Cerro Colorado es la observación de esas pinturas rupestres *en el sitio*. El Museo Arqueológico, por lo tanto, presenta una exposición complementaria a las pinturas rupestres. Los dibujos rupestres, los hallazgos arqueológicos expuestos y el medio ambiente actual se entrelazan en un todo simbólico, poniendo el énfasis principal en “el ser humano y el ambiente” en el pasado y el presente. Se crea una estrecha relación entre las representaciones de animales en las

4 Sobre las colecciones privadas en Iberoamérica desde el siglo XVIII, véase p.ej. Podgorny (2010).

pinturas rupestres y las fotografías actuales de animales y, por lo tanto, con el ambiente como el entorno vital de los pueblos ancestrales.



Figura 1. Cerro Colorado, República Argentina: dibujo rupestre en el sitio.
Foto: Christine Pflüger.



Figura 2. Museo Arqueológico, Cerro Colorado, República Argentina: Dibujo de reconstrucción “Pintando en un Alero”. Foto: Christine Pflüger.

Los numerosos dibujos de reconstrucción a base de los hallazgos arqueológicos, complementados con textos explicativos, sugieren las formas de vida anteriores de los “pueblos ancestrales” como cazadores-recolectores y reconstruyen el uso de los objetos cotidianos encontrados (bolas, morteros, etc.).

Al contrastar las cabalgaduras, que también se pueden reconocer en las pinturas rupestres, con fuentes españolas del siglo XVI, también se tematiza la conquista del país. Por un lado, las cabalgaduras dan testimonio de la perspectiva indígena sobre estos hechos, mientras que, por el otro, extractos de fuentes españolas hacen referencia a la perspectiva de los conquistadores.

Dos colecciones más pequeñas se encuentran en Mina Clavero. Alberto A. Cubría comenzó en un principio a tratar los objetos arqueológicos provenientes de la región de la Cañada Larga desde su perspectiva como ceramista. Su creciente profesionalismo culminó con la inauguración de su Museo Comechingón en Mina Clavero en 1999. Los objetos del pequeño museo de Dora Romero Loza proceden en gran parte de diversos yacimientos del Valle de Traslasierras. La colección abarca alrededor de 3000 objetos, de los que algunos se muestran en una pequeña sala de exposiciones desde el 2018 (Municipalidad de Mina Clavero 2018).

Además de los museos, las estancias jesuitas en la provincia de Córdoba brindan un escenario más para exposiciones. Mientras que los carteles de exposiciones más antiguos —por ejemplo, en la Estancia Jesuítica Jesús María— aún expresaban la autoimagen de la orden como misioneros con una “misión civilizadora”, la nueva exposición permanente “Otros Dioses — La misma tierra” se centra en los aspectos de la vida religiosa de los pueblos originarios. Para la exposición, se hizo una selección de la colección existente,⁵ centrándose en la (re)construcción de la espiritualidad de los pueblos originarios. La mirada se centra en la pasada *religión del jaguar*, (re)construida sobre la base de hallazgos arqueológicos. Objetos prominentes de la exposición incluyen urnas funerarias y otros objetos que probablemente tenían una conexión con la vida religiosa.

Dos narrativas históricas predominantes se encuentran en los museos, integrando la exposición de los hallazgos arqueológicos en el marco de

5 Los objetos expuestos llegaron a la Estancia como parte de una donación de una colección. Desgraciadamente, no se supo nada sobre la identidad de los/las coleccionistas en las conversaciones con el equipo del museo en el 2017 y 2019.

la historia argentina. Al principio, se cuenta la historia del asentamiento del noroeste de la Argentina. A continuación, se puede identificar una narrativa del “encuentro cultural” (Bitterli 1986; Todorov 2002). Esta es alimentada, por un lado, por fuentes españolas de los siglos XVI y XVII, y por el otro lado es sustentada por las representaciones pictóricas de las pinturas rupestres.

3.2. La producción del conocimiento como tema de las exposiciones

“¿Cómo lo sabemos?”, preguntan sistemáticamente tablas junto a las vitrinas y explicaciones del Museo de Antropología de la UNC. De este modo, se tematiza también el proceso de producción de conocimientos arqueológicos e históricos. Después de la pregunta prosiguen explicaciones de los métodos de investigación. Este enfoque metodológico también se persigue, en particular, en el programa educativo del museo y en las visitas guiadas con clases escolares (Burgos *et al.* 2017).

Además, para hacer sistemáticamente transparentes los procesos de generación de conocimiento arqueológico, varias formas de la arqueología experimental prueban ser bastante populares. Mientras que una pequeña sala en el Museo de Antropología está equipada con una reconstrucción de una sección arqueológica, tiene el Museo Numba Charava, por su parte, un área en su parque con una excavación didáctica. Allí se reconstruyeron, por ejemplo, morteros en la roca, a partir de los morteros encontrados en áreas de asentamiento anteriores.

4. La combinación del conocimiento arqueológico con los saberes indígenas en los museos

Si bien los museos aquí presentados corresponden a un modelo de transferencia de conocimiento conformado por las tradiciones de las sociedades occidentales (Kreps 2011, 459 y 464), los procesos de comunicación de los museos también buscan, sin embargo, vínculos entre el conocimiento arqueológico científico con los saberes, las experiencias y los conocimientos tradicionales indígenas. Por eso se puede observar el establecimiento de una conexión entre los hallazgos arqueológicos en su calidad de patrimonio material y el patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas, que conduce a una ampliación del marco de referencia para la categoría del “patrimonio cultural”.

Así, en la sala "Mensajes de Identidad" en el Museo de Antropología de la UNC se realiza un análisis crítico de los enfoques etnológicos anteriores, se discuten problemáticas actuales con representantes de las comunidades indígenas o se reflexiona sobre la memoria cultural de diferentes grupos sociales.

Más allá de eso, en el marco de proyectos de investigación antropológica y sociológica se lleva a cabo una co-construcción sistemática de conocimientos. Gracias a la cooperación entre las comunidades indígenas particulares y los equipos de investigación se pueden investigar la historia indígena y las estructuras sociales actuales, integrando sistemáticamente el conocimiento de las comunidades indígenas actuales.⁶

Donde faltan testigos contemporáneos, el conocimiento indígena solo puede ser estudiado y comprendido por la experiencia individual y a través de interpretaciones. El conocimiento de los pueblos originarios, codificado en pinturas rupestres en Cerro Colorado se interpreta hoy en día principalmente desde un punto de vista arqueológico y antropológico (Bornancini 2015).

Un acceso, aunque indirecto, lo proporcionan las visitas a los lugares históricos. A través de la percepción de cómo está incrustado el sitio en el contexto del paisaje, y la confrontación de las numerosas hipótesis sobre el significado de los dibujos, se crea una experiencia multidimensional. Sin embargo, dado que las pinturas no son claramente comprensibles para los y las visitantes de hoy, el acceso al conocimiento indígena (anterior) sigue siendo indirecto y depende del conocimiento previamente adquirido, así como de su respectiva interpretación.

Con todo, en los museos la comunicación del conocimiento de las comunidades indígenas forma parte del concepto de las exposiciones. Para tener en cuenta la diversidad de la memoria cultural y los recuerdos individuales, la mayoría de los museos han creado un amplio programa de ofertas museográficas e interactivas. Diferentes actividades invitan a los y las visitantes a participar en la reflexión histórica y la contemplación sobre el pasado y abren perspectivas para una variedad de construcciones de identidades históricas.⁷

6 Cf. nota 3.

7 Un largo programa de sensibilización de la sociedad argentina para el patrimonio cultural fue lanzado también por el Ministerio de Educación y la Subsecretaría de Estado de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa en el 2013. El programa incluyó "Talleres

El Museo Numba Charava, por ejemplo, se centra en los encuentros personales para hacer experimentables las dimensiones del patrimonio material e inmaterial. En el museo los numerosos objetos arqueológicos no son los únicos que hablan directamente a todos los sentidos en talleres “de transmisión directa”, sino que también lo hacen el tacto de los tejidos característicos, el procesamiento de la arcilla, los aromas de las sierras y los sabores de la tierra. En el contexto de los talleres, las técnicas artesanales tradicionales para el procesamiento de materiales originales se conjugan con contenidos de memoria inmaterial y conocimientos transmitidos oralmente, resultando en que todos los elementos se entrelacen activamente entre sí.

Así, el conocimiento de las comunidades indígenas se encuentra en el centro de atención como “saberes ancestrales” y es considerado como patrimonio inmaterial complementario al patrimonio material. En el Museo Numba Charava, periódicamente se invita a representantes de las comunidades indígenas como portadores y portadoras de una memoria cultural. Ese patrimonio inmaterial se tematiza en forma de los cuentos de los ancianos o la fiesta en honor a la Pacha Mama. Con los representantes de las comunidades se desarrollan, además, narrativas históricas sobre la historia de la población indígena o la transmisión de saberes indígenas en rondas de cuentos (“Los cuentos de los abuelos”) o en talleres tales como “Crear en familia historias de los pueblos originarios” y “Relatos que recrean nuestra historia”,⁸ que abordan la historia de la población indígena y contienen (nuevas) propuestas de identificación. Esas narrativas sugieren una vinculación entre el pasado y el presente, el mismo vinculado con las formas de vida anteriores por medio de los objetos mostrados en el museo.

Por lo tanto, las colecciones originalmente privadas, que se basaron en la perspectiva individual de los coleccionistas interesados en objetos arqueológicos y en la historia prehispánica de Córdoba, adquieren una nueva perspectiva.

Entre los objetos expuestos y los conocimientos arqueológicos, por un lado, y el conocimiento indígena actual con respecto a los saberes tradicionales indígenas anteriores (provenientes de la tradición oral o en forma

de Sensibilización” dirigidos principalmente a docentes en todos tipos de escuelas (véase Gobierno de Córdoba 2014).

8 Los títulos de los talleres y de las rondas de cuentos se refieren al programa del museo en 2017 y 2018.

de técnicas artesanales), por el otro, se establece una conexión interna en los procesos interactivos, construyendo un nuevo significado. El complejo significado resultante de esas interacciones se reinterpreta como el “patrimonio cultural” de la sociedad contemporánea (Hoelscher 2011, 200 s.; Beier-de Haan 2005, 58-64 y 66; Bornancini 2015, 49).

5. Conocimientos arqueológicos e históricos y saberes indígenas en museos antropológicos – una ampliación del concepto de “patrimonio cultural”

Al relacionar el patrimonio material con el patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas en los museos, surge una nueva comprensión del “patrimonio cultural”. Si bien el concepto de “patrimonio material e inmaterial” tenía originalmente un cierto carácter de exclusividad debido a la referencia a la cultura y la historia de grupos claramente definidos (más pequeños), la combinación del conocimiento arqueológico-antropológico con el patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas genera una nueva comprensión del patrimonio cultural, el cual conecta la historia prehispánica de los pueblos originarios con la situación actual e incluye tanto propuestas de significados históricos como propuestas de identificación para la sociedad argentina presente y futura.

Ese patrimonio se transmite tanto a un nivel cognitivo como a uno emocional. Al utilizar los métodos de la arqueología experimental para relacionar el conocimiento científico y la memoria, los y las participantes pueden desarrollar no solo una idea más compleja de las formas de vida anteriores, sino también una relación personal con este patrimonio. En los talleres basados en la materialidad de los objetos y las técnicas de su producción, y en los momentos emocionantes de los encuentros, de los cuentos y de los ritos, se aborda deliberadamente el nivel emocional.

Mientras que en los museos se observa una expansión del concepto de patrimonio cultural, en otros lugares los procesos de “patrimonialización” en nombre de la UNESCO son bastante criticados. Esto se debe a que la categorización de elementos individuales del conocimiento indígena como patrimonio también promueve, por un lado, dinámicas de apropiación, del mismo modo que de exotización y “musealización”, por el otro, tal como han demostrado Karina Bidaseca con el ejemplo de la Quebrada de Humahuaca (Bidaseca *et al.* 2011) y Carmen B. Loza con el ejemplo del

conocimiento médico de los Kallawayas (Loza 2010), ambos declarados Patrimonio Mundial material e inmaterial de la UNESCO.

En resumen, los ejemplos de los museos arqueológicos y antropológicos ilustran cómo, al combinar el conocimiento arqueológico y el conocimiento indígena en procesos interactivos, se promueven nuevas narrativas que conceptualizan el patrimonio indígena como una dimensión del patrimonio cultural de la sociedad argentina en conjunto. Por un lado, los contenidos de las narrativas, memorias y tradiciones indígenas son así valorados como patrimonio indígena, mientras que simultáneamente son acomodados e integrados en la narrativa general de la historia argentina.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Ávila, Carolina y Lucas Palladino. 2019. "Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba". +E: *Revista de Extensión Universitaria* 9, n.º 10: 17-37. <http://dx.doi.org/10.14409/extension.v9i10.Ene-Jun.8287>.
- Barreiro, José. 2010. "De extinción a supervivencia. Proceso de autointerpretación indígena en el Museo Nacional del Indígena Americano, Institución Smithsonian". Museo Chileno de Arte Precolombino, Los Pueblos originarios en los museos. Propuestas curatoriales y museográficas. Simposio *Construcción de relatos museológicos sobre nuestros antecesores prehispánicos y sus descendientes*, Santiago, 26 y 27 de abril 2010. *Art-Encuentro*: 11-16.
- Beier-de Haan, Rosmarie. 2005. "Jenseits der Dinge. Die Generierung des Intangible Heritage in den 'Gedächtnisorten' Museum und Ausstellung". En *Kulturerbe als soziokulturelle Praxis*, editado por Moritz Csáky y Monika Sommer, 57-75. Innsbruck: Studien Verlag.
- Bidaseca, Karina, Natalia Borghini, Lucila Salleras y Facundo Millan. 2011. "Donde llega el diablo. Identidades exotizadas y procesos de patrimonialización en la Quebrada de Humahuaca". En *Signos de la identidad indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*, coordinado por Karina Bidaseca, 47-74. Buenos Aires: SB.
- Bitterli, Urs. 1986. *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München: Beck.
- Burgos, Silvia, Ana García Armesto, Gabriela Pedernera and Gisela Vargas. 2017. *Divergente. Propuesta educativa para visitas guiadas 2017-2018*. Córdoba: Museo de Antropología.
- Bornancini, Carlos Guillermo. 2015. *Cerro Colorado. El chamán, el cóndor y el jaguar. Arte rupestre, patrimonio cultural y conservación*. Córdoba: Ecoval.

- Fabra, Mariana y Mariela Eleonora Zabalda. 2019. “Diálogos de saberes en torno a restos humanos sensibles. Una propuesta museográfica, audiovisual y editorial”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 51, n.º 3: 443-456. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562019005001001>.
- Gnecco, Cristóbal y Patricia Ayala. 2011. *Indigenous Peoples and Archeology in Latin America*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Gobierno de Córdoba/Ministerio de Educación. Secretaría de Estado de Educación. Subsecretaría de Estado de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa. 2014. *El aprovechamiento del Patrimonio Cultural en su dimensión educativa 2014*. Proyectos áulicos y/o institucionales presentados en los Talleres de Sensibilización 2013.
- González, Alberto Rex y José A. Pérez. 2007 [1972]. *Argentina indígena. Vísperas de la conquista*. Buenos Aires: Paidós.
- Hoelscher, Steven. 2011. “Heritage”. En *A Companion to Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald, 198-218. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kreps, Christina. 2011. “Non-Western Models of Museums and Curation in Cross-cultural Perspective”. En *A Companion to Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald, 457-472. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Laguens, Andrés y Mirta Bonnin. 2009. *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales. Arqueología de Córdoba y San Luis*. Córdoba: Universidad Nacional.
- Lema, Verónica et al., comp. 2015. “De pircas, cardones, rastros, chivos y cuevas. Historia de la comunidad aborigen de Huachichocana”. Autoría y propiedad intelectual: Comunidad Aborigen de Huachichocana (PJ N° 003019-BS). La Plata: Edición de la Comunidad Aborigen de Huachichocana.
- Loza, Carmen Beatriz. 2010. “Kallawayá: patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”. En *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, editado por Américo Castilla, 223-240. Buenos Aires: Paidós.
- Malosetti Costa, Laura. 2010. “Arte e historia. La formación de las colecciones públicas en Buenos Aires”. En *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, editado por Américo Castilla, 71-88. Buenos Aires: Paidós.
- Matos, Ramiro. 2012. “La voz indígena en el Museo Nacional del Indígena Americano”. Museo Chileno de Arte Precolombino, Los Pueblos originarios en los museos. Propuestas curatoriales y museográficas. *ArtEncuentro* I: 4-10.
- Montes, Aníbal. 2007 [1958]. “El problema etnográfico de los sanabirón y de los comechingón”. En *Pensamiento e investigación. Geocultura de Córdoba*, editado por Roxana E. Asís y Paulina Buscarone, 187-242. Córdoba: Municipalidad de Córdoba.
- Municipalidad de Mina Clavero. 2018. “El municipio pone en valor parte de nuestra historia”. <http://www.minaclavero.gov.ar/novedadesdetalle.php?id=5434> (7 de enero de 2022).
- Pabón Cadavid, Jhonny Antonio. 2021. “Participación de comunidades en el Museo Nacional de Colombia desde un análisis histórico normativo”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 53, n.º 2: 329-340. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562021005000501>.

- Palladino, Lucas. 2018. "Re-emergencias comechingonas en Córdoba. Aboriginalidad y procesos de comunalización de la Comunidad Comechingón des Pueblo de la Toma, ciudad de Córdoba (2008/2009)". *Revista Pelicano* 4: 62-87. <http://dx.doi.org/10.22529/p.2018.4.04>.
- Palladino, Lucas. 2020. "Construyendo el pasado territorial indígena. Comunalización y sentidos de pertenencia comechingón del Pueblo de La Toma (Ciudad de Córdoba)". *Revista de Geografía Norte Grande* 75: 83-102.
- Pastor, Sebastián y Luis Tissera. 2019. "Circulación de información y procesos identitarios. Decoración facial en estatuillas del centro de Argentina". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 24, n.º 2: 53-68.
- Podgorny, Irina. 2010. "Naturaleza, colecciones y museos en Iberoamérica (1770-1850)". En *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, editado por Américo Castilla, 53-70. Buenos Aires: Paidós.
- Serrano, Antonio. 2012 [1947]. *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. Buenos Aires: CS Ediciones.
- Ströbele-Gregor, Juliana. 2006. "Indigene Emanzipationsbewegungen in Lateinamerika". *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51-52: 5-11.
- Todorov, Tzvetan. 2002. *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*. Traducido por Wilfried Böhringer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Digitization as a Means of Social Inclusion? The Museu do Amanhã in Rio de Janeiro

Clemens van Loyen

Introduction

Since its opening in December 2015, the Museu do Amanhã (Museum of Tomorrow) in Rio de Janeiro's port zone has sought to present itself as a space for "inclusion". The buzzword, along with the somewhat fuzzy concept of "diversity", which is also high on Rio's official cultural agenda (Rio Prefeitura 2010, 6), is repeated several times in all in-house publications of the museum. According to its website,¹ more than four million people have already visited the museum. This makes it one of the most visited museums in Brazil.

Digital inclusion and social inclusion, ideally to be achieved by the Museu do Amanhã, are both closely related. They are also conceptually described as "info-inclusion" (Santos *et al.* 2019, 3), as a set of public affirmative actions in informal educational spaces such as museums. Nevertheless, social inclusion is certainly not reducible to digital inclusion. In today's information society, however, digital inclusion is indispensable. Given the educational inequality in Brazil, a high rate of functional illiteracy and a lack of financial resources for the acquisition of computers, the info-inclusion sought by the museum specifically targets the social classes that have little access to digital technologies and aims to promote critical-reflexive participation through the use of digital services in vital areas such as health, work or mobility and, in this case, culture and education.

The museum's mission is to promote both digital and social inclusion through its offerings inside and outside the exhibition spaces. This is important to know because it means that the museum—at least in theory—is committed to a social mission that does not simply cease at the museum entrance or exit. With the goal of improving educational opportunities for disadvantaged social groups, it has launched the Programa Vizinhos do

1 <https://museudoamanha.org.br> (January 10, 2022).

Amanhã (Museum of Tomorrow's Neighbors Program), which promises free admission for the immediate neighborhood.

But whether social inclusion can be achieved via digitization is a question that is not easy to answer. The issue is complex and contradictory. Although a slight majority of Brazilians has access to digitized services and the corresponding end devices, a predominantly poorer and Afro-Brazilian section of society hardly comes into contact with the digitized presentation of educational content in a museum, such as the Museu do Amanhã. While the digitization of many areas of life in Brazil seems to be well advanced, there still exist barriers for a significant part of Brazilians to learn about complex issues such as the Anthropocene through digitally mediated content as presented by the Museu do Amanhã.

Six months of field research in Rio de Janeiro between 2018 and 2020 form the basis for this paper. Collaborative, open and participatory observations and interviews with port residents as well as city officials were conducted. In addition, official documents related to the current Porto Maravilha urban transformation project were analyzed and specialized literature was studied. The theoretical input comes from the fields of cultural studies, history, social and political sciences, and urban studies.

The article is organized as follows: The first chapter discusses the thesis that a Museum of Tomorrow must not forget the past; or rather, that engagement with the past must be a central component of an inclusive tomorrow, as propagated by the museum narrative of the Anthropocene. This thesis is related to the overarching research context of "urban ethics" (Dürr *et al.* 2020). The connection has been suggested by the fact that the questions raised by the museum have, at least superficially, an ethical framing and could therefore be termed an "urban-ethical project" (Ege and Moser 2020, 8). In addition, an attempt is made to distinguish the concept of "inclusion" from the idea of "diversity", which points in a similar direction but has a more appellative character.

In the second chapter, the relationship between the museum's values and its urban environment is examined in more detail in the context of Porto Maravilha's "revitalization" project.

The third chapter deals with memory work in the setting of the Museu do Amanhã, with the attempts to negate the memory of yesterday, but also with a specific digital counter-strategy to keep this memory alive. It also introduces the concept of "urbanophagy" to make urban change processes

visible in a decolonial way (Loyen 2023). The last chapter brings together the findings.

A Context Shaped by Ethics

The thesis is that social inclusion in a country marked by so many phenomena of racial inequality (Schwarcz 2019, 126) can only be achieved through genuine participation of the primarily poorer and Afro-Brazilian population. This also requires a historical sensitivity that includes, not least, dealing with the indigenous past, the transatlantic slave trade and the impact of slavery on contemporary Brazilian society. A Museum of Tomorrow that, in line with its educational aspirations, points the way to a more equitable, inclusive future and strives for stronger ties with its environment and poorer surroundings under the slogans of “sustainability” and “conviviality” should also take a look at the past.

Five major existential questions are addressed in the museum’s exhibition: Where do we come from? Who are we? Where are we? Where are we going? How do we want to live? In terms of the pedagogical concept and didactic methodology, the design is based on the tripod of diversity, equity, and inclusion. But how is it possible that a museum that wants to lead the discussion about a better “tomorrow” is so careless about its “yesterday” and does not mention the spaces of slavery?

The question “How do we want to live?” is ethical in nature, insofar as it resonates with the request for justification for our previous and future actions. However, it is not conclusively formulated and does not intend to prescribe a path, but rather to stimulate reflection on the possibilities of “good” coexistence at the local, but also at the global level. The museum is thus intended to become a place of debate and reflection, without committing itself politically, socially or religiously. It is this particular “unlabelledness”—induced by the vague concept of “tomorrow”, which in turn recalls the well-known never-redeemed epithet of Brazil as a “country of the future” (Zweig 1997)—that makes the museum a field and case for urban ethics.

But precisely because the museum places such an ethical question at the center of its exhibition on the Anthropocene, which is admittedly completely open in its outcome, and because it also wants to present itself as an inclusive space vis-à-vis the public, it should also deal with Rio’s past. However, this past is not just a local matter for the city, but relates

to global events such as the transatlantic slave trade between the 17th and 19th centuries. It is therefore all the more surprising that the “stepped stones of the [Valongo] wharf” are not mentioned at all in the exhibition. “Rediscovered” in 2011 with great media attention in the course of urban planning measures in the port transformation process of Porto Maravilha, these stones refer to Rio’s slavery past but also to the post-abolitionist revolts led by black personalities in the port area in the early 20th century.²

Following Claudia Zilla (2013, 101), “inclusion” is understood as a socio-political governance strategy that strengthens the collective participation rights of the vulnerable, socially, culturally and economically marginalized classes. This conception of inclusion goes hand in hand with Henri Lefebvre’s idea of the “right to the city” (1968), which is legally enshrined in the 1988 Brazilian “Civil” Constitution and the 2001 City Statute (Earle 2017, 42). The question thus becomes: Who is the city for, or in the case at hand, who is the Museu do Amanhã for?

The term “inclusion” was also often used by the “non-conflicting voices” (especially by the media and press of the O Globo Group) as well as government discourses that referred to the museum in their description of the official project of cultural urban renewal and its alleged multiple improvements for the local dwellers (Rio Prefeitura 2011, 7). Then it was used together with other euphonious keywords, in line with the images produced by the official tourism campaigns about the *Cidade Maravilhosa* (Wonderful City), which aim to level social inequalities. At that point, the idea of inclusion has the task of selling Rio as a harmonious “melting pot” (Schwarcz 2011, 143) and encouraging the patriotic feelings of the already well-off citizens. Drawing on the national imagery of *ufanismo* by the Brazilian author Afonso Celso, whose book *Porque me ufano do meu país* (Why I am proud of my country) (1901) provided a patriotic toolbox for the emerging republican elite, one could even speak of “urban ufanism” in the case of Rio’s urban transformation. At the forefront of such an ethical evocation of the city as “the best of all cities” is the emotional attachment

2 According to the historian Martha Abreu (interview on March 10, 2021), there can actually be no talk of a rediscovery of the stones of the Valongo Wharf. The fact that the Valongo Wharf was hidden in this area was also known to those responsible for the port project. For Abreu, it was mainly due to the “shame” of the crimes against humanity that the wharf was deliberately forgotten. Although historians knew about it, the wharf was not mentioned in school textbooks.

of the city to its citizens, which is intended to generate irrational pride for the city and civic consensus about the processes of change that lie ahead.

A veritable “*Carioca*”³ ethos” (Sánchez *et al.* 2019a, 120) is invoked in marketing publications. For example, regarding Porto Maravilha some newspapers say that a formerly morally and physically “degenerated” zone of the city is being developed for the *Cariocas*, much like Copacabana in Rio’s South Zone in the 1930s.⁴ The comparison with Rio’s most famous district shows, which part of the population is to be addressed by the museum and the ongoing urban transformation process, namely the affluent white middle-classes. In doing so, a contrast is discursively established between the supposedly “real” *Cariocas* and the low-income dwellers of the port, a large part of them classified as *favelados*: mostly non-white people with poor access to public services who share adverse characteristics associated with extreme poverty (Keivani *et al.* 2020). Consequently, it would be only the well-off *Cariocas* who discover the port zone through the museum, as if the ancient residents were only extras in this “wonderful” scenario. Such a separation does not necessarily make inclusion easier. Rather, it becomes clear that a consumerist ethos prevails in this form of urban appropriation, which, from the onset, excludes all those who do not have the necessary financial means.

Until recently, the so-called *Carioca* ethos and its cosmopolitan, casual habitus had been largely confined to the city’s wealthier South Zone. With the advent of the port redevelopment in Rio’s center, territorial affiliations have shifted. Large numbers of South Zone residents flock to the port zone, especially on weekends, contributing to what the city government aggressively seeks to promote as “diversity” (Rio Prefeitura 2009, 134) among economically unequal people under the unifying directive of “culture”.

In Cultural Studies terms, “diversity” is thereby the modern, hipster sibling of “inclusion”, a term so ambiguously labeled that it obscures more than it reveals. While “diversity” suggests ease, openness, and tolerance, and is advocated especially by a young audience, the concept of “inclusion” has something heavier attached to it: something that must be fought for, as it can always be undone. It points to a historically “differentiated citizen-

3 *Carioca* is the Brazilian term for the inhabitants of the city of Rio de Janeiro.

4 One headline, for example, is: “Future Express leaves the port area. Completion of the revitalization project will return a forgotten area to the Cariocas, equivalent to a Copacabana” (*O Globo*, October 19, 2012, p. 37).

ship” (Holston 2008, 19) that is supposed to be broken up, for example, through affirmative policies for Afro-Brazilians, which are now just being threatened again.

However, the concept of “inclusion” is also viewed very critically by some social activists in the port zone. They consider this concept to be misguided. In their view, it goes hand in hand with de-politicization and co-optation of activist engagement, which runs counter to genuine mobilization and critical consciousness-raising. Finally, “inclusion” would lead to an emulation and adaptation of neoliberal thinking, which they see as unjust and wrong. Following Adorno’s famous sentence “There is no right life in the wrong one”, they reject inclusion. For many of the disadvantaged, mostly Afro-Brazilian groups, this resistance to fixed national identities feeds on the historically gained knowledge that both acts of inclusion and exclusion are controlled and thus granted in the first place by politically hegemonic actors of the state (Almeida 2019, 63). Paradigmatic of this is the abolition of slavery in Brazil on May 13, 1888, which for many Afro-Brazilians is neither an act of humanity nor a reason for celebration, but merely the beginning of inclusion into an equally exploitative capitalist system (Nascimento 2019).

The Museu Do Amanhã and Its Contested Values

The Museu do Amanhã, opened in December 2015, represents the first public-private partnership project in Rio de Janeiro’s redesigned port area. As early as July 2009, a cooperation agreement was signed for this purpose between the city government of Rio de Janeiro and the influential Roberto Marinho Media Foundation, which includes Brazil’s largest television station O Globo and the most widely read national daily newspaper of the same name. According to Rio’s urban strategic plan⁵ of 2009 under the name “For a more integrated and competitive Rio”, the museum building is about a “revitalization of the port area that aims to improve the living conditions of the local population” (Rio Prefeitura 2009, 92).

5 Urban strategic plans have been a common urban planning tool in Rio de Janeiro since the 1990s. Formally modeled on corporate strategic plans, they focus on competition and selective urban beautification in specific profit-promising regions of the city—these areas are often associated with the hosting of major international events such as the Olympics or the FIFA World Cup. In Rio, they have largely replaced the ten-year master plans and thus almost completely eradicated the social component in urban planning.

A year late, but still in time for the start of the 2016 Summer Olympics, the museum was ceremoniously opened in December 2015. Whether it could sustainably improve “the living conditions” of the local population seems to be more of a rhetorical question in view of the current situation in Rio de Janeiro. However, since the beginning of the pandemic, it has been doing some educational work around the present social and epidemiological situation in Rio with videoconferences and has curated a temporary exhibition under the name of “Coronaceno”, with reference to the Anthropocene now marked by the coronavirus.

Instead of remaining within the propagated self-image of the Porto Maravilha port transformation process, which sees “transparency”, “citizenship” and “participation” as ethical principles of action,⁶ the Museu do Amanhã was handed over without a public tender to the Marinho Foundation, which was also allowed to select the appropriate architects as well as manage the financing of the project, together with Banco Santander and BG Brasil, a Brazilian offshore company, as the largest private partners besides the public sector.

Over the years, the museum has found other financial supporters, including some from the energy and petroleum sectors. Shell and the Franco-Brazilian group Engie are now among the museum’s broad supportive financial portfolio. Patrons of the museum include major tech companies as well as those in the petroleum industry. Given their sphere of influence, it is easy to understand why it is primarily such multinationals that are especially favored as sponsors by the Museu do Amanhã. They use the museum as a multiplier of their social responsibility and give themselves a clean record in the implementation of environmental regulations via the values of “green” sustainability and “harmonious” coexistence represented by the museum. The fact that the surrounding Guanabara Bay is bursting with garbage and sewage is just one more contradiction in the realization of the highly praised values.

Guanabara Bay was the first and most memorable impression of the city for most Rio travelers arriving by boat or plane. It is therefore all the more important to briefly describe the location of the museum and the urban-symbolic context in which it is situated. The Museu do Amanhã is

6 At least the Porto Maravilha advertises itself superficially (digitally) with these principles. They immediately stand out when visiting the official homepage <https://www.ccpa.rio/projeto/porto-maravilha/> (January 10, 2022).

located at the far end of the central plaza of Rio's waterfront, named Mauá Square, which is accessed via Rio's financial boulevard, Rio Branco Avenue. Just a few hundred meters from the square is the Valongo Wharf, part of the Unesco World Heritage since 2017. The wharf has become a symbol of the inhumane transatlantic slave trade. The so-called Slave Wharf can be reached by walking from Mauá Square in a northwesterly direction along Olympic Boulevard, opened in 2016, another attraction that is slowly losing its appeal as it leads into the less glamorous part of the urban renewal project. Also for these reasons, the Mauá Square is considered the flagship of a "renewed" Rio.

The city yearns for recognition to overcome its complex of "abandonment" (Vidal 2011, 21). Throughout its rich urban history, Rio was the former capital of the Portuguese Colonial Empire (1763-1822)—for some time even of the entire Portuguese Empire—then of the independent Brazilian Empire (1822-1889) and finally of the Republic (1889-1960). To this day, Rio suffers from its loss of its capital city status and attempts to compensate for this complex through architectural superlatives, urban renewal projects and the hosting of international mass and mega events. In order to survive in the global competition between cities, places are needed that also appeal to a younger, affluent and event-oriented audience. The Museu do Amanhã meets these requirements with flying colors by profitably combining its expressive architecture and urban setting with an exhibition that, although very ambitious in principle, is easy and quick to get through in practice.

Most Brazilian museums see themselves as "traditional museums" (Brulon Soares 2009, 144) with their own inventory and objects that are replaced from time to time. Rio's Museu do Amanhã, similar to the Museu da Língua Portuguesa (Museum of the Portuguese Language) or the Museu do Futebol (Football Museum), both in the city of São Paulo, was conceived as an experiential and experimental museum, with many digital interactions and offerings. The museum emphasizes the dimension of performativity and happening. It considers the visitor as a client whose loyalty is gained through a supposedly personalized experience within a consumption context, similar to a consumer who assembles his or her very own "individual" sandwich in an American fast food chain. In this way, the Museu do Amanhã also meets the current *Zeitgeist*, which seems to focus more on fast-moving and frequent updating than on permanence.

According to urban researcher Fernanda Sánchez (Sánchez *et al.* 2019b, 6), an organic connection to digitization is evident in the Museu do Amanhã and the space newly created around it. The Museu do Amanhã, its expressive façade and spatial body, serves as a paradigm for a new superficial form of urban exploration and tourism. Along with other architectural and natural landmarks of the city of Rio, it has turned into a place of self-expression via selfies, of digital location sharing via Facebook and Instagram.⁷ In this way, the museum's visitors not only reproduce their own privileged position in a city strongly marked by inequality. Simultaneously, they impose their "colonial gaze" on the historical sites and create expectations for future tourists as to how they should interact with these spaces (Worms and Gras-Velázquez 2020, 68).

At the time of the 2016 Summer Olympics, when the digital hashtag and bestseller "Olympic City" was sculpted in letters outside the museum's entrance, the museum already served the purpose of self-promotion. The digitally shared snapshot is only a reference to a moment, caused by the coincidence of the two extraordinary events: Rio as the site of the Summer Olympics and the construction of the Museu do Amanhã. Numerous urban researchers have already proven that these events are not rare in terms of a neoliberal marketing of the city (Ferreira 2013). But this is clearly not what the term "inclusion" means. A lasting strategy for turning people into responsible, participating citizens via digitized offerings on complex topics, such as those the museum should address, must therefore take completely different paths.

Inclusion goes far beyond simply making things visible. It calls for public policies that transform society. And in the particular case of the Afro-Brazilian population on whose historical territory the museum was built, it is about access to job opportunities, improving their housing conditions and educational opportunities in the city. This would be the redemption of what Lefebvre had demanded in his expression of "the right to the city" as urban appropriation within the "lived space", but which could only be accomplished in a society other than the capitalist one (Souza 2012).

7 In Rio's daily newspaper *O Globo* (December 18, 2015, p. 16), Rio's mayor Eduardo Paes talks about the Museu do Amanhã as a "champion of selfies". This shows that he is less concerned with the ethically charged content of the museum and possible debates than with the superficial character, the spectacle and the flood of images that is sent into the global ether via selfies.

Beyond that, of course, there are attempts at inclusion in the Museu do Amanhã, in certain events on Afro-Brazilian history or the African diaspora. However, such attempts are modest compared to the coverage of the permanent exhibition on the Anthropocene where historical and social questions on slavery, racism and inequality should also be addressed. Moreover, these rare events are often only attended by black people. In the course of the field research and attendance at Afro-Brazilian seminars, it was noted that, in addition to numerous students of white origin, it was always the same “engaged” people who were interested in Afro-Brazilian topics. Still, more and more Afro-Brazilians can be found working in the museum. However, they tend to have minor positions compared to their white counterparts, working, for example, in the security sector or as educational staff to the exhibition.

Even though the Museu do Amanhã has set up an ambitious visitor program for the underprivileged Afro-Brazilian population in the port area (Programa Vizinhos do Amanhã), according to many members of the intended target group, implementation is proving difficult. The problem is that registration for the program requires proof of residence, which some of those living in the port’s favelas do not have because their legal residential status is unclear or informal. Another reason why Afro-Brazilians are less likely to visit the museum is that they feel ethnically underrepresented in the museum. After several visits, it became clear that the museum is visited primarily by members of the white middle-classes. This is all too understandable, since the entrance fee is now 30 Reais, in a country with a government-set minimum income of currently 1320 Reais (about 250 Euros), which in many cases is still undercut.⁸

Negated Memories

In the words of Afro-Brazilian geographer Milton Santos (2006, 209), the territory of the new museum characterizes what, in his critical globalization research, stands for the “bright spaces” of the city. These are capable of outshining all social and cultural contrasts and, in a sense, consuming them “urbanophagically”, turning them into whitewashed enclaves and

⁸ By way of comparison, the German Future Museum, the so-called Futurium in Berlin, which cooperates on an institutional level with its Brazilian dependency, is free of charge. <http://www.idg.org.br/pt-br/assinatura-mou-futurium> (January 10, 2022).

islands of the South Zone in the midst of a historically African influenced environment.

To better understand this process of urban change in a decolonial way and from a Brazilian perspective, the concept of “urbanophagy” was developed from the word anthropophagy. Urbanophagy is derived from the cultural metaphor of anthropophagy based on Oswald de Andrade’s *Anthropophagic Manifesto* (1928). It traces a performative movement of thought that also has a physiological, material component in its execution, with a strong emphasis on inversion and reinterpretation. Rio’s urban orientation toward a European- and globally-influenced cityscape can be read “urbanophagically” (i. e. as a dialectical process of destruction and re-creation) as the devouring of colonial history. History materializes not least in spaces, monuments, and buildings, but also in practices, ways of thinking, and cultural and religious expressions. In the “urbanophagic” processes within the port transformation of Porto Maravilha, there are territorial reinterpretations and reorderings as well as new usages of space, which in this case are also ethnically marked, and refer to phenomena of social displacement through gentrification up to racism.

The Anthropagic Manifesto “brushes history against the grain” (Strasser 2021, 45). Andrade writes against the “importers of canned consciousness” (Andrade 2011, 68) and questions the supposedly objective, the supposedly true, and thus the “history of the victors”, that is, that of the white colonizers. They are the ones who have taken their views to the National Museums around the world and have not allowed alternative perspectives to arise in the first place. However, in the course of a dynamic historiography as proposed by urbanophagy, which opposes a museumized memory, memories are permanently constructed but also contested and renegotiated in a territory disputed by many different actors. Following on from this, it can be stated again that the Museu do Amanhã is in the process of negating African memory while producing a world-class “bright” space (Sánchez *et al.* 2019b, 3). This is evident, not least, in the precarious financial support provided by public or private donors to Afro-Brazilian institutions working on cultural heritage issues (Honorato 2018, 55).

Against this backdrop, the question of a “just” form of remembrance arises. In Sánchez view (Sánchez *et al.* 2020, 201), Rio’s major museum should be dedicated to African memory, also as part of a humanistic project of reparation. The museum speaks of a generic future through its exhibition worlds. Nevertheless, by referring to the past, it could show at what

social and human cost wealth was generated in the city of Rio de Janeiro during its main economic cycles (Costa and Gonçalves 2020). After all, its port was the largest gateway for enslaved people in the world. Moreover, the port area is not only a material and immaterial reference point of the slave economy of past centuries, with slave markets, hospitals, cemeteries and African practices of conviviality. It also evokes the memory of the former dockworkers, the many inland migrants from the Brazilian Northeast, as well as the numerous European and Arab immigrants who landed in Rio de Janeiro until well after the World War II era (Thiesen and Barros 2009).

Rio's port zone has always been a space of coexistence between religions, cultures and ethnicities. This powerful past, the immense heritage of stories, especially of suffering, but also of resistance, obviously no longer has anything to do with what is globally imagined as a "tomorrow". Thus, the evocation of an ahistorical "deterritorialized" future (Haesbaert 2018, 278) as a mandate to urbanophagically digest the past becomes an ethical claim for a global museum that seeks to establish a new techno-cultural order in the sterile display of sustainability without local attachment. In this way, a "tomorrow" is created without historical references, without the scientific and artistic representations that tell who we will be in the future, in accordance with the way we behaved yesterday (Sánchez *et al.* 2020, 202).

Easy to remember catchwords give a tone of legitimacy and apparent authenticity to the social-ethical parameters valued in urban projects, such as "modernity", "sustainability", "citizenship", "culture" and "mobility"—terms associated with a linear evolutionary imagery, from a socially deficient to an ideal state. Visitors can trace these concepts in a darkened exhibition space of the Museu do Amanhã named "Cubo do pensamento" (Cube of reflection). Here other ethically framed concepts such as "equality", "freedom", "heritage", "humanity", "creativity", which, through colorful digital projections with brief informative texts and photos, paint a picture of a multicultural, inclusive Brazil that also stands the test of time on a global scale. This is another digitized creation, aimed at supplying the neoliberal tourist market, apart from an "info-inclusive" proposal (Santos *et al.* 2019), that in reality serves to mask the ethnic, social and cultural contradictions within Brazilian society.

But there are also critical attempts to question the values upheld by the museum. Gabriele Roza, activist of the initiative *Mulheres Negras Decidem* (Black Women Decide) and journalist of the independent media

platform Agência Pública (Public Agency) co-developed the georeferenced web application Museu do Ontem (Museum of Yesterday). A digital mapping like the one through Roza's app makes a physical museum seem almost superfluous. It would be the most "radical" version of a Museu do Amanhã.⁹ Still, it is worth remembering that so far the percentage of people using the app to explore the history of the old harbor is much smaller than the number of visitors to the museum. Nevertheless, the attempt to hold up a mirror of yesterday to the Museu do Amanhã is a successful one. It puts its finger right in the wound that the "hypermodern" (Friendly and Walker 2021) high-tech museum reveals: creating a history of the Anthropocene that is devoid of references to the recent historical past.

Another criticism that many port residents raise regarding the exhibitions in the Museu do Amanhã, is that there is not enough recognition of the local yesterday by, for example, showing the archeological findings during the excavation works at the Valongo Wharf. Since many personal items of formerly enslaved people have been unearthed, Roza's free app has made these historical "voids" the starting point for her educational work. It highlights the "opaque space" (Santos 2006, 210) of the redesigned port area through five discovery trails and proposes different thematic explorations of the area near the Museu do Amanhã, such as one tour on history, one on corruption, one on forgotten names and events, one on violent events and one on samba.

In their joint book *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro point out that without the plundering of the Americas, Europe would not have ceased to be the backyard of Eurasia, or that without this raiding there would have been neither capitalism, the Industrial Revolution, nor perhaps even the Anthropocene itself (Danowski and Viveiros de Castro 2017, 145). Without directly addressing the crimes of slavery, it becomes clear that, especially for the Americas, historical embedding and critical memory work is needed in order not to evoke once again the "colonial ghosts" that seemed to have already been overcome.

9 Also in the sense of a "radical democratic" approach to education, as proposed by Nora Sternfeld (2020, 210). The museum and its contents would belong to everyone (an Internet-enabled smartphone is a prerequisite, though), and that means more than if the museum were accessible to everyone in principle.

Conclusion

Critical decolonial globalization theorists such as Boaventura de Sousa Santos (2002), Aníbal Quijano, and Walter Mignolo (see Lander 2005) verified that in Latin America a new global system formed by Eurocentrism, “coloniality of power”, and capitalism was created. The Museu do Amanhã is the greatest symbol of what is called coloniality of power by decolonial thinkers such as Aníbal Quijano or Walter Mignolo. It stands out for that, both in the way it was planned (without consulting the residents of the port area) and financed (by large multinational companies) as in the urbanistic processes that preceded the strategic planning (with the selection of a group of Catalan consultants and the punctual intervention in a part of the city) and the final construction (the architect and the raw material of the museum, steel, being imported from abroad, from Spain and China respectively). In this way, the museum does not create any link to the old port area and appears as another urbanophagic concretization “out of place” (Schwarz 2009, 81). Fitted into a rhetoric of spectacle and into a global symbolic economy of urban imagemaking that wants to sell Rio as a conflict-free city characterized by “wonderful” nature and architecture, the Museu do Amanhã showcases itself in Rio’s beautiful Guanabara bay. Still, not only in the eyes of the architect Paulo Rheingantz (Rheingantz *et al.* 2017, 396), the museum looks more like a huge crocodile skeleton that does not seem to fit at all into the landscape of the bay.

In addition to that, the whole urban setting is not free of contradictions. This immediately strikes the eye of the observer when looking beyond Mauá Square into the open sea. Dirt, sewage and even small household appliances float in it. Even though, as a prerequisite for Rio’s Olympic bid, the complete cleaning of Guanabara Bay was promised, no sustainable improvements can be seen apart from palliative measures (eco-barriers and eco-boats). And yet, the mostly black children from the surrounding favelas jump headfirst into the bay. It seems that they are only welcome here. No one drives them away like from the beaches in expensive Ipanema or Leblon. That is not true either. From time to time, a guard from the Museu do Amanhã drives up to them on his Segway and urges them to leave the “pretty” scenery. The guard does the same with the children who crowd around a fountain under the canopy of the museum, jumping in and out of it. True inclusion looks different. Nevertheless, the museum, which juts into the bay, confidently promotes itself as “green” with the slo-

gans of biodiversity and conviviality. The discrepancy between aspiration and reality is overwhelming. The preliminary conclusion is therefore that the museum, like its all-embracing large-scale Porto Maravilha project, has not so much contributed to inclusion as created new spaces of exclusion.

Discursively as well as architecturally, the Museu do Amanhã aimed to convey a vision of Brazil that could do justice to the country's emerging character as an economic power; at least, at the beginning of the 2010s, Brazil still had this character. Since the outset of the political and economic crises in Brazil in 2013, which reached their peak in 2018 with the election of a "candidate explicitly committed to an extreme right-wing political ideology" (Starling 2019, 349), this claim to economic power can no longer be made. Tomorrow is more uncertain than it has been in Brazil for a long time, even if the left-wing government under Lula is now making new efforts for a welfare state. The present nevertheless continues to lie untidy and impoverished under the large canopy of the museum, which, with its rib-imitating roof structure, offers neither visitors nor itinerant vendors, and especially the city's many homeless, any protection from the sun and the rain. Some residents of the port area were convinced that the space was intentionally made so inhospitable so that crowds would not gather under the canopy and Mauá Square would not become a venue for strikes and rallies, as it was a hundred years ago. In view of this, the city administration wanted to take precautions, probably also in the historical knowledge that the port area was predestined for counter-discourses and practices.

The Porto Maravilha transformation project with its authoritarian top-down urbanism reflects the interests of strategic urban planning in its current neoliberal version. They serve as a blueprint for the free competition of cities "on a global terrain" (Florida 2008, 42), in search of public and private investments that support mainly corporatist interests through major international events and tourism (Mascarenhas 2014, 54). This also means that the construction of the Museu do Amanhã was neither about nor meant for the resident population. After all, the construction was accompanied by the municipality's desire to economically upgrade the area around Mauá Square and sell the adjacent building grounds to private investors. These were to be sold in a kind of auction to the highest bidder. It was considered unlikely that the investor would then create social housing there. The very construction of the museum at this historically significant site must therefore be considered an affront to the Afro-Brazilian popula-

tion who live in the surrounding favelas and do not have the means either to acquire other housing in the “formal city” or to sufficiently secure their own property against real estate speculation.

In conclusion, it must be stated that the Museu do Amanhã has not been able to fulfill its educational intention of being a space of social inclusion. To be sure, there are encouraging initiatives within the museum that include the Afro-Brazilian community. However, it has not been able to change the fundamental problem that Afro-Brazilians do not feel at home in the “bright” spaces of the museum, nor in the inhospitable outdoor spaces. Rather, the inequalities seem to be reproduced in the spaces and structures of the museum, combining cultural inclusion with simultaneous social and ethnic exclusion.

References

- Almeida, Silvio. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Andrade, Oswald de. 2011. *A utopia antropofágica*. São Paulo: O Globo.
- Brulon Soares, Bruno. 2009. “The Museological Experience: Concepts for a Museum Phenomenology”. *ICOFOM* 38: 131-147.
- Celso, Afonso. 1901. *Porque me ufano do meu país*. Rio de Janeiro: Laemmert.
- Costa, Sergio, and Guilherme Leite Gonçalves. 2020. *A Port in Global Capitalism. Unveiling Entangled Accumulation in Rio de Janeiro*. New York: Routledge.
- Danowski, Deborah, and Eduardo Viveiros de Castro. 2017. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie.
- Dürr, Eveline, Moritz Ege, Johannes Moser, Christoph K. Neumann, and Gordon M. Winder. 2020. “Towards a Research Agenda on Cities, Ethics and Normativity”. *City, Culture and Society* 20: 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2019.100313>.
- Earle, Lucy. 2017. *Transgressive Citizenship and the Struggle for Social Justice*. Cham: Springer International.
- Ege, Moritz, and Johannes Moser. 2020. *Urban Ethics. Conflicts over the Good and Proper Life in Cities*. New York: Routledge.
- Ferreira, Alvaro. 2013. *A cidade no século XXI. Segregação e banalização do espaço*. Rio de Janeiro: Consequência.
- Florida, Richard. 2008. *Who's your City?* New York: Basic Books.
- Friendly, Abigail, and Ana Paula P. Walker. 2021. “Legacy Participation and the Buried History of Racialised Spaces: Hypermodern Revitalization in Rio de Janeiro's Port Area”. *Urban Studies* 59, no. 6: 1-18. <https://doi.org/10.1177/00420980211008824>.

- Haesbaert, Rodrigo. 2018. "De categoria de análise a categoria da prática: a multiplicidade do território numa perspectiva latino-americana". In *Políticas públicas e territórios: onze estudos latino-americanos*, edited by Fania Fridman, Luciana Gennari, Sandra Lencioni, and María R. Carbonari, 267-288. Buenos Aires: CLACSO.
- Holston, John. 2008. *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Honorato, Claudio. 2018. "Nas fronteiras da (in)visibilidade: O Instituto de Pesquisa e Memória Proetos Novos – museu de um outro amanhã". In *Culturas e resistências na cidade*, edited by Lilian Vaz, and Claudia Seldin, 43-63. Rio de Janeiro: Rio Books.
- Keivani, Ramin, Erick O. de Melo, and Sue Brownill. 2020. "Durable Inequality and the Scope for Pro-poor Development in a Globalising World. Lessons from Rio de Janeiro". *City* 24, no. 3-4: 1-22. <https://doi.org/10.1080/13604813.2020.1782091>.
- Lander, Edgardo, ed. 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mascarenhas, Gilmar. 2014. "Cidade mercadoria, cidade-vitrine, cidade turística: a espetacularização do urbano nos megaeventos esportivos". *Caderno Virtual de Turismo* 14, no. 1: 52-65.
- Nascimento, Abdias. 2019. *O Quilombismo. Documentos de uma Militância Pan-Africanista*. São Paulo: Perspectiva.
- Rheingantz, Paulo, Rosa Pedro, Fabiola Angotti, and Marcelo Sbarra. 2017. "Arena do Morro e Museu do Amanhã: dois lugares em ação". *Urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana* 9, no. 3: 388-400.
- Rio Prefeitura. 2009. *Plano Estratégico da Prefeitura do Rio de Janeiro 2009-2012*. Rio de Janeiro: Rio Prefeitura.
- Rio Prefeitura. 2010. *Revista Porto Maravilha* 2. Rio de Janeiro: Rio Prefeitura.
- Rio Prefeitura. 2011. *Revista Porto Maravilha* 6. Rio de Janeiro: Rio Prefeitura.
- Sánchez, Fernanda, Bruna Guterman, Paula de Oliveira, and Francisca de Azevedo. 2019a. "Cidade (in)visível. Cenas e cenários para o espetáculo no Rio de Janeiro". *Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo* 17, no. 3: 115-131.
- Sánchez, Fernanda, Felipe Nin, Poliana Monteiro, Amanda Wanis, Ana C. Machado, Yasmim Leite, Antônio P. Junior, Paula Moreira, and Brunna Leonardi. 2019b. "Zona Portuária. Memória, Conflitos e Branqueamento do Território". In *Atas da Exposição Porto Maravilha 10 anos: passado, presente e futuro da zona portuária*, 1-18.
- Sánchez, Fernanda, Paula Moreira, Ana C. Machado, and Antônio P. Junior. 2020. "Cidades e Portos: Cartografias críticas da Operação Urbana Porto Maravilha". In *Portos e cidades portuárias em questão*, edited by Cezar Honorato, and Alcidesio de Oliveira Júnior, 197-227. Niterói: POLIS.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2002. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63: 237-280.
- Santos, Milton. 2006. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Edusp.
- Santos, Jacques F., Vinicius S. Santos, and Andréa K.F. Nunes. 2019. "Espaços de inclusão: O Museu do Amanhã enquanto agente educacional na cibercultura". In *Atas do II Encontro Regional Norte-Nordeste da ABCiber*, 1-17.

- Schwarcz, Lilia Moritz. 2011. "Racismo no Brasil: quando inclusão combina com exclusão". In *Cidadania e Direitos: Aproximações e relações*, edited by André Botelho, and Lilia M. Schwarcz, 129-148. São Paulo: Claro Enigma.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 2019. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, Roberto. 2009. *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra.
- Souza, Marcelo Lopes de. 2012. "Panem et circenses versus the Right to the City (Centre) in Rio de Janeiro: A Short Report". *City* 16, no. 5: 563-572. <https://doi.org/10.1080/13604813.2012.709725>.
- Starling, Heloisa. 2019. "O passado que não passou". In *Democracia em risco?*, edited by Sérgio Abranches *et al.*, 337-354. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sternfeld, Nora. 2020. "Eine Demokratie lernen, die es noch nicht gibt". In *Making Democracy – Aushandlungen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität im Alltag*, edited by Elke Rajal, trafo.K, Oliver Marchart, Nora Landkammer, and Carina Maier, 205-214. Bielefeld: transcript.
- Strasser, Melanie. 2021. *Kannibalogie. Zu einer Philosophie der Einverleibung*. Wien: Turia + Kant.
- Thiesen, Icléia, and Luitgarde O. C. Barros. 2009. "Rio de Janeiro: memória e espaço portuário". *Memorandum* 16: 92-101.
- Loyen, Clemens van. 2023. "The Transformation of the 'Valongo Complex': New Perspectives on the Historic Port Area of Rio de Janeiro". In *Urban Ethics as Research Agenda*, edited by Raúl Acosta, Eveline Dürr, Moritz Ege, Ursula Prutsch, Clemens van Loyen, and Gordon M. Winder, 96-115, London/New York: Routledge.
- Vidal, Laurent. 2011. "Capitais sonhadas, capitais abandonadas. Considerações sobre a mobilidade das capitais nas Américas (séculos XVIII-XX)". *História* 30, no. 1: 3-36.
- Worms, Jamie L., and Adrián Gras-Velázquez. 2020. "Hashtag favela: Instagram, Space and Identity in Urban Brazil". *Journal of Urban Cultural Studies* 7, no. 1: 59-76.
- Zilla, Claudia. 2013. "Soziale Ungleichheit und Sozialpolitik". In *Brasilien. Eine Einführung*, edited by Peter Birle, 91-108. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Zweig, Stefan. 1997. *Brasilien. Ein Land der Zukunft*. Frankfurt a.M.: Insel.

O protagonismo da América Latina na democratização do conhecimento científico: uma história de acesso aberto nas publicações científicas

Roberta Cardoso Cerqueira

Sabemos que desde sua criação, no século XVII, as revistas científicas foram importantes instrumentos para a veiculação de ideias, por estreitar a comunicação entre pesquisadores e fazer circular os trabalhos sob a chancela, em geral, de instituições legitimadas pelos pares e pelo Estado. Isso intensificou as trocas que se davam e que continuariam a acontecer por meio da correspondência entre os indivíduos que se dedicavam às ciências e que queriam fazer chegar a outros cientistas e ao público letrado os resultados de seus experimentos.

No final do século XX, quando o processo exponencial de especialização deu origem a campos e subcampos, muitos com linguagem inteiramente hermética aos leigos, especialistas enredaram-se no mundo competitivo da *Big Science*, em redes cada vez mais complexas nos planos nacional e internacional, à frente de equipes e laboratórios que produziam inovações, mas requeriam também incessante inovação. A necessidade de estar *up to date* com sua área de conhecimento, o que significava ter acesso a bibliotecas com as coleções mais ricas possíveis de livros, revistas científicas e outros tipos de documentos expunha, no entanto, as assimetrias na produção e disponibilização do conhecimento científico nas diferentes regiões do globo. Diante do desafio de tornar o resultado de suas pesquisas científicas mais visível e com maior circulação, países latino-americanos como o Brasil e o México criaram projetos como a Scientific Electronic Library Online (SciELO) e a Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc). Neste trabalho destacarei o processo de criação de uma dessas iniciativas, a SciELO, cujo desenvolvimento contribuiu para o fortalecimento de uma cultura do acesso aberto nas publicações científicas da América Latina e Caribe. Trata-se de discutir de que forma em países latino-americanos as experiências de publicação em acesso aberto já se constituíam uma prática antes mesmo do termo

“open access” ser cunhado em 2002, com a Declaração de Budapeste. A prática do acesso aberto na região antecede os movimentos internacionais e relaciona-se com o modo pelo qual a ciência foi institucionalizada nos países latino-americanos na segunda metade do século XX (Vessuri, Guédon e Cetto 2018, 42).

A expansão e a popularização da internet a partir dos anos 1990 acarretou grandes mudanças para as comunicações em geral e especificamente para a publicação e distribuição das revistas científicas. O processo de análise e avaliação por pares manteve-se como regra dominante com a concepção de que “apenas os próprios cientistas podem avaliar o trabalho de seus colegas” (Davyt e Velho 2000, 94), mas a forma como os artigos passaram a ser submetidos à editoria das revistas e por elas processados modificou-se por completo. As revistas automatizaram seus sistemas de submissão, que passaram a operar *online*, agilizando os processos editoriais. Além de permitir que artigos fossem submetidos em formato eletrônico, o uso mais intenso dos meios digitais propiciou o desenvolvimento de periódicos publicados apenas eletronicamente. A internet tornou mais ágil, mas não mais fácil, o processo de publicação. Indexações, índices de impacto, de citações e outros dispositivos bibliométricos mudaram a maneira de fabricar e de fazer circular as revistas científicas. Havia a esperança de que os avanços tecnológicos pudessem superar as dificuldades na disseminação do conhecimento científico, diminuindo as assimetrias entre as diferentes regiões do globo. Esta expectativa, no entanto, foi mais intensa por parte dos países mais pobres, que desejavam maior visibilidade e circulação da sua produção científica (Mueller 2006, 27).

Em países do Norte, como Inglaterra e Estados Unidos, as editoras comerciais desenvolveram mecanismos de controle do acesso ao conteúdo dos artigos, por meio da cobrança de taxas de publicação de seus autores e leitores. Este é um dos aspectos que marca a diferença entre o modelo de publicação científica estabelecido na América Latina e Caribe, caracterizado pelo acesso irrestrito às revistas, contrapondo-se à cobrança de taxas por parte de editoras comerciais predominantes nos grandes centros. Com a edição eletrônica das publicações, a comunidade acadêmica tinha a expectativa de que os custos com assinaturas diminuíssem tornando mais democrático o acesso às publicações. Porém, as tecnologias criadas pelas editoras comerciais para controlar o acesso aos textos científicos veiculados em revistas de sua propriedade acarretaram grande dependência da comunidade científica em relação a elas (Larivière, Haustein e Mongeon 2015,

09), assim como perda de protagonismo das universidades e sociedades científicas nas publicações acadêmicas. Em países mais ricos, tornou-se corriqueira a compra de periódicos científicos por grandes editoras comerciais por serem elas encaradas como mercadorias bastante lucrativas (Larivière, Haustein e Mongeon 2015, 10). Nos países latino-americanos, o financiamento da produção científica apresenta características bem distintas em comparação a outras regiões no mundo, elas dependem do apoio governamental e não contam com a prática de doações privadas a periódicos e instituições. Este cenário de expansão e popularização da internet contribuiu para que na América Latina e Caribe o número de periódicos científicos eletrônicos e bibliotecas virtuais aumentassem, com destaque para a Biblioteca Virtual em Saúde (BVS) e plataformas de publicação científica como a SciELO.

É importante mencionar que ainda são poucas as pesquisas históricas sobre o estado da arte da publicação científica em tempos mais recentes, principalmente quando os periódicos científicos começam a ser editados eletronicamente em acesso aberto. Percepção compartilhada também por Sánchez-Tarragó e colaboradores (2016, 170) que afirmam a necessidade de estudos que aprofundem as pesquisas sobre as condições que propiciaram o surgimento do acesso aberto latino-americano e a sua sustentabilidade. Sobre os estudos históricos em relação ao periodismo científico destaco os trabalhos de Silva (2014), de Aileen Fyfe *et al.* (2015; 2017) e os estudos de Hebe Vessuri, Jean-Claude Guédon, Ana María Certo (2013; 2018) para compreensão das dinâmicas e atores sociais envolvidos no universo da produção e disseminação das publicações acadêmicas.

A origem do projeto SciELO

A SciELO foi desenvolvida a partir das experiências de projetos como a Literatura Latino-Americana do Caribe em Ciências da Saúde (Lilacs) e a BVS, ambas iniciativas da Biblioteca Regional de Medicina (Bireme). Criada em 1967, a Bireme é resultado de um convênio celebrado entre a Organização Pan-Americana da Saúde (Opas), dois ministérios brasileiros – o da Educação e Cultura e o da Saúde – e a Escola Paulista de Medicina. Em 1982 passou a ser conhecida como Centro Latino-Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde. O projeto original da Bireme era criar uma biblioteca especializada em saúde para atender às demandas de pesquisadores e estudantes da região latino-americana e caribenha. A

difficuldade que muitas regiões tinham de acesso às bibliotecas, o preço elevado das assinaturas de periódicos e as dificuldades logísticas de fazê-los chegar às mãos dos leitores reforçavam a necessidade de se modificar o acesso aos artigos, livros e outras produções técnicas no campo da saúde. A expectativa era de que o acesso à produção bibliográfica viabilizasse a elaboração de soluções originais para as várias situações relacionadas ao exercício da medicina (Silva, Ferla e Gallian 2006, 96). Neste sentido, a Bireme impulsionou a criação de produtos importantes para a valorização do acesso universal à informação em saúde, como a BVS.

Intercâmbio, cooperação e compartilhamento de informações científicas, indispensáveis à “própria prática de se fazer ciência” e à sua institucionalização, como bem observa Pires-Alves (2008, 901), eram os princípios subjacentes à proposta da BVS. Quando ela foi lançada, em início de 1998, discutia-se o futuro das bibliotecas e a construção de bibliotecas virtuais no Brasil, nos Estados Unidos, na França, no Reino Unido e em outros países (Cunha 1997). A perspectiva de uma “biblioteca do futuro”, que fosse digital e reunisse artigos, livros, *links* e materiais diversos a serem compartilhados com estudantes, pesquisadores e o público não especializado mobilizava profissionais da informação e de tecnologia, como bibliotecários e programadores. Para alguns especialistas, era a concretização da utopia do acesso livre e pleno à informação (Pereira e Rutina 1999, 12).

Os técnicos da Bireme souberam obter soluções de baixo custo em tecnologias e metodologias de informação, criando *softwares* cuja aplicação foi colocada em domínio público. A instituição foi uma das responsáveis pela disseminação do Microisis, ferramenta para gerenciamento de bases de dados bibliográficas produzida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) a partir do Computerized Information Service/Integrated Scientific Information System (CDS-ISIS), sistema de armazenamento e recuperação da informação gratuito desenvolvido para gerenciamento de bases de dados cujo conteúdo principal são textos (Ortega 1998, 14). Na década de 1990, a Unesco distribuía o programa gratuitamente para instituições que eram responsáveis por disseminá-lo em âmbito nacional, regional e em caráter especial. O uso e a criação de recursos mais avançados para o Microisis, por iniciativa da Bireme, foram fundamentais para o lançamento no final dos anos de 1980, da base de dados Lilacs. O projeto da BVS tinha em mira não apenas disseminar artigos, materiais e informações sobre saúde, mas democratizar o conhecimento e superar as assimetrias no acesso a ele. O seu desenvolvi-

mento não era somente uma questão técnica, exigia o estabelecimento de comitês, avaliação sistemática e a composição de uma rede de cooperação com centros de informação de diversos países (Packer 2005, 250).

A organização da informação na BVS foi estruturada a partir da analogia com uma biblioteca tradicional, com os documentos organizados de acordo com sua natureza, gerando “estantes virtuais”. Foi a partir desse desenho de biblioteca que uma equipe de profissionais da Bireme trabalhou para sua estruturação. A expertise no desenvolvimento da BVS colaborou para a elaboração do projeto SciELO e posicionou a Bireme como um dos atores fundamentais no fomento ao acesso aberto às publicações científicas na região latino-americana e do Caribe.

Lançada em junho de 1998, a princípio, o objetivo da SciELO era criar um sistema que reunisse as revistas científicas brasileiras e fosse capaz de avaliar a produção nacional via índices bibliométricos próprios. De acordo com Irati Antonio e Abel Packer (1998), ambos da Bireme, e Vera Silvia Marão Beraquet, do Departamento de Pós-Graduação da Faculdade de Biblioteconomia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1998, 107), era crucial inscrever o país o mais rapidamente possível no movimento internacional da publicação científica em formato eletrônico. Convém lembrar que no Brasil até final dos anos de 1990 predominava a publicação em papel das revistas científicas, com a cobrança de assinaturas individuais e institucionais. De acordo com o levantamento do Centro Brasileiro do ISSN realizado em 1996, havia somente dez títulos de revistas científicas registradas no suporte eletrônico, estando somente duas delas disponíveis na internet, e as outras circulavam em *CD-ROM* ou em disquete (Oliveira 1996, 83).

Hooman Momen, o editor científico de *Memórias de Oswaldo Cruz*, uma das revistas participantes do projeto-piloto da SciELO, declarou que boa parte dos editores estava mais interessada em disponibilizar seus periódicos *online* do que de ter qualquer retorno financeiro por essa iniciativa. Alguns editores de revistas como o *Brazilian Journal of Physics* (Guedes 2014, 32) e as próprias *Memórias* já disponibilizavam suas edições na *web*, portanto, publicar eletronicamente não era mais um problema. Outras revistas enfrentavam a falta de recursos para fazer chegar os exemplares impressos às bibliotecas, especialmente as estrangeiras, e assim enxergavam a publicação eletrônica como oportunidade para melhorar sua circulação. Mas a proposta da SciELO enfrentou certa resistência por parte de alguns editores e sociedades científicas, pois algumas cobravam pelas assinaturas

e temiam perder essa fonte de recursos (Guedes 2014, 33). Outro temor dos editores era a interferência na política editorial das revistas, uma vez que para serem indexadas deviam obedecer a critérios estabelecidos pela SciELO, o que exigia mudanças na política editorial. O interesse em ampliar a visibilidade e circulação das revistas parece ter sido decisivo para que fossem vencidas essas resistências. De início, o projeto atendia às revistas científicas brasileiras, porém, com seu desenvolvimento, não tardou para que os países da América Latina e Caribe fossem incorporados.

Rogério Meneghini, um dos fundadores da SciELO, afirmava a importância de criar uma espécie de fator de impacto regional que atendesse às revistas científicas da América Latina e do Caribe (Meneghini 1998, 220). Em 1998, 80 % da produção científica brasileira não estava ainda indexada no Institute for Scientific Information (ISI) (Meneghini 1998, 219). Por não constar em bases de dados reconhecidas internacionalmente, essa produção não era referenciada e se tornava praticamente invisível fora do Brasil. Portanto, uma boa solução para esse problema parecia ser a reunião das mais importantes revistas científicas brasileiras numa plataforma que oferecesse acesso irrestrito e funcionalidades como normalização e contagem de *downloads* de artigos. Ainda que cientistas tanto do Norte quanto do Sul concordem que a visibilidade é essencial para suas pesquisas, é a visibilidade proveniente dos países que compõem a Organização para o Desenvolvimento e Cooperação Econômica (OECD) a que mais importa (Vessuri, Guédon e Cetto 2018, 37).

O objetivo estratégico dos fundadores da SciELO, Abel Packer e Rogério Meneghini, era dar maior visibilidade nacional e sobretudo internacional às revistas científicas brasileiras.¹ Packer trabalhava na Bireme e foi um dos responsáveis pelos projetos da BVS e da base de dados Lilacs. Meneghini era professor titular do Instituto de Química da Universidade de São Paulo (USP) e coordenador adjunto da Diretoria Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP), ambos interessados nos estudos sobre avaliação e visibilidade da informação científica. O projeto de criação da SciELO uniria os dois pesquisadores em uma iniciativa conjunta entre a FAPESP, instituição pública de fomento à pesquisa e ensino

1 No artigo “Learning to Communicate Science in Developing Countries”, os autores afirmam que um dos objetivos importantes da criação do portal era: “To publish online a collection of the best Brazilian journals following the open access mode, according to which full-text articles could be freely accessed. This would bring a wider national and international visibility to these journals” (Packer e Meneghini 2007, 645).

do estado de São Paulo, e a Bireme. A partir de 2002, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) passou também a financiar o projeto.

Todos os periódicos selecionados para a coleção seriam publicados *online* e os artigos ficariam disponíveis em acesso aberto. A SciELO devia também indexar as revistas e gerar estatísticas sobre elas, permitindo o acompanhamento de seu desempenho a partir de sistemas de avaliação de impacto da produção científica como o Fator de Impacto disseminado pelo JCR (*Journal Citation Report*). De acordo com Packer e Meneghini, era preciso criar “uma base de dados bibliométrica/cientométrica capaz de produzir indicadores similares aos fornecidos pelo ISI-JCR” (Packer e Meneghini 2007, 646).

Tendo começado com dez revistas indexadas, o projeto, que inicialmente era ancorado na área da saúde, ultrapassou rapidamente os limites deste campo, incorporando outras áreas de pesquisa, tornando-se um importante agente de organização da publicação científica latino-americana e caribenha. Ao longo dos seus primeiros onze anos, estava presente em doze países da América Latina e Caribe, além de Portugal, Espanha e África do Sul (Packer 2020, 300), indicando que a escolha do nome Scientific Eletronic Library Online já manifestava a intenção desde o início de internacionalizar a iniciativa. O Chile foi o primeiro país a adotar o modelo SciELO de publicação (Packer 2020, 300) e, como outros países da América Latina e do Caribe, enfrentava dificuldades para disseminar sua produção científica (Prat 1998, 206). No Chile tentava-se criar um sistema para publicar os periódicos científicos em formato eletrônico, mas a iniciativa foi abandonada em 1997 quando a chefe do Departamento de Informação da Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Conicyt), Ana Maria Prat, assistiu a uma apresentação de Abel Packer sobre a SciELO. O Conicyt Chile aderiu ao projeto evitando, segundo Prat, “reinventar a pólvora” (Prat 1998, 107).

O desenvolvimento da Rede SciELO foi importante para a disseminação rápida da informação científica produzida na América Latina e no Caribe e a consequente expansão do projeto. Com o seu crescimento, as exigências para a entrada e permanência na coleção aumentaram, gerando críticas no seio da comunidade de editores científicos. Para muitos, o cumprimento destas exigências era dificultado pelo baixo orçamento dos periódicos e a falta de apoio institucional, problemas estes que perduram. Publicar eletronicamente abriu múltiplas possibilidades ao processo editorial,

mas exigiu (e continua a exigir) novas expertises e maiores investimentos em recursos humanos e tecnológicos. Foi o caso do sistema de submissão eletrônica de manuscritos lançado em 2004, o SciELO Online Submission, que permitiu aos editores administrar etapas do processo editorial por meio digital. Com o sistema de submissão *online*, os editores passaram a receber os artigos submetidos pela plataforma e puderam desenvolver as atividades de avaliação do texto, controlando as etapas do processo editorial. Uma das justificativas da SciELO para implementar esse sistema foi avançar na transparência dos processos editoriais. Isso em parte é verdade, já que o SciELO *Online Submission* propiciou maior uniformidade ao processo, pois as revistas recebiam manuscritos por e-mail ou via sistemas de submissão criados por elas mesmas. Ao compartilharem um sistema de submissão e de gerenciamento editorial também forneceram à SciELO maior facilidade para gerar dados para seus índices bibliométricos.

A arquitetura do projeto estruturada com programas de código aberto permite que ajustes sejam feitos com poucos recursos e que se mantenha a homogeneidade e padronização dos periódicos de diferentes países da América Latina, do Caribe e, secundariamente, de outras regiões que passaram a integrar a coleção. No entanto, como destacam Berrio-Zapata e colaboradores (2019, 368), a dificuldade de viabilizar melhorias técnicas reflete a ausência de uma política de ciência e tecnologia na América Latina e no Caribe com maior apoio ao modelo de acesso aberto. Alternativa interessante e adotada pelo projeto, de acordo com estes autores, foi a busca por institucionalização de parcerias com iniciativas com o SCImago e Crossref. Outras parcerias, no entanto, foram bastante criticadas (Goulart e Flores 2017, 25), como aquela estabelecida entre a empresa privada de informação, Thomson Reuters, atual Clarivate.² No ano de comemoração dos seus quinze anos, a SciELO estreitou a parceria com a empresa lançando o SciELO Citation Index, base criada a partir de um *software* específico (Packer 2014) desenvolvido para operar de forma compatível com a Web of Science (WoS). Os assinantes da WoS passaram a ter acesso ao conteúdo do SciELO Citation Index sem custos adicionais. Anunciada em 2013, a operação regular desta base teve início em janeiro de 2014, ano em que a SciELO atualizou sua política e os procedimentos para a admissão e

2 Em 2016, a parte dedicada à propriedade intelectual e à ciência da companhia foi vendida por U\$3,55 bilhões e passou a ser conhecida como Clarivate Analytics (Thomson Reuters 2016).

permanência dos periódicos científicos em sua coleção. Entre as recomendações feitas, constava o cumprimento de uma porcentagem mínima de artigos originais ou de revisão no idioma inglês. O novo critério provocou forte reação de editores científicos ameaçados de descredenciamento de suas revistas na SciELO.

A preocupação com a indexação em bases internacionais e o acompanhamento do desempenho das revistas científicas a partir do fator de impacto levaram a SciELO a promover essa métrica como critério de qualidade, não obstante propusesse, desde as suas origens, a criação de um índice de avaliação mais adequado à pesquisa regional. Vê-se assim que o nascimento da SciELO foi permeado por algumas contradições. Buscou a disseminação das revistas e do conhecimento científico produzidos na América Latina e no Caribe sob o signo da cooperação e do acesso aberto, com financiamento público, e, ao mesmo tempo, tentou desenvolver índices de avaliação da pesquisa científica inspirados em padrões internacionais que reproduzem métricas de citação (Goulart e Flores 2017, 22) favoráveis aos periódicos publicados por grandes editoras comerciais.

Importante destacar que a criação e o desenvolvimento da SciELO devem ser compreendidos também como força de reação ao avanço e a pressão por mudanças no ecossistema da comunicação científica global nos últimos vinte anos. Mudanças que aprofundaram as desigualdades, como a compra de periódicos científicos por grandes editoras privadas, a cobrança de altas taxas para publicação, a restrição do acesso aos artigos e a predominância de índices de avaliação com métricas cada vez mais rigorosas que impulsionam uma forte competitividade (Costa e Goulart 2018, 398) e privilegiam a produção científica dos grandes centros. Soma-se a estas questões a crescente precarização do trabalho científico e editorial, em especial em países mais pobres como o Brasil, que mantém o sistema de publicação em acesso aberto, “a partir de um trabalho que se assemelha ao voluntariado” e que ainda não reconhece as atividades editoriais nas avaliações da carreira de pesquisador (Oliveira *et al.* 2020, 09). Podemos afirmar, no entanto, que a diversidade de atuação da SciELO, tanto no campo técnico, quanto na formulação de diretrizes para a publicação acadêmica e seu caráter cooperativo, inscrevem-na no rol de iniciativas regionais que marcam uma tradição latino-americana de disseminação do conhecimento científico em acesso aberto e compreendido como bem público.

Referências bibliográficas

- Antonio, Irati e Abel Packer. 1998. “Seminário sobre avaliação da produção científica: relatório final”. *Ciência da Informação* 27, n.º 2: 236-238. <https://doi.org/10.1590/S0100-19651998000200023>.
- Berrío-Zapata, Cristian, Andreia da Paixão Rodrigues e Layane Gaia Gomes. 2019. “Plataformas, plataformação e ecossistemas de software nas bases de dados acadêmicas: aspectos conceituais”. Em *Organização do conhecimento responsável: prometo sociedades democráticas e inclusivas*, editado por Thiago Henrique Bragato Barros e Natalia Bolfarini Tognoli, 361-371. Belém: Universidade Federal do Pará. <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/632> (12 de diciembre de 2023).
- Costa, Camila Furlan da e Sueli Goulart. 2018. “Capitalismo acadêmico e reformas neoliberais no ensino superior brasileiro”. *Cadernos EBAPE.BR* 16, n.º 3 (setembro): 396-409. <https://doi.org/10.1590/1679-395165788>.
- Cunha, Murilo Bastos da. 1997. “Biblioteca digital: bibliografia internacional anotada”. *Ciência da Informação* 26, n.º 2: s. p. <https://doi.org/10.1590/S0100-19651997000200013>.
- Davyt, Amílcar e Lea Velho. 2000. “A avaliação da ciência e a revisão por pares: passado e presente. Como será o futuro?”. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* VII, n.º 1: 93-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000200005>.
- Fyfe, Aileen, Julie McDougall-Waters e Noah Moxham. 2015. “350 Years of Scientific Periodicals”. *Notes and Records* 69, n.º 3: 227-239. <https://doi.org/10.1098/rsnr.2015.0036>.
- Fyfe, Aileen *et al.* 2017. “Untangling Academic Publishing – A History of the Relationship Between Commercial Interests, Academic Prestige and the Circulation of Research”. *Zenodo*. <https://zenodo.org/record/546100#.WS61muvyuUk> (12 de diciembre de 2023).
- Goulart, Sueli e Rafael Kruter Flores. 2017. “Os dilemas do acesso aberto”. *Revista Pensamento Contemporâneo em Administração* 11, n.º 2: 18-31. <https://doi.org/10.12712/rpca.v11i2.903>.
- Guedes, Rodrigo. 2014. “A visão dos pioneiros do projeto do Scielo”. Em *Scielo 15 anos de acesso aberto*, editado por Abel Packer *et al.*, 28-40. Paris: Unesco.
- Larivière, Vincent, Stefanie Haustein e Philippe Mongeon. 2015. “The Oligopoly of Academic Publishers in the Digital Era”. *PLoS ONE* 10, n.º 6: s. p. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0127502>.
- Meneghini, Rogério. 1998. “Avaliação da produção científica e o Projeto SciELO”. *Ciência da Informação* 27, n.º 2: 219-220. <https://doi.org/10.1590/S0100-19651998000200018>.
- Mueller, Suzana Pinheiro Machado. 2006. “A comunicação científica e o movimento de acesso livre ao conhecimento”. *Ciência da Informação* 35, n.º 2: 27-38. <https://doi.org/10.1590/S0100-19652006000200004>.
- Oliveira, Eloísa Príncipe. 1996. “Revistas eletrônicas: papel ou bytes?”. *INFORMARE – Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação* 2, n.º 1: 81-87.
- Oliveira, Thaiane *et al.* 2020. “E se os editores de revistas científicas parassem? A precarização do trabalho acadêmico para além da pandemia”. *Revista Contracampo* 39, n.º 2: s. p. <https://doi.org/10.22409/contracampo.v39i2.45574>.

- Thomson Reuters. 2016. “Thomson Reuters Announces Definitive Agreement to Sell Its Intellectual Property & Science Business to Onex and Baring Asia for \$3.55 Billion”. <https://www.thomsonreuters.com/en/press-releases/2016/july/thomson-reuters-announces-definitive-agreement-to-sell-its-intellectual-property-science-business.html> (11 de julho de 2016).
- Ortega, Cristina Dotta. 1998. *Microisís: Das origens à consolidação numa realidade de informação em mudança*. São Paulo: Polis/APB.
- Packer, Abel. 2005. “A construção coletiva da Biblioteca Virtual em Saúde”. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação* 9, n.º 17: 249-272. <https://doi.org/10.1590/S1414-32832005000200004>.
- Packer, Abel. 2014. “SciELO Citation Index no Web of Science”. *SciELO em Perspectiva*, 28 de fevereiro. <https://blog.scielo.org/blog/2014/02/28/scielo-citation-index-no-web-of-science/> (24 de outubro de 2020).
- Packer, Abel. 2020. “The Pasts, Presents, and Futures of Scielo”. In *Reassembling Scholarly Communications: Histories, Infrastructures, and Global Politics of Open Access*, editado por Martin Paul Eve e Jonathan Gray, 297-313. Cambridge: The MIT Press.
- Packer, Abel e Rogério Meneghini. 2007. “Learning to Communicate Science in Developing Countries”. *Interiencia* 32, n.º 9: 643-647.
- Pereira, Edmeire Cristina e Raquel Rutina. 1999. “O século XXI e o sonho da biblioteca universal: quase seis mil anos de evolução na produção, registro e socialização do conhecimento”. *Perspectivas em Ciência da Informação* 4, n.º 1: 5-19.
- Pires-Alves, Fernando. 2005. *A biblioteca da saúde das Américas: a Bireme e a informação em ciências da saúde, 1967-1982*. Dissertação de Mestrado em História das Ciências e da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz.
- Pires-Alves, Fernando. 2008. “Informação científica, educação médica e políticas de saúde: a Organização Pan-Americana da Saúde e a criação da Biblioteca Regional de Medicina – Bireme”. *Ciência & Saúde Coletiva* 13, n.º 3: 899-908. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232008000300012>.
- Prat, Anna Maria. 1998. “Avaliação da produção científica como instrumento para o desenvolvimento da ciência e da tecnologia”. *Ciência da Informação* 27, n.º 2: s. p. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0100-19651998000200015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt (24 de outubro de 2020).
- Sánchez-Tarragó, Nancy *et al.* 2016. “Las revistas científicas en América Latina hacia el camino del acceso abierto: un diagnóstico de políticas y estrategias editoriales”. *Transinformación* 28, n.º 2: 159-172. <https://doi.org/10.1590/2318-08892016000200003>.
- Silva, Márcia Barros da. 2014. “História e historiografia das ciências latino-americanas: Quipu (1984-2000)”. *Revista Brasileira de História da Ciência* 7, n.º 1: 47-57. <https://doi.org/10.53727/rbhc.v7i1.231>.
- Silva, Márcia Barros da, Luis Ferla e Dante Claramonte Gallian. 2006. “Uma ‘biblioteca sem paredes’: história da criação da Bireme”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 13, n.º 1: 91-112. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702006000100006>.

- Vessuri, Hebe, Jean-Claude Guédon e Ana María Cetto. 2013. "Excellence or Quality? Impact of the Current Competition Regime on Science and Scientific Publishing in Latin America and its Implications for Development". *Current Sociology* 62, n.º 5: 647-665. <https://doi.org/10.1177/0011392113512839>.
- Vessuri, Hebe, Jean-Claude Guédon e Ana María Cetto. 2018. "A divisão Norte-Sul e as iniciativas do Sul Global para superar a barreira do reconhecimento em publicações científicas". Em *Desigualdades interdependentes e geopolítica do conhecimento: negociações, fluxos, assimetrias*, editado por Eloísa Martín, Barbara Göbel e Ana María Cetto, 31-55. Rio de Janeiro: 7Letras.

HISTORIA Y GENEALOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Sobre la definición, construcción y transmisión del conocimiento arqueológico. Una historia y perspectiva decolonial desde el MUSEF de Bolivia

Juan Villanueva Criales

Este escrito trata sobre conocimiento, poder y digitalización en Bolivia, y lidia con la construcción y transferencia del conocimiento en museística, área en que yo me desarrollé entre el 2014 y 2022 en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Dado que este museo aborda temáticas vinculadas al pasado, la historia y las identidades culturales, el texto gira en torno a esos temas, enfatizando la arqueología.

Reflexionar sobre el carácter y la definición del conocimiento implica detenernos sobre la modernidad y su expansión, causa del colonialismo que distingue un conocimiento “válido” o “científico” en oposición a otras formas de conocer. La situación colonial de Bolivia desde el siglo XV se debe a la actuación de potencias e intereses geopolíticos globales, pero aquí enfocaré la situación desde el concepto de colonialismo interno. El valor actual de este concepto, acuñado por González Casanova en los 60, está en comprender que, en los contextos de herencia colonial, las prácticas de los oprimidos no solamente se refieren a situaciones de clase sino a temas de etnicidad y nacionalidad (Martins 2018, 312). El concepto permite discutir la relación entre la formación del Estado nación y la población amerindia, entendiendo la internalización del poder colonial.

El colonialismo tiene consecuencias sobre las concepciones de espacio, tiempo y subjetividad (Shepherd 2016, 7-14). El espacio, mercantilizado y privatizado, es desconectado de las redes relacionales y se conecta a la modernidad mediante lazos nacionales y patrimoniales. Las temporalidades locales se subalternizan bajo un tiempo lineal, con un pasado distante y objetivado. Los sujetos son divididos entre los occidentales, que existen en la historia y el mundo; y los locales, raciales o étnicos, encerrados en la tradición y el pasado. Esta separación es condición para el colonialismo interno. La modernidad impone la posibilidad epistémica del mundo

como una imagen, y la separación ontológica entre objeto y representación (Gnecco 2016, 46-51). Así, pueden existir diferentes representaciones de algo –del pasado, en el caso arqueológico–, pero solo un pasado real y una representación verdadera. Dicha representación es generada por las disciplinas científicas, que se reivindican como universales y objetivas, definiendo lo permitido y lo prohibido en el campo del conocimiento. Así, los conocimientos locales son considerados cultura, tradición o creencia, pero no conocimiento. La relación entre la colonialidad del conocimiento y el nacionalismo se debe a que el núcleo de la narrativa moderna es el ingreso de los salvajes al carácter civilizado del ciudadano moderno (Gnecco 2016, 51). Entonces, los pueblos y culturas indígenas son vistos como partes de un pasado, único lugar desde donde tiene sentido su presencia en el imaginario nacional. En cambio, solo los sujetos nacionales son herederos dignos del esplendor prehispánico, y responsables de su custodia. Así toman forma las narrativas sobre el patrimonio que constituyen esta violencia epistémica: las formas de vida locales, destruidas en nombre del desarrollo, se conservan de modo secundario y estático como patrimonio (Shepherd 2016, 55).

A continuación presentaré una historia de la definición del conocimiento sobre el pasado en la Bolivia republicana. Me centraré en las políticas del Estado boliviano hacia su población indígena; los discursos arqueológicos de las élites intelectuales; y las políticas patrimoniales y museísticas. Tras ese recuento narraré algunos esfuerzos que realizamos desde 2013 en el MUSEF para revertir, paulatinamente, la colonización del conocimiento. Terminaré mencionando los potenciales y limitaciones de la digitalización en este sentido.

Pasado, indígenas y nación en la Bolivia republicana

Independencia y primeros años. El proceso independentista inicia con el levantamiento indígena de Tupac Katari y Bartolina Sisa en 1781 y las revueltas de 1809 en La Plata (hoy Sucre) y La Paz. Tras décadas de lucha de guerrillas insurgentes, la República se fundó en 1825, en base a la percepción del territorio e identidad de la Audiencia de Charcas, en torno a las minas de Potosí. Sin embargo, la guerra dejó las minas anegadas e improductivas, por lo que la república no pudo abolir el tributo indígena, que constituía su mayor ingreso (Klein 1982, 123-126).

El país consolidó su independencia en 1841, mientras un puñado de caudillos militares se disputaba el poder entre golpes y revueltas. Las políticas proteccionistas fueron reemplazadas por una apertura liberal desde el gobierno de Linares en 1857: la expansión minera requirió ampliar la agricultura latifundista, iniciando el expolio estatal de tierras comunales. Los indígenas no eran considerados ciudadanos, y solo eran usados para reforzar rebeliones, como la que derrocó a Melgarejo en 1870. La inestabilidad, la escasa conexión del territorio y la voracidad capitalista sobre los recursos de las costas de Atacama contribuyeron a la derrota ante Chile en la Guerra del Pacífico. Tras ella, los oligarcas bolivianos decidieron intervenir en política, alzando los ferrocarriles, la modernidad y el progreso económico como estandartes.

Tal vez por la dependencia hacia el tributo indígena, el primer ensayo sociológico boliviano reivindica la capacidad intelectual indígena, presentando, como prueba, los monumentos de Tiwanaku (Dalence 1851, 219-221). Pronto se generan narrativas de extremo autoctonismo: para Ballivián y Roxas (1872, XI-XII) o Villamil de Rada (2016 [1888]), el idioma aymara, vinculado al primigenio Tiwanaku, era el origen de las lenguas, la civilización y la humanidad. Sin embargo, los aymaristas no necesariamente apreciaban a los aymaras: por ejemplo, para Rosendo Gutiérrez la raza indígena “se hundiría en la tumba de la historia” (1879, 1). Sin embargo, este racismo era sutil al lado de otros: en 1860, Nicómedes Antelo hizo eco de los postulados de Herbert-Spencer y Haeckel para probar, con supuestas bases biológicas, la inferioridad racial indígena (Moreno 1960 [1885], 7-13), promoviendo la migración europea como solución.

Paralelamente, en 1845 se fundó en La Paz un Museo Público, rehabilitado tras la guerra por el municipio paceño. Pero el tiempo de los aymaristas se acababa: desde 1889 y bajo el liderazgo de Agustín Aspiazu y Manuel Vicente Ballivián, la Sociedad Geográfica de La Paz (SGLP) reivindicó un conocimiento científico que dio origen al Museo de Historia Natural y Manufacturas, el primero creado por el estado nacional.

Liberalismo. La guerra federal de 1899 enfrentó a dos élites. La “conservadora” reunía a los oligarcas de la plata del sur, en el poder desde 1884. La liberal estaba compuesta por élites paceñas que explotaban estaño. Los liberales se aliaron con los aymaras para vencer, pero una vez en el poder ejecutaron a sus líderes y continuaron la expropiación de tierras, mientras los precios del estaño enriquecían a los empresarios. El golpe de 1920 no

cambió la política hacia los indígenas, incluyendo masacres como la de Jesús de Machaca en 1921: el centenario encontró una Bolivia extractivista y eurocentrista, pero la crisis de los 30 impulsó al gobierno a agredir al Paraguay. La guerra del Chaco desnudó las carencias de las oligarquías y enraizó el nacionalismo.

La intelectualidad liberal abordó desde el positivismo el “problema del indio” como obstáculo para el progreso. Llenas de pesimismo hacia la “raza” están las visiones de Arguedas (1909), o Saavedra (1903), mientras otros hallaban en el maltrato hacia el indígena la causa del problema, abogando por incorporarlo a la nación mediante la educación (Tamayo 1994 [1910]), idea base de futuros discursos indigenistas y teluristas. Las narrativas arqueológicas se basaban en el concepto de raza: Díaz Romero (1906) sostuvo mediante evidencias “científicas” varias que Tiwanaku fue construido por atlantes y no por amerindios; en su desprecio hacia los indígenas llegó a compararlos con animales imposibles de civilizar (Díaz Romero 1909, 27). Pensadores más lúcidos cuestionaron el concepto de raza (Camacho 1925, 127-128), pero sin eco. Para los 30 era dogma el autoctonismo racista: Tiwanaku, cuna del hombre americano, había sido construido por dos razas autóctonas: los hábiles kollas y los pasivos aruwak (Posnansky 1937, 14-36). Cuestionado fuera de Bolivia, Posnansky fue considerado un sabio científico en el país, dominando la arqueología hasta los 40 como fundador de la Sociedad Arqueológica de Bolivia (SAB); su narrativa lograba, simultáneamente, enaltecer a Tiwanaku y despojar a los indígenas de su autoría.

El tiempo liberal vio un interés por el patrimonio arqueológico. La SGLP y la Sociedad de Geografía e Historia de Sucre promovieron la primera legislación patrimonial en 1906. El Museo Público y el de Historia Natural se fusionaron en 1911 en el Museo Nacional, que aunando disciplinas naturales y humanas buscaba transmitir una “idea cabal de Bolivia” (Ballivián 1920, 4). Miembros de la SGLP y la SAB dirigieron este museo, así como repositorios arqueológicos privados. En los 30, Posnansky impulsó el traslado del monolito descubierto por Bennett en Tiwanaku a La Paz, en medio de tensiones entre un gobierno ávido por fomentar sentimientos nacionales, y las élites liberales paceñas (Loza 2008, 110-111). Este evento, o la Semana Indianista de 1931 (Stefanoni 2012, 51), muestran que parte de la élite viraba hacia el indigenismo, apropiándose de representaciones superficiales de “lo indígena”.

Nacionalismo. Tras la guerra, militares veteranos del Chaco, oscilando entre socialismo y fascismo, se disputaron violentamente el poder con las oligarquías. Sin embargo, la popularidad del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) entre sectores indígenas y populares creció hasta la victoria revolucionaria de 1952. Inició una era basada en la nacionalización de las minas y la incorporación de los indígenas a la ciudadanía mediante la propiedad de la tierra, el voto y la educación. Una década después, el deterioro de las relaciones con los sindicatos mineros obligó al MNR a apoyarse en las fuerzas armadas; el golpe de 1964 abrió dos décadas de gobiernos militares, con los 70 marcados por la dictadura de Banzer, aliada con el Plan Cóndor. Tras retornar la democracia, la crisis económica alcanzó su peor punto con la hiperinflación de 1984-1985, marcando el fin de la era nacionalista.

Para enfatizar una referencia de origen común, el nacionalismo impuso la tesis de que todos los bolivianos eran mestizos, con diferencias de ocupación y clase. El nacionalismo era modernizador: el campesino tenía que ser incorporado por la élite nacional a las fuerzas del estado, un paternalismo y abolición de la diversidad denunciados por indianistas como Fausto Reinaga (2001 [1970]). En arqueología, la muerte de Posnansky en 1946 y la fundación de la Academia Nacional de Ciencias en 1960 sepultaron a las sociedades científicas. En 1953, la Mesa Redonda de Arqueología Boliviana organizada por Carlos Ponce Sanginés y Dick Ibarra Grasso reivindicó, de nuevo, una arqueología científica (Ponce Sanginés 1957, 19-26). A lo largo de los 60 y 70 se creó otra narrativa para Tiwanaku: una aldea convertida en la ciudad capital de un imperio militar, emblema de orgullo nacional (Ponce Sanginés 1976 [1971], 71-88). Ponce asignó Tiwanaku a los aymaras, pero insertó su decadencia cultural, tras el colapso del imperio. Así, la élite nacionalista logró lo mismo que la liberal: enaltecer a Tiwanaku como emblema nacional, pero alienarlo de los indígenas contemporáneos. Los mestizos urbanos, legitimados como herederos de Tiwanaku, siguieron gestionando el pasado.

La actividad de los arqueólogos nacionalistas se concentró en el Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore hasta 1975, cuando se creó el Instituto Nacional de Arqueología (INAR), dentro del Instituto Boliviano de Cultura (IBC). La consolidación institucional alcanzó el campo museístico: el Museo Nacional se convirtió en Museo Nacional de Arqueología (MUNARQ) en 1961, traspasando sus colecciones no arqueológicas. En 1961, Julia Elena Fortún impulsó la creación del Museo Nacional de

Arte Popular (Figura 1), que recibió las colecciones etnográficas, y que en 1970, bajo tutela del Banco Central, se transformó en MUSEF, para representar al “otro” indígena y popular. La separación nacionalista presenta separadamente a los indígenas del pasado, exaltando el origen nacional, y los del presente, desapareciendo ante la modernidad. Entre ambos se abre un abismo: la colonia y la república, reducidas al discurso de las “bellas artes” (Villanueva 2019, 205-207).



Figura 1. La casa Villaverde fue la sede del Museo Nacional de Arte Popular y Artesanía, hoy MUSEF, desde 1962 (foto J. Villanueva).

Multiculturalismo. La apertura neoliberal de los 90 implicó achicar el Estado y privatizar servicios públicos y recursos naturales. También conllevó la descentralización, que dio a las regiones mayor protagonismo, mientras las naciones indígenas en tierras altas y bajas imprimían un carácter multicultural. Tras el estallido de 2001 contra las políticas neoliberales, el Movimiento Al Socialismo (MAS) impulsó la noción de Estado plurinacional en la redacción de la Constitución Política de 2009. Esta reconoce la primacía indígena sobre el territorio boliviano, valorando sus usos y costumbres para aplicarlos al Estado.

Paralelamente, se desarrolló desde 1984 una arqueología académica en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). La misma reconoció múltiples trayectorias prehispánicas y desarrollos regionales, con un desarrollo notable en el altiplano central y meridional, valles y Amazonía entre los 90 y 2010 (Rivera 2018, xi-xiv). Otra vertiente crítica a la arqueología nacionalista fue la indianista, denunciando la exclusión de los indígenas del pasado nacional y proponiendo nociones propias de pasado (Mamani 1992, 11-15). Sin embargo, la arqueología universitaria reivindicó solo conocimiento científico: proyectos extranjeros insertaron a Bolivia en la narrativa global, imprimiendo influencias neo-positivistas y funcionalistas. La narrativa tomó la forma de una complejización social determinada por la ecología. Los esfuerzos decoloniales, con críticas a la modernidad e incorporación de conocimientos locales, son incipientes.

A nivel de gestión patrimonial, desde 1992 los arqueólogos comenzaron a trabajar en explotaciones y obras públicas. Con el achicamiento del Estado, la arqueología estatal se redujo a un rol fiscalizador. La Ley de Patrimonio Cultural de 2014 enmarcó una práctica funcional al discurso desarrollista; una arqueología colonizada y patrimonialista, asentada en la supuesta superioridad de su conocimiento técnico y carente de reflexión. Los museos nacionales se adaptaron al multiculturalismo: el MUNARQ abrió en 2014 la muestra “Los orígenes de la diversidad”, reconociendo los desarrollos locales. El MUSEF promovió la diversidad mediante su museografía de “reconstrucción cultural” de los otros étnicos y la organización, desde 1987, de la Reunión Anual de Etnología (RAE).

Resumiendo las tendencias de este recorrido, las comunidades indígenas han atravesado un largo camino hacia una ciudadanía con diversidad y voces propias, aunque no dominantes. La incorporación de conocimientos indígenas al Estado es una tarea en proceso, más allá de lo discursivo. La concepción del pasado desde las élites ha oscilado entre la necesidad de construir referentes de orgullo patrio y la de negarlos a los indígenas contemporáneos. Más allá del paso del discurso racista al culturalista y del reconocimiento de la diversidad, en ninguna etapa la arqueología boliviana quiso negociar la supuesta superioridad de su conocimiento: se sigue reivindicando como una producción científica de pasado, orgullosa de dar la espalda a los saberes locales.

La preocupación por el patrimonio nació con las sociedades liberales, se estatizó en tiempos nacionalistas y se privatizó después. Curiosamente, es en tiempos plurinacionales que la práctica arqueológica se hizo menos

reflexiva y más agresiva en su defensa de un patrimonio nacional gestionado por técnicos-burócratas modernos, aliada de los capitales y la modernidad, al interior de políticas extractivistas. La museística ha constituido una transferencia de conocimiento producido por académicos modernos, hacia ciertos sectores urbanos. Narra diversidades y continuidades construyendo representaciones de los “otros”, al tiempo que subalterniza sus miradas y conocimientos. Así, los museos nacionales han contribuido a reproducir la colonialidad del conocimiento.

El MUSEF como un esfuerzo decolonial

Desde 2013 el MUSEF, bajo dirección de Elvira Espejo, asume un énfasis decolonial, mediante una serie de acciones aún en proceso. El principal cambio, a nivel de propuesta museográfica y de práctica, es la inserción del concepto de cadena operatoria, que implica descentrar la atención de la belleza superficial del objeto terminado, para enfocararlo como resultado de procesos productivos. La exposición “Tejiendo la Vida” (Arnold *et al.* 2013), centrada en la colección de textiles, y otras dedicadas a cerámica, arte plumario, metales, materiales vegetales y líticos, se desarrollaron aplicando esta óptica. El resultado es una narrativa centrada en los materiales y los saberes técnicos de la transformación, con sus cambios y continuidades en el tiempo y entre regiones.

El carácter decolonial de este ciclo llamado “La rebelión de los objetos” radica en el conocimiento que valora. No se trata de comunicar estereotipos étnicos ni discursos de evolución o transformación social, sino de reivindicar los conocimientos de quienes produjeron los objetos del museo. Los trabajos de investigación que preceden a estas exposiciones se realizan en contacto con tejedoras y orfebres, talladores, cesteras y alfareros de diferentes regiones. Otro aspecto clave de estas muestras es su manejo de la secuencia temporal. Los materiales arqueológicos y contemporáneos son unidos por piezas de momentos coloniales y republicanos, que funcionan como puentes. Así, en contraste con la museografía nacionalista, la del MUSEF narra el tiempo colonial, como uno de imposiciones, verticalidad y abusos, pero también de adopciones, resistencias y adaptaciones creativas. Se resalta que, sin dejar de incorporar nuevos materiales y técnicas, los seres andinos y amazónicos supieron emplearlos para seguir siendo ellos mismos.

El enfoque excedió lo museográfico: la RAE, que para 2013 contaba 25 años de vida, pasó de un evento de reflexión académica sobre la reali-

dad nacional, a un diálogo de saberes entre academias y comunidades de creadores, donde tuvieron cabida tanto ponencias como testimonios de vida y demostraciones prácticas. Finalmente, la tienda del museo pudo prestar un apoyo económico a las comunidades, al ubicar su producción en un escaparate abierto, para fomentar la práctica de estos conocimientos y prevenir su desaparición.

El MUSEF también atacó las dinámicas de colonialismo ampliando el acceso a sus exposiciones y colecciones. Históricamente, los museos nacionales estuvieron restringidos a la población urbana y al turismo. A pesar de la mejora del transporte, razones económicas y de tiempo impiden que gran parte de la población viaje hasta el museo. De este modo surgió el programa “El MUSEF más cerca de ti”, un museo portátil que viaja a comunidades alejadas, cargando reproducciones fotográficas y réplicas tridimensionales de las exposiciones y piezas del museo. Estas muestras se despliegan en carpas que pueden armarse en espacios abiertos, e incorporan guías y tareas didácticas. El otro esfuerzo tiene como armas los medios digitales, con énfasis en la página web y redes sociales. Desde 2021, tras la experiencia del COVID-19 y ante la reducción de visitantes, el museo desarrolló recorridos virtuales, piezas digitalizadas en 3D, libros de descarga libre, conversatorios online, cápsulas de video y otros.

Por importantes que hayan sido estas experiencias, hacia 2016 se observó que los conocimientos locales estaban siendo subsumidos en narrativas curatoriales académicas. Por tanto, más allá de plantear una reivindicación de los conocimientos locales, no dejaba de hacerse una representación de los mismos. Como contrapeso a esta verticalidad, se inició un programa de exposiciones en co-curaduría con comunidades locales. El fin de estos emprendimientos es construir exposiciones, no “sobre” una comunidad, sino “desde” ella. El museo recibió solicitudes de apoyo de museos comunitarios, que en Bolivia suelen encontrarse en estado de abandono. Una causa de este abandono es que las exposiciones fueron planteadas por “especialistas” en arqueología y patrimonio, sin considerar aspectos que la comunidad consideraba dignos de musealizar. Por esa desconexión, el museo suele ser percibido por la comunidad como un gancho para turistas, y cuando la afluencia de turistas es baja, el desencanto lleva al abandono.

La apuesta de este programa es musealizar lo que la comunidad considere importante. El “patrimonio”, no es definido por el especialista sino construido desde abajo. Posteriormente, se recogen los testimonios, afectos, preocupaciones, orgullos, desencantos y cuanto la comunidad explica,

y con ello se propone una museografía que es validada en diferentes etapas. El resultado son muestras que, con los bienes culturales de las comunidades como préstamo, se exhiben temporalmente en el MUSEF, y posteriormente retornan, junto a la museografía producida, para ser desplegadas definitivamente en los museos comunitarios.

Estos procesos de construcción conjunta son más lentos y complejos que los de transferencia del conocimiento. Trabajan con un enfoque espacial “micro”, sin considerar amplios mapas regionales de culturas indígenas, sino la intimidad de los paisajes locales y sus relaciones con las personas. Son muestras de grano fino, que complementan los enormes esfuerzos de síntesis regional de otras exposiciones. Se producen y gestionan lentamente y no dan resultados inmediatos. En mayo de 2021 tuvimos la satisfacción de ver concluido el montaje en dos comunidades, Taypi Ayca y Huarcamarka, en el municipio de Mocomoco, La Paz, de muestras producidas entre 2018 y 2019. Otra muestra producida entre 2016 y 2017 con la comunidad de isla Pariti del municipio de Puerto Pérez aún no se ha ubicado en el museo comunitario. Esto se debe a que el programa funciona horizontalmente, con contribuciones del museo y del municipio local, que debe acondicionar su infraestructura. Los ritmos de los municipios son diferentes y el museo debe respetar y acoplarse a los mismos.

En este trabajo de construcción conjunta, muchos agentes aportan a una mesa común y se alimentan de ella recíprocamente (*apthapi*). El museo gana mucho de estas experiencias al aprender otras formas de percibir el patrimonio, el pasado, las cosas, desde perspectivas ajenas a nuestro disciplinamiento académico. Así, la interacción con Pariti nos mostró que los materiales tienen vida y poder: la colección de cerámica arqueológica es percibida como una gran *waxt'a* (ofrenda) a la tierra, con un espíritu colectivo que, al igual que una comunidad, causa trastornos cuando es separada. Del trabajo con Huarcamarka (Figura 2) aprendimos que las formaciones geológicas pueden ser más importantes, por las historias materiales que cuentan, que las estructuras construidas. Del trabajo con Taypi Ayca, que eligió musealizar la música y danza del *sikuri*, aprendimos que los espacios, prácticas y materiales permiten construir memorias donde lo arqueológico, las dictaduras, la guerra del Chaco, la contemporaneidad, la colonia, colapsan en algo multitemporal. Para el museo, la construcción dialógica de conocimiento es una herramienta de descolonización epistémica y ontológica, para generar a futuro narrativas menos modernas en el manejo del sujeto, el espacio y el tiempo.



Figura 2. Reunión con las autoridades de Huarcamarka en 2018, dentro del programa de investigación colaborativa del MUSEF (foto J. Villanueva).

Al cierre

El MUSEF ha apostado por medios digitales para transferir conocimiento, que funcionan bien entre la población urbana y extranjera. Sin embargo, el acceso a internet en Bolivia no es igualitario, y las estrategias analógicas como el “MUSEF más cerca de ti” seguirán siendo vitales cuando las restricciones de bioseguridad terminen. En cuanto al proceso de construcción conjunta de conocimiento, la digitalización ofrece oportunidades pero también límites, que vienen del carácter moderno de las plataformas y tecnologías digitales. La pandemia ha revelado las potencialidades de la comunicación a distancia, y en las áreas rurales son cada vez más las personas que acceden a *smartphones* y redes. Esto plantea oportunidades de diálogo con regiones alejadas; una razón por la que las experiencias del programa de co-curadurías son en el departamento de La Paz es logística, por el costo y tiempo del viaje a otras áreas. La distribución de ideas, afectos y conocimientos en redes a distancia alivia esa limitación.

Sin embargo, el conocimiento de las comunidades no es solamente discursivo y narrativo. Está basado en diálogos materiales, en mutuas alimentaciones con el entorno, que exceden lo humano y rebasan al logo-

centrismo del conocimiento moderno. El sentir y pensar al crear y entender los objetos, no es solo visual, sino que procede de involucramientos multisensoriales: el textil se toca, la madera se huele, el metal se escucha. Nuestras redes y dispositivos, con su tiranía de lo audiovisual, no están preparadas para transmitir este conocimiento, más afecto y relación que discurso. Tanto el planteamiento de museografías decoloniales, como la adaptación de las tecnologías a la transferencia de estos conocimientos, son tareas enormes, quizá utópicas, con un horizonte decolonial.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, Alcides. 1909. *Pueblo Enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos Hispano-Americanos*. Barcelona: Vda. de Luis Tasso.
- Arnold, Denise, Elvira Espejo y Freddy Maidana. 2013. *Tejiendo la Vida. La colección de textiles del Museo Nacional de Etnografía y Folklore según la cadena de producción*. La Paz: MUSEF.
- Ballivián, Manuel Vicente. 1920. "Exordio". *Anales del Museo Nacional de Bolivia* I: 3-5.
- Ballivián y Roxas, Vicente. 1872. *Archivo Boliviano. Colección de documentos relativos a la Historia de Bolivia, durante la época colonial*. Tomo I. París: A. Franck (F. Vieweg).
- Camacho, José María. 1925. "Población de Bolivia". *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* 57: 15-141.
- Dalence, José María. 1851. *Bosquejo Estadístico de Bolivia*. Sucre: Imprenta de Sucre.
- Díaz Romero, Belisario. 1906. *Tiabuanacu. Estudio de Prehistoria Americana*. La Paz: Imprenta Artística de Castillo y C.
- Díaz Romero, Belisario. 1909. "Antropología Boliviana". *Boletín de la Oficina Nacional de Estadística* 49-50-51: 25-27.
- Fortún, Julia Elena. 1961. *Necesidad de organizar un museo de Arte Popular*. La Paz: Oficialía Mayor de Cultura Nacional.
- Gnecco, Cristóbal. 2016. "La arqueología (moderna) ante el empuje decolonial". In *Arqueología y decolonialidad*, editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber, 46-86. Buenos Aires: Del Signo.
- Gutiérrez, José Rosendo. 1879. *Documentos para la historia antigua de Bolivia*. Tomo I. La Paz: Imprenta de la Unión Americana.
- Klein, Herbert. 1982. *Historia general de Bolivia*. Tercera edición, traducido por Josep M. Barnadas. La Paz: Juventud.
- Loza, Carmen Beatriz. 2008. "Una 'fiera de piedra' Tiwanaku, fallido símbolo de la nación boliviana". *Estudios Atacameños* 36: 93-115.
- Mamani Condori, Carlos. 1992. *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*. Chukiyawu: Aruwiwiri.

- Martins, Paulo Henrique. 2018. "La actualidad de la Teoría del Colonialismo Interno para el debate sobre la dominación y los conflictos inter-étnicos". En *Encrucijadas abiertas. América Latina y el Caribe*, Tomo II, editado por Alberto Bialakowsky, Nora Garita Bonilla, Marcelo Arnold Cathalifaund, Paulo Henrique Martins y Jaime A. Preciado Coronado, 311-334. Buenos Aires: CEFIS-AAS/ALAS/CLACSO, .
- Moreno, Gabriel René. 1960 [1885]. *Nicómedes Antelo*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Gabriel René Moreno.
- Ponce Sanginés, Carlos, ed. 1957. *Arqueología Boliviana (Primera Mesa Redonda)*. La Paz: Biblioteca Paceña/Alcaldía Municipal.
- Ponce Sanginés, Carlos. 1976 [1971]. *Tiwanaku. Espacio, tiempo y cultura*, tercera edición. La Paz: Pumapunku.
- Posnansky, Arthur. 1937. *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*. La Paz: Instituto "Tihuanacu" de Antropología, Etnografía, y Prehistoria/Renacimiento.
- Reinaga, Fausto. 2001 [1970]. *La revolución india*. La Paz: Fundación Amautica Fausto Reinaga.
- Rivera, Claudia, ed. 2008. *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*. La Paz: IIAA-UMSA/PIEB/ASDI-SAREC.
- Saavedra, Bautista. 1903. *El Ayllu*. La Paz: Imprenta Artística – Velarde, Akdazosa y Ca.
- Shepherd, Nick. 2016. "Arqueología, colonialidad, modernidad". En *Arqueología y decolonialidad*, editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber, 7-45. Buenos Aires: Del Signo.
- Stefanoni, Pablo. 2012. "Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la Semana indianista boliviana de 1931". *Ciencia y Cultura* 29: 51-81.
- Tamayo, Franz. 1994 [1910]. *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: América.
- Villamil de Rada, Emeterio. 2016 [1888]. *La Lengua de Adán y el Hombre de Tiahuanaco*, cuarta edición. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Villanueva, Juan. 2019. "De lo precolombino a las cadenas operatorias. El Museo Nacional de Etnografía y Folklore de Bolivia en perspectiva histórica". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 51, n.º 2: 201-217.

Prácticas transnacionales de producción y manipulación de conocimientos en torno a la migración japonesa a Brasil durante la década de 1920

Karina Kriegesmann

La interrelación entre el conocimiento, las noticias y los juicios sobre movimientos de inmigración

Los conocimientos no provienen solo de las enciclopedias, ni son comunicados exclusivamente por expertos. Los medios de comunicación siempre han dado forma a los debates públicos y a las percepciones personales. Como productores de conocimiento, ellos también deben ser vistos de manera diferenciada. Los debates recientes sobre las llamadas noticias falsas o *fake news* han demostrado la sensibilidad de algunas personas ante declaraciones que no se ajustan a los conocimientos científicos.

Tomando como ejemplo la historia de la migración en Brasil en la década de 1920, se mostrará lo que puede suceder cuando los conocimientos son escasos, existen lagunas de información o el acceso se distribuye de manera desigual. Por lo tanto, en lo que sigue se trata menos del conocimiento “puro”, sino más bien del supuesto conocimiento y su manipulación. A través del estudio de acontecimientos alarmantes en un país de inmigración como Brasil, el objetivo de este artículo es analizar cómo ciertos periodistas, entre otros, han logrado difundir conocimientos insuficientemente documentados e influir en las percepciones de los contemporáneos.¹

La atención se centra en las formas mediante las cuales se generan y modifican los conocimientos. El conocimiento y el discurso sobre la inmigración no pueden explicarse por factores estructurales. Siguiendo un enfoque praxiológico, el estudio se centra más bien en la ejecución de las prácticas. No se trata solo de qué se hizo, sino también de cómo se hizo Landwehr (2012, 10). Las prácticas deben entenderse como las unidades

1 Para un estudio más profundo de las percepciones contemporáneas de los movimientos migratorios y la importancia de los medios de comunicación y el conocimiento, véase la monografía *Feindbild Fremde* (Kriegesmann 2020), en cuyo tercer capítulo se basa este artículo.

más pequeñas del análisis de lo social y de las estructuras de acción colectiva. Abarcan tanto rutinas como nuevas formas de comportamiento, configuran tanto el conocimiento como las interpretaciones y contribuyen significativamente a la constitución y transformación de los órdenes sociales (Reckwitz 2003, 290; Freist 2015, 62, 66).

Por “información” se entienden aquí las unidades de significado más pequeñas que pueden ser comunicadas. Tan pronto como la información se resume y se presenta al lector de cierta forma, se convierte en una noticia (Engelmann 2016, 13). En este contexto, los rumores pueden ser considerados como una forma especial de comunicación, particularmente de la comunicación del miedo (Schmieder 2013, 198). Las relaciones son complejas: ni las noticias corresponden siempre a información verdadera, ni los rumores son siempre falsos. En el contexto de una situación poco clara y a menudo difícil de verificar, las noticias no confirmadas pueden utilizarse no solo para crear incertidumbre, sino también para atraer la atención. Los rumores se producen principalmente cuando falta información exacta (Allport y Postman 1965 [1947]; Shibutani 1966; Bruhn 2004). Además, las noticias falsas no necesariamente son falsificadas con el único objetivo de falsificación (Altenhöner 2008, 8-10; Keil y Kellerhoff 2017, 7-23; Barth y Homberg 2018, 619-620). La meta del artículo consiste en reconstruir las formas en las que los mensajes falsos y falsificados se originan, funcionan y tienen efecto.

Con base en fuentes de cuatro continentes se pueden ilustrar ciertas transformaciones de los conocimientos a través de los medios de comunicación, así también su traducción disímil en las distintas regiones del mundo –resultando en percepciones divergentes sobre la cuestión de la migración–. Hay que reconocer que no se puede lograr una representatividad del cien por ciento. En resumen, documentos del ámbito de la prensa, la diplomacia, la política y la ciencia provenientes de Europa, Asia, América del Norte y del Sur contribuyen a una visión diferenciada de la producción, la circulación y la transformación de las noticias. Se mostrará cómo algunos contemporáneos manejaron el escaso nivel de conocimientos y cómo trataron de explotarlo para sus propios fines. En este particular contexto, los rumores y las noticias falsas pudieron difundirse muy fácilmente y, como cierta sustitución de conocimiento, ofrecer una primera orientación y una tendencia.

Desde mediados del siglo XIX, el continente americano ha sido uno de los principales destinos de migración asiática. En Brasil, el número de

inmigrantes japoneses aumentó especialmente en la década de 1920 (Cintra 1971; Nogueira 1984; Rodrigues 2000; Flessel 2009). Antes de que la mayoría de los contemporáneos lograra ponerse en contacto con los recién llegados para así formarse su propio punto de vista, los periódicos y las revistas constituían una fuente esencial de información. A continuación, se ilustra esta observación mediante tres estudios de caso de la migración japonesa a Brasil: una noticia falsa sobre una gigante ola de inmigración, la circulación de una noticia falsa debido a la falta de conocimiento y el cuestionamiento del conocimiento de supuestos expertos.

Una noticia falsa que, sin embargo, parece creíble

En el transcurso de la década de 1920, varios artículos periodísticos tematizaron la inmigración japonesa y generaron debates polémicos (Sakurai 2000, 177-182; Takeuchi 2008, 41-54; Nucci 2010). A primera vista, parece que el público brasileño hubiera estado completamente informado. Sin embargo, dado que los contemporáneos poseían poco conocimiento sobre las cifras de posibles inmigrantes, la falta de tales referencias orientativas contribuyó a que presunciones sobre la política de inmigración pudieran ser producidas, difundidas y manipuladas con poco esfuerzo. Mediante la propagación de especulaciones sobre posibles peligros, las circunstancias de la relativamente reciente inmigración procedente de Asia ofrecieron, pues, un marco experimental para la creación e implantación de supuestos conocimientos y “futuros presentes” (Beckert 2016, 35; Graf y Herzog 2016, 497).

El 15 de febrero de 1923, el *Brooklyn Daily Eagle*, un periódico de Nueva York, publicó inesperadamente un asombroso artículo sobre un gran acuerdo de migración entre el Japón y Brasil.² Por sí solo el número de medio millón de inmigrantes japoneses hubiera debido provocar inmediatamente dudas sobre la verdad del mensaje y exponerlo como un pronóstico exagerado y una noticia falsa de carácter intencional. Las autoridades brasileñas estimaron que entre 1904 y 1923 solo unos 32 000 colonos del Japón habían llegado al país (Wellisch 1941, XXXVIII). Entre 1908 y 1969 registraron tan solo casi un cuarto de millón de llegadas del Japón.

2 “500 000 Japanese Soon to Colonize Brazil, is Report”, *Brooklyn Daily Eagle*, New York, 15 de febrero de 1923, p. 1.

Fue el cuarto grupo más grande de inmigrantes, detrás de los portugueses, italianos y españoles (Lesser 2001, 26).

A pesar de —o más bien debido a— esta información incuestionablemente falsa, el *Brooklyn Daily Eagle* logró despertar un debate sobre la inmigración japonesa con un solo artículo. Se pudo, a partir de una simple idea, construir un pronóstico concreto sobre la infiltración asiática en el hemisferio occidental (Dezem 2005, 285). Aunque la noticia resultó ser una información manipulada contenía un ápice de verdad: por medio de publicaciones periodísticas japonesas el Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil había observado y verificado un creciente interés migratorio por parte de la administración gubernamental del Japón.³

Sin embargo, la supuesta alta cifra de inmigrantes permaneció sin poder ser comprobada por fuentes externas, ni tampoco por la embajada brasileña en Washington.⁴ Pasaron dos días hasta que Félix Pacheco, Ministro de Relaciones Exteriores en Río de Janeiro, informó a la embajada brasileña en los Estados Unidos que la información publicada por el periódico estadounidense era “absolutamente falsa”.⁵ No obstante, esta corrección no pudo evitar que la noticia circulara. Aunque es muy probable que el *Correio da Manhã* de la capital Río de Janeiro también estuviera al tanto del aún muy bajo nivel de inmigración, asumió la noticia y terminó difundiéndola.⁶ Incluso *The Times* de Londres se enteró, a través de su corresponsal, que unos 500 000 japoneses llegarían a Brasil.⁷

Algunos periódicos se esforzaron por declarar que no existía tal acuerdo.⁸ Únicamente el *Brooklyn Daily Eagle* no aclaró su propio error. El dis-

3 Legación brasileña al Ministerio de Relaciones Exteriores (MRE) (Tokio, 10 de febrero de 1921), Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI), 232, 3, 1. Legación brasileña al MRE (Tokio, 4 de junio de 1921), AHI, 232, 3, 1. Legación brasileña al MRE (Tokio, 15 de febrero de 1922), AHI, 232, 3, 1, basado en “The Question of Emigration”, *The Japan Advertiser*, Tokio, 4 de febrero de 1922.

4 Augusto Cochrane de Alencar al MRE (Washington, 16 de febrero de 1923), AHI, 235, 3, 14/235, 3, 9.

5 Félix Pacheco a la Embajada brasileña en Washington (Río de Janeiro, 17 de febrero de 1923), AHI, 235, 4, 6.

6 “Meio milhão de japonezes para o Brasil”, *Correio da Manhã*, Río de Janeiro, 16 de febrero de 1923, p. 1. “A emigração japonesa”, *Correio da Manhã*, Río de Janeiro, 16 de febrero de 1923, p. 2.

7 “500,000 Japanese for Brazil”, *The Times*, London, 17 de febrero de 1923, p. 9.

8 “Japanese Deny Reported Pact on Immigration”, *The Japan Times and Mail*, Tokio, 19 de febrero de 1923, p. 1. “Colonization Denied”, *The Japan Times and Mail*, Tokio, 21 de febrero de 1923, p. 8. “O caso do falado convenio brasileiro-nipponico”, *Correio da Manhã*, Río de Janeiro, 17 de febrero de 1923, p. 1.

curso centrado en el peligro potencial de una inmigración masiva permaneció en los medios de comunicación durante varios días más. En resumen, este ejemplo demuestra cómo resentimientos y querellas sociales pueden ser utilizados y finalmente manipulados a través de la difusión de información falsa o alterada.

La falta de conocimiento favorece la circulación de noticias falsas

A lo largo de la década de 1920 el alcance de las políticas de colonización se extendió hasta regiones periféricas como la cuenca del Amazonas (Homma 2007). Como se trataba de un desarrollo reciente, su respectiva evaluación inicialmente resultó difícil debido a la falta de experiencia y de puntos de referencia.

En abril de 1926 *The Times* logró atraer toda la atención con un sorprendente anuncio de su corresponsal en Tokio. Según el periódico inglés, inmigrantes japoneses pronto cultivarían un gran territorio puesto a disposición por el gobierno brasileño:

JAPANESE OUTLET IN BRAZIL.

OFFER OF LAND IN THE AMAZON.

[...] The recent offer to Japan by the Brazilian Government of an immense tract of land in the upper reaches of the Amazon, comprising some twelve and a half million acres is arousing the greatest interest in Japan. Already there are in Brazil several strong and prosperous colonies of Japanese [...].⁹

Con esta publicación *The Times* abrió la posibilidad y el espacio para especulaciones e interpretaciones divergentes. Aunque la concesión de tierras fue una información nueva y al mismo tiempo sorprendente, el acto pareció probable. Los gobernadores de la Amazonia y de Pará ya habían abordado la cuestión de la escasa población en los años anteriores (Estado do Amazonas 1921, 43; Estado do Pará 1925, 23). Desde 1925 representantes del gobierno, científicos, empleados de empresas de emigración y empresarios habían viajado repetidamente a la región para informarse sobre las posibilidades de enviar colonos japoneses (Homma 2007, 22-24). Algunos de los artículos publicados en la capital amazónica dieron la

⁹ “Japanese Outlet in Brazil”, *The Times*, London, 1 de abril de 1926, p. 13. El artículo se publicó en forma idéntica en los Estados Unidos: “Brazilian Land Offer Stirs the Japanese”, *New York Times*, New York, 1 de abril de 1926, p. 27.

impresión de que la inmigración japonesa traería muchos beneficios a la región: “O povo japonês precisa ser conhecido [no] Brasil, principalmente agora que se agita a questão importantíssima da sua imigração para o nosso território. [...] O japonês é o povo mais progressista do Oriente [...]”.¹⁰

Un día después del anuncio de la concesión, el periódico *Correio da Manhã* trató el asunto y consiguió que la noticia se hiciera pública también en Brasil.¹¹ Un autor logró dar a conocer el debate sobre la inmigración japonesa a la Amazonia y llamar la atención sobre los problemas emergentes. En su opinión, “la integridad territorial del país está en juego”. Según él, la “acumulación de población extranjera” podría convertirse en un peligro.¹² Encontrándonos en el período histórico de mediados de la década de 1920, este punto de vista resulta ser representativo para el momento, en el cual el resentimiento de la sociedad brasileña frente al asunto de la inmigración japonesa llegaba a su punto más crítico.¹³

Con el pretexto de presentar “solo hechos”, un autor de la revista *A Careta* presentó el poblamiento del país como una tarea casi imposible y en todos los aspectos peligrosa:

Ainda não se perdeu a esperança de povoar artificialmente o Brasil, mesmo correndo o risco de criar perigos alemães, polacos, italianos e outros. O Brasil precisa, realmente, de habitantes. [...] O que, porém, está inteiramente fora da lógica é isto: depois da fundação Rockfeller [sic] haver feito esforços imensos para extinguir o amarelão, abrimos a porta à imigração amarela.¹⁴

Lo que todas estas publicaciones tienen en común es que la inmigración no pareció ser la solución, sino el problema central (Niemeyer 1920, 51). En varios lugares de América se hicieron comentarios sobre este tema con aparente importancia suprarregional. El *Washington Post* y el *Wall Street Journal* plantearon inmediatamente la cuestión de la soberanía en vista de

10 “Japonezes”, *Jornal do Commercio*, Manaus, 3 de febrero de 1925, p. 1. Otras editoriales mencionaron también las opiniones pro-japonesas del diputado Néstor Ascoli: Sin título, *Jornal do Commercio*, Manaus, 27 de enero de 1926, p. 1.

11 “A colonização japonesa no Brasil”, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 2 de abril de 1926, p. 1.

12 Auto de Navarra. “A borracha, o caso da colonização nipônica”, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 6 de abril de 1926, p. 2.

13 Chateaubriand, Assis. “A colonização japonesa”, *Revista do Brasil* 112, São Paulo, abril de 1925, p. 379.

14 Grego, I. “O povoamento do Brasil”, *A Careta*, Rio de Janeiro, 27 de marzo de 1926, p. 33.

la “penetración japonesa”.¹⁵ En el período siguiente las interpretaciones y las previsiones hipotéticas de los posibles acontecimientos divergieron cada vez más.¹⁶ Se puede observar un claro cambio desde la publicación y difusión de información basada en hechos hacia las opiniones, es decir, expresión de juicios.

Después de un mes el *Correio da Manhã* volvió al tema original. Según se dijo, Brasil no tenía ningún interés en atraer a inmigrantes. En vista de la “noticia desfavorable”, el periódico preguntó si Brasil había aceptado siquiera una concesión de esta magnitud:

O que se commenta é a afirmação de que o governo brasileiro offerecera tão vastas terras aos japonezes [...]. O Brasil, mesmo, que não creou restricções de qualquer ordem aos imigrantes amarelos, não procurava facilitar a formação de centros coloniaes nippões, e por isto, se considera estranha que se noticie uma offerta dessa espécie. Considera-se possivel que se trate de um engano de informação [...].¹⁷

La referencia a un posible error de información indicó que la creencia en la noticia, inicialmente considerada verdadera, se veía afectada. Algunos diplomáticos estadounidenses que trabajaron en Brasil habían expresado su sospecha desde el principio: “This press dispatch produces an erroneous impression; the Brazilian Federal Government has made no such offer”.¹⁸ Como se explicó en dicho análisis, el Gobierno Federal de Brasil no podía conceder tierras, ni negociar directamente con los representantes japoneses en Brasil. Esto se consideraba asunto de los gobiernos de los estados de Pará y de la Amazonia. De hecho, las autoridades en Río de Janeiro no tuvieron la oportunidad de conceder tierras de los estados federales para la colonización y el cultivo (Homma 2007, 22). No se pudo encontrar ninguna fuente en la que alguno de los gobernadores se refiriera posteriormente a la concesión de 12 500 000 acres de tierra.

Es aquí donde se puede observar la falta de mecanismos de verificación y de una voluntad básica de cuestionar las noticias antes de imprimirlas y

15 “Japanese Penetration”, *Washington Post y Wall Street Journal*, Washington y New York, 19 de abril de 1926, p. 1.

16 “A borracha, ainda o caso da colonização nipônica”, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1926, p. 2. “Japanese in Brazil”, *Los Angeles Times*, Los Angeles, 3 de mayo de 1926, p. 4.

17 “Os japonezes no Brasil”, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 8 de mayo de 1926, p. 1.

18 Edwin V. Morgan al Secretary of State (Rio de Janeiro, 28 de abril de 1926), National Archives and Records Administration, Record Group 59, M 519, Roll 7.

transmitirlas. El manejo de la información demuestra que apenas existían órganos de control que podrían haber contribuido inmediatamente a la aclaración de la situación. Barth y Homberg (2018, 627) señalan que particularmente las noticias falsas, que entraron en circulación sin intención, aumentaron la demanda de instancias de control en el sistema de los medios de comunicación.

La voluntad insuficiente de cuestionar, la falta de controles, así como también la dificultad de juzgar la veracidad de una noticia fueron importantes para los debates sobre la inmigración, el conocimiento de la misma y el fomento de resentimientos. Desde el principio, el *Jornal do Commercio* de Manaus exigió que se adquirieran primero conocimientos sobre el Japón, pero esto difícilmente fue factible en vista de la limitada cantidad de literatura disponible.¹⁹ Waldyr Niemeyer (1920, 21) reconoció una grave desventaja en la falta de conocimiento, entre otros, de los periodistas, lo que dificulta la comprensión mutua.

Además de que no hubo un intercambio directo entre Brasil y el Japón, a menudo se produjeron interpretaciones erróneas. En un estudio sobre el periodismo en el Japón publicado en 1924 se señaló que a veces los corresponsales extranjeros de las agencias y los periódicos “malinterpretan” el país debido al poco tiempo que pasan en el Japón y a la falta de conocimientos lingüísticos (Kanesada 1924, 81). Siguiendo esta línea de argumentación, las interpretaciones del artículo de *The Times* mostraron cuán sensibles fueron algunas personas a las noticias ambiguas y ya “preparadas”.

El conocimiento de expertos que se cuestiona

Los miembros de la Academia Nacional de Medicina, fundada en 1829, frecuentemente discutieron el tema de la inmigración japonesa en la década de 1920 (Schwarcz 1993, 235-250). Los expertos (Pfadenbauer 2010) lograron comunicar sus conocimientos y opiniones al público. De este modo, actuaron como mediadores entre las esferas de la política, de los medios de comunicación, así como también del ámbito científico.

Tampoco escapó a la atención de algunos contemporáneos el hecho de que poco después de la ley estadounidense “Asian Exclusion Act” de 1924, el tema del “tipo ideal de inmigración” se debatió en “una de las

19 “Japonezes”, *Jornal do Commercio*, Manaus, 3 de febrero de 1925, p. 1.

asociaciones científicas más prestigiosas” en Brasil.²⁰ Refiriéndose a lo que consideraba juicios sólidos e incuestionables de los expertos, el periodista Manoel Paulo Filho resumió diciendo que “el Amarillo no nos sirve ni económica ni socialmente”.²¹

Algunos miembros de la Academia participaron activamente en los debates. El médico Miguel Couto se destacó como representante de los argumentos anti-japoneses en numerosos artículos en el periódico *O Jornal* (Miki 2013, 1; Lesser 2001, 178). Como presidente de la institución gozó de una excelente reputación. Sus contribuciones a la prensa también despertaron el interés en el Congreso de Brasil. En una sesión de la Cámara de Diputados, Plinio Marqués basó sus observaciones en la Academia, subrayando su relevancia y soberanía científica. En los debates científicos el diputado vio confirmadas sus críticas y preocupaciones. Marqués había leído previamente en la prensa sobre las posiciones tomadas por la Academia de Medicina:

É facto que este perigo não passa despercebido a todos que m[e]ditam sobre esse grande assumpto, e a prova é que de data remota o órgão mais autorizado para sobre o assumpto pronunciar-se, dada a preocupação que deve viver em todos os espíritos do typo definitivo que será o do brasileiro, de longa data vem a Academia Nacional de Medicina, com a grande autoridade que ninguém lhe nega, com o alto patriotismo de que dá provas reiteradas, condemnando esta indiferença, chamando a nossa atenção, principalmente de nós, que collectivamente tanto podemos nesse sentido de evitar que elementos estranhos, estranhos por completo no nosso meio, ao nosso viver, á nossa educação e a tudo que nos é inherente, elementos estranhos venham subverter e perturbar profundamente a vida nacional.²²

Estas declaraciones, frecuentemente falsas o expresadas de forma exagerada, cumplieron con una función sociopolítica. Sirvieron para, en primer lugar, sensibilizar al público sobre los presuntos riesgos emergentes y, en segundo lugar, para exigir a las autoridades que actúen y apliquen medidas de control.

A pesar de la poderosa posición de los expertos de la Academia, los conocimientos sobre la inmigración y sus implicaciones políticas siguieron siendo parte de una controversia. Un periódico denunció las “razones dé-

20 “A imigração japoneza no Brasil”, *O Brasil*, Rio de Janeiro, 26 de abril de 1924.

21 Paulo Filho, Manoel. “A permanente ameaça”, *A Careta*, Rio de Janeiro, 18 de octubre de 1924, p. 21.

22 Sesión del 28 de octubre de 1924. *Diário do Congresso Nacional*, Rio de Janeiro, 29 de octubre de 1924, p. 3494.

biles” e insuficientemente comprobadas presentadas por la Academia.²³ El autor de una carta enviada a la redacción del *Correio da Manhã* también protestó contra el “absoluto desconocimiento” de Couto y su “ignorancia” respecto a la inmigración japonesa.²⁴

Conclusiones

Las principales conclusiones de estos tres ejemplos merecen ser resumidas: en primer lugar, la falta de conocimientos, conocimientos superficiales o el supuesto saber son tan relevantes como el conocimiento mismo. Siempre es necesario comprobar quién lo produce, si lo cambia consciente o inconscientemente, y cómo se interpreta en diferentes lugares.

En segundo lugar, la producción y transformación de conocimientos no puede analizarse únicamente en un marco nacional o previamente definido. En cambio, también es necesario considerar los vínculos transnacionales dentro de los cuales las diferentes formas de producción y transformación del conocimiento, así como su inexistencia, se hacen evidentes.

En tercer lugar, los conocimientos, especialmente con respecto a movimientos migratorios, difícilmente pueden ser entendidos como conocimientos abstractos. En cambio, es provechoso analizar detalladamente las diversas prácticas relacionadas con estos conocimientos a nivel de la información y las noticias.

Además, la relevancia de los debates sobre los conocimientos no termina en los márgenes de la esfera académica. El ejemplo de la historia de la migración brasileña muestra cuán fuerte se vinculó el debate con los medios de comunicación y la esfera parlamentaria, también cómo pudo influir en la percepción de la migración por parte de la sociedad, en las posibles actitudes defensivas e incluso en la exclusión. Todos estos hallazgos pueden obtenerse si las fuentes individuales no se consideran de manera aislada, sino siempre en relación con otras.

Nunca faltaron personas que, guiadas por sus intereses, influyeron en las noticias y los conocimientos sobre otras regiones del mundo y sus habitantes, difundiendo puntos de vista poco tolerantes. Los momentos de

23 “A imigração japoneza no Estado de São Paulo”, *Commercio de Santos*, Santos, 27 de abril de 1924.

24 “A imigração japoneza”, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 29 de abril de 1924, p. 2. “A imigração japoneza”, *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 1 de mayo de 1924, p. 7.

escasez de información y su manejo son muy relevantes. Los actores que aprovecharon estos momentos fueron particularmente influyentes. En lugar de recurrir a argumentos racionales, se beneficiaron de las condiciones que les resultaron ventajosas. En algunos casos se aprovecharon de la falta de información existente, de la situación poco transparente o, en otros casos, de la censura que se había impuesto.

La inmigración desde el Japón también se percibió como una amenaza porque el público casi no contaba con información adecuada. La poca información disponible se adoptó a menudo sin reflexión, lo que dio lugar a interpretaciones erróneas. A principios de la década de 1920 rara vez se obtuvo un conocimiento exacto de la cantidad de inmigrantes. Si se hubiera dispuesto de más experiencia e información correcta sobre el número aproximado de inmigrantes y sus costumbres y tradiciones, las dudosas afirmaciones y distorsiones de los hechos probablemente hubieran recibido menos atención. No hay que subestimar la fragmentación de la esfera pública y su predisposición relativamente alta a la manipulación. Sin duda, los medios de comunicación no siempre asumieron la tarea de informar a toda la población de manera objetiva y exhaustiva.

Referencias bibliográficas

- Allport, Gordon W. y Leo Postman. 1965 [1947]. *The Psychology of Rumor*. New York: Russell & Russell.
- Altenhöner, Florian. 2008. *Kommunikation und Kontrolle: Gerüchte und städtische Öffentlichkeiten in Berlin und London 1914/1918*. München: Oldenbourg.
- Barth, Volker y Michael Homberg. 2018. "Fake News: Geschichte und Theorie falscher Nachrichten". *Geschichte und Gesellschaft* 44, n.º 4: 619-642.
- Beckert, Jens. 2016. *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Bruhn, Manfred. 2004. "Gerüchte als Gegenstand der theoretischen und empirischen Forschung". En *Medium Gerücht: Studien zu Theorie und Praxis einer kollektiven Kommunikationsform*, editado por Manfred Bruhn y Werner Wunderlich, 11-39. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt.
- Cintra, José. 1971. *La migración japonesa en Brasil: 1908-1958*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Dezem, Rogério. 2005. *Matizes do "amarelo": a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)*. São Paulo: Associação Ed. Humanitas.
- Engelmann, Ines. 2016. *Gatekeeping*. Baden-Baden: Nomos.

- Estado do Amazonas, ed. 1921. *Mensagem lida perante a Assembléa Legislativa pelo exmo. sr. desembargador Cesar do Rego Monteiro, Governador do Estado, a 10 de Julho de 1921*. Manaus: s. e.
- Estado do Pará, ed. 1925. *Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo do Estado a 7 de Setembro de 1925 pelo Governador do Estado Dr. Dionysio Ausier Bentes*. Belém.
- Flessel, Sina. 2009. "Die Nikkei in Brasilien – Identität im Wandel". En *Migration in internationaler Perspektive*, editado por Thomas Fischer y Daniel Gossel, 274-301. München: Allitera.
- Freist, Dagmar. 2015. "Historische Praxeologie als Mikro-Historie". En *Praktiken der Frühen Neuzeit*, editado por Arndt Brendecke, 62-77. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Graf, Rüdiger y Benjamin Herzog. 2016. "Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung". *Geschichte und Gesellschaft* 42, n.º 3: 497-515.
- Homma, Alfredo Kingo Oyama. 2007. *A imigração japonesa na Amazônia: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental.
- Kanesada, Hanazono. 1924. *The Development of Japanese Journalism*. Osaka: Osaka Mainichi.
- Keil, Lars-Broder y Sven Felix Kellerhoff. 2017. *Fake News machen Geschichte: Gerüchte und Falschmeldungen im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin: Ch. Links.
- Kriegesmann, Karina. 2020. *Feindbild Fremde: Xenophobie als mediale Praxis in Brasilien (1917-1930)*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Landwehr, Achim. 2012. "Die Kunst, sich nicht allzu sicher zu sein: Möglichkeiten einer kritischen Geschichtsschreibung". *Werkstatt Geschichte* 61: 7-14.
- Lesser, Jeffrey. 2001. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Miki, Bianca Sayuri. 2013. "Seleção social: Miguel Couto e o antiniponismo na Primeira República". Trabalho apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História, Natal.
- Niemeyer, Waldyr. 1920. *A margem do tempo (ensaio sobre os erros e males da colonização estrangeira no Brasil)*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio.
- Nogueira, Arlinda Rocha. 1984. *Imigração japonesa na história contemporânea do Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros.
- Nucci, Priscila. 2010. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil. Textos e silêncios*. São Paulo: Annablume/FAPESP.
- Pfadenbauer, Michaela. 2010. "Der Experte". En *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*, editado por Stefan Moebius y Markus Schroer, 98-107. Berlin: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas. 2003. "Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozial-theoretische Perspektive". *Zeitschrift für Soziologie* 32: 282-301.
- Rodrigues, Ondina Antonio. 2000. *Imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: Memorial do Imigrante.
- Sakurai, Celia. 2000. *Imigração tutelada: os japoneses no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Schmieder, Falko. 2013. "Kommunikation". En *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, editado por Lars Koch, 197-205. Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Schwarcz, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Shibutani, Tamotsu. 1966. *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill.
- Takeuchi, Marcia Yumi. 2008. *O perigo amarelo. Imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)*. São Paulo: Humanitas.
- Wellisch, Mauricio. 1941. *Legislação sobre estrangeiros*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Envisioning the Amazon: Knowledge, Science, and Media (1863-1927)

Jobst Welge

In this essay I am interested in the genealogy of ways of “looking at” the region of the Brazilian Amazon that are bound up with the cultural history of modernity from the last decades of the nineteenth century to the first two decades of the twentieth century. During this extended period technology, progress, and science were considered to be means through which the frontier region of the Brazilian Amazon could be incorporated into the space of the modern nation, the international networks of trade, and ultimately the temporal regime of modernity as such. Therefore, the scientific approach to nature issued into attempts to impose order on nature. These practices of knowledge prefigured or accompanied, it has been claimed, “the extractive, transformative character of modern capitalism”, and thereby presented “the picture of the planet appropriated and redeployed from a unified, European perspective” (Pratt 1992, 36). Yet, the problem with this claim is that it amounts to imposing a preconceived order of knowledge on a merely objectified realm of nature (Valereto 2018, 37).

The different media of representing the Amazon (including the practice of writing) were often not only used as documenting the technological advances of so-called “civilization”, but they were also implicated in the modernizing project itself. I want to argue that during this broader period of modernity visual and verbal representations of the Amazon register a resistance of nature that cannot be contained by technology’s mastery of nature, or by the dichotomy between savage nature and modernist progress (Stepan 2001, 238). The internal frontier of the Amazon challenges the discourse of progress itself. My basic assumption is that representations of this landscape explore changing and contradictory alliances between human and natural agents, thus exemplifying the epochal “geological” formation now routinely referred to as the Anthropocene (Andermann 2018, 192).

In the following, I will outline, by a series of disparate examples, a brief genealogy of the ways in which the Amazon has been envisioned. I have deliberately chosen the term “envisioning”, since it may connote both

actual visual experience, verbal evocations of visual experience, as well as anticipations of experience, namely those nurtured by the knowledge of prior textual and visual sources—this recursive dimension is in fact a persistent and distinctive feature of Amazonian representations (Wylie 1992). I will start with the nineteenth-century legacies of positivist science and the rhetoric of affect in the programmatic texts of Euclides da Cunha, with their idea that the Amazon poses a challenge to representation and the notion of temporal progress. In the next section, I will briefly discuss how corporate photography participated in two highly symptomatic projects of economic-technological modernization during the first decade of the twentieth century, namely the Rondon commission and the construction of the Madeira-Mamoré railway. Finally, I will turn to a parodic counter-model of visual/corporeal perception in the travel writing and photography of the modernist author Mário de Andrade, resulting from his Amazonian voyage in 1927.

Euclides da Cunha: Nature, Order, Marvel

A good starting point for the visual apprehension of the Amazon, as well as the alliance of scientific authority and the paradigm of vision in the nineteenth century is the travel report *The Naturalist on the River Amazon* (1863), by the Victorian naturalist Henry Walter Bates (1852-1892). Toward the beginning of the narrative Bates presents the idea of a total vision as attained through an optical instrument:

[...] westward, stretching towards the mouth of the river, we could see through the captain's glass a long line of forest, rising apparently out of the water; a densely packed mass of tall trees, broken into groups, and finally into single trees, as it dwindled away in the distance. This was the frontier, in this direction, of the great primeval forest, characteristic of this region, which contains so many wonders in its recesses, and clothes the whole surface of the country for two thousand miles from this point to the foot of the Andes (Bates 2009 [1863], 11).

More than with sweeping visions of landscape, Bates' popular travel book is precisely intent on these "recesses", and thus many of its pages are filled with fascinating, minute descriptions of plant and animal life, especially insects and butterflies.

Developing further Bates' notion of the "frontier", the collected essays written by the Brazilian author Euclides da Cunha (*À margem da história*,

1909; *Land without History*) originated as part of the *Comissão Brasileira de Reconhecimento do Alto Purús* (1904-1905), which was concerned with the drawing of boundaries between Brazil and Peru, and in which Cunha had assumed a leading position. Therefore, it is no surprise that his writerly habit was intensely concerned with a “mapping” impulse—in this respect his writings can be said to be a foundational moment for the subsequent discursive framing of the Amazon. In Cunha’s writings the Amazon is represented as a region that is located outside the sphere of modern history as well as of time itself, and where the observing “national” subject “feels dislocated in space and in time; not outside his country but nonetheless estranged from human culture, lost in the hidden recesses of the forest and an obscure corner of history” (Cunha 2006, 32). Where for Bates the “recesses” of the natural landscape contained marvels, for Cunha they constitute a hindrance to the task of mapping. Cunha’s texts on the Amazon (much like his literary masterwork, *Os sertões*) may therefore be seen as paradigmatic for “the disjunctive experience of colonial time”, or the “tragic collusion of different temporalities” (Helgesson 2014, 265; Foot Hardman 2001, 53).¹ They struggle with the question of how the frontier region of the Amazon may be brought within the sphere of modernity and the modern nation, even as the specificity of Amazonian nature is said to constitute a major cognitive obstacle.

For Cunha, the Amazon represents a rift between man and nature, nation and landscape. Writing from his multiple positions as an engineer, journalist, and a member of the Brazilian academy, he characterizes the Amazon as a paradoxical space in need of modern exploration, but also as constitutionally resistant to attempts at scientific ordering: “It contains everything and at the same time lacks everything, because it lacks that linking-together of phenomena developed within a rigorous process that produces the well-defined truths of art and science” (Cunha 2006, 5). Remarkably, in Cunha’s view the unruly, disordered nature of the Amazon is in fact echoed by the disordered (existing) body of scientific work about this region:

Despite its abundance, the scientific literature on the Amazon reflects the physical geography of Amazonia: it is amazing, highly unusual and exceedingly

1 For the connection between travel writing and temporality generally: Henrikson and Kullberg (2020).

disjointed. Any who dare study it carefully will, at the end of that attempt, get but a small way past the threshold to a marvelous world” (Cunha 2006, 5).

The passage exemplifies how the perception of Amazonia is constantly informed by the reading of prior textual sources and representations. Even as the positivist intellectual Cunha appears to speak here for the need of scientific progress that advances “past” the various “specializations” of Bates and other “brilliant monograph writers” (Cunha 2006, 5), what is envisioned at the horizon is not an utopia of order, but a “marvelous world”. The category of the marvelous, a central trope in the rhetoric of new World discovery since the sixteenth century, is not assigned by Cunha to a by-gone era of exploration. Rather, it continues to affect the scientific writing of his own day:

They [the writings of the early chroniclers, JW] are replicated today in the most imaginative of scientific hypotheses. The imagination can become hyper-developed when acting on a discordance in the land itself. Even the most ordered of minds can become unbalanced on inquiring into such grandeur (Cunha 2006, 6).

Thus, even the Canadian geologist Charles Frederic Hartt (1840-1878) is said to have abandoned his customary sobriety: “The great river, despite its sovereign monotony, evoking the marvelous so powerfully that it catches up the unassuming chronicler, the romantic adventurer, and the careful scholar alike” (Cunha 2006, 5-6). Even as Cunha seemingly seeks to profile his own discursive authority with regard to the previous, numerous written sources, there is also a sense that the natural marvelous is simply a given—and that it indeed powerfully affects Cunha himself.

This is the reason why Cunha’s texts are so rich in contradictory expressions: they appear to call for a more complete, stable, systematic ordering of nature, and yet passages as the one quoted above repeatedly collapse the separation between observer and observed. Moreover, they also point to the limits of a purely objective approach – which is borne out, of course, by the stylistic and rhetorical hybridity of his own scientific/literary discourse. In another essay of the collection, entitled “This Accursed Climate”, Cunha depicts the phenomenological experience of how an exile/traveler enters and moves up the course of the great river:

He goes into the Amazon. He takes heart for a moment upon meeting the singular physiognomy of the land. But then comes the low-lying immensity—where his gaze is exhausted by the very scene he is contemplating, enormous

to be sure but contentless, reduced to the vague frame provided by distant banks [...]. And the days pass without definition before the strange motionlessness of a picture done in one single color, one single height, and one single model, to which is added the dread sensation that life has simply stopped. Every impression is inert, the concept of time is abolished, for the succession of uniform external phenomena does not disclose it (Cunha 2006, 31-32).

I quoted this passage at length because it shows that for Cunha the Amazon is not simply a “land without history”, but that it only appears as such for the experience of an individual spectator, who, in contrast to cultivated landscapes, does not encounter here “an externalization of previously idealized forms” (Cunha 2006, 32). Cunha also suggests in this essay that landscape is perceived not directly, but through the conventions of landscape painting, that is, governed by aesthetic rules of variety, perspective, a limiting frame, and so forth. Yet even scientific apprehension and its technical means to segment nature fail in the face of this natural vastness and merely produce disconnected fragments, as Cunha writes in his preface to Alberto Rangel’s *Inferno verde* (1904):

That enormity, which can only be measured through division, escapes us all together; as does that amplitude, which must be diminished in order to evaluate it; that grandiosity that only reveals itself, belittling itself, through the microscope; and an infinity that can only be handled in small doses, little by little, very slowly, indefinitely, tortuously (Rangel 2001 [1908], 23).

Cunha’s verbal representations of the (a)temporal sensations of the traveling subject echo the frustrating visual experience, yet precisely for this reason it does not conjure up a visual picture of the landscape as such, or, for that matter, narrative units that would unfold in linear time. Cunha’s writing style seeks to capture that which is apparently situated outside of time and change, and yet is also “new”, insofar as it is marked as a frontier space awaiting further exploration and description. The peculiar rhetorical style of Cunha has been described as “baroque” by Mark Anderson, who detects in Cunha as well as in regional writers such as Rangel or the Colombian José Eustasio Rivera (*La Vorágine* [1924]) a folding of language, as the verbal equivalent for the challenges to cognition presented by the Amazonian landscape: “Each of them arrived in Amazonia armed with a toolbox of modern theoretical apparatuses only to find the implementation of modernity hampered by the Amazonian environment at the most basic level: that of corporeal perception” (Anderson 2014, 59).



Figure 1. Dana Merrill, Camps along the railway Madeira-Mamoré (1910). Acampamento ao Longo da Ferrovia Madeira-Mamoré – 669, Acervo do Museu Paulista da USP.

Since the beginning of photography in colonial Brazil, the medium had a central function in making the “disordered” tropical nature readable for the observer. It principally allowed for a more rational and persistent vision than the subjective-sensual impressions (or Bates’ optical instruments), yet it also reinstituted the subject’s very capacity to delimit and frame nature and thereby gain, or claim control over it (Brizuela 2012, 96).

Maite Conde, in her recent book *Foundational Films*, has insisted on the central importance of photography and film within the modernizing self-understanding of the early Brazilian Republic (Conde 2018, 133). For instance, the Rondon commission (named after the engineer Cândido Rondon) was instituted in 1907, in order to connect the regions of Mato Grosso and the Amazon with telegraphic lines (a technology soon superseded by the invention of radio transmission). In this regard, Conde has emphasized how the images, mostly produced by the commission’s chief photographer, Major Luiz Thomasz Reis (installed by Rondon in 1912), employed certain iconographic conventions, thus yoking the notion of the natural sublime to the ideal of Republican modernity in Brazil: “By using a well-known artistic landscape, photographers domesticated the Amazon

to construct an image that enraptured but did not threaten” (Conde 2018, 151). Yet, as Conde is also careful to point out, the repeated use of images of visual order also expresses a need to counter the specter of this order becoming undone: “The staging of modernity in the jungle suggests a need to compulsively assert and reassert the commission’s labor in the face of the potential for nature to ‘unmake’ civilization” (Conde 2018, 153). In these photographs, the placing of often minute human figures in the immense landscape underscores the idea of the natural sublime, yet it also asserts the human capability to own and to transform the land, to literally connect it to the centers of power through the building of telegraph lines (Diacon 2004, 20-22).

Another series of symptomatic photographs of a parallel project was produced by the North American photographer Dana B. Merrill, who was contracted by the Brazil Railway Company, financed by North American capital in order to document the construction of the Madeira-Mamoré railway (1907-1912). This railway line was intended for the transportation of rubber and for the communication between distant areas, by overcoming the difficulties for transport by the two rivers. Of the circa 2000 negatives fewer than 200 have survived.² The photographs taken by Merrill, partly rediscovered during the 1990s by Francis Foot Hardman, constitute the most important visual record of the building of the railroad, providing insight into the various stages of construction as well as the living conditions of the workers, of which more than 10 000 died in the process (Martins 2013, 46). Yet Merrill’s images cannot be reduced to demonstrating the control of nature by technology, or even the latter’s failure to do so, for frequently they show the mutual entanglement between nature and technology (Valereto 2018, 161). For instance, one image (Fig. 1) shows the train tracks literally coming out of, and blending with nature. The framing by the camera anticipates the future movement of the train through the cleared forest.

In his travel journal *O Turista Aprendiz* (The Apprentice Tourist) and the accompanying photographs Mário de Andrade (1893-1945) follows in the tracks of previous voyagers and explorers to the Amazon. While he reworked the material (which was only posthumously published) over several years, he also incorporated a number of literary references, for in-

2 They are held in the collection of the Museu Paulista da Universidade de São Paulo (MP/USP).

stance to H. W. Bates, long after the actual voyage (Andrade 2015, 159). As the ludic title of the work indicates, Andrade's voyage had no utilitarian motives and is certainly not "touristic" in the conventional sense. As we will see, the project's main intention was the development of an aesthetic strategy meant to counter dominant narratives of modernity.



Figure 2. Mário de Andrade, Abrolhos ("Reefs"), May 13, 1927. Arquivo IEB-USP, Fundo Mário de Andrade, Código de referência: MA-F-0142.

In August 1927, Andrade began his voyage on the river Amazon, into Peru, the river Madeira, until Bolivia. During this personal "voyage of discovery" he was in the company of Olívia Guedes Penteado (a prominent member of São Paulo's coffee aristocracy), her niece Margarida Guedes Nogueira and Dulce do Amaral Pinto (daughter of the famous modernist painter Tarsila do Amaral). Since at the time the Amazon was exposed to various forms of international exploration, travel, and economic exploitation, Andrade's

project has to be situated within the broader modernist spirit intent on ironizing or parodying Western hierarchical regimes of knowledge, including the mimicry of ethnographic knowledge production (Welge 2017, 511-513). As Euclides before him, Andrade self-consciously situates his own work in relation to the vast archive of previous writings about Amazonia:

Todos se propõem conhecedoríssimos das coisas desta pomposa Amazônia de que tiram uma fantástica vaidade improvável, “terra do futuro” [...]. Só quem sabe mesmo alguma coisa é a gente ignorante da terceira classe. Poucas vezes, a não ser entre os modernistas do Rio, tenho visto instrução mais desorientada que a deste gente, no geral falando inglês (Andrade 2015, 187).

This ironic attitude makes clear that Andrade distances himself not only from the practice of metropolitan travel, but also from an earlier phase of the Brazilian avant-garde, which he himself initiated (Rosenberg 2006, 110). His initial comments on the Amazon's source, during his stay in Belém (19th May 1927) start from a similarly negative assessment as was the case in Cunha—namely the un-representability of the vast natural expanses. Yet he proposes to “frame” the panorama so as to better accommodate it to human possibilities of perception:

A foz do Amazonas é uma dessas grandezas tão grandiosas que ultrapassam as percepções fisiológicas do homem. [...] O que a retina bota na consciência é apenas um mundo de águas sujas e um matinho sempre igual no longe mal percebido das ilhas. O Amazonas prova decisivamente que a monotonia é um dos elementos mais grandiosos do sublime. [...] Pra gente gozar um bocado e perceber a variedade que tem nessas monotonias do sublime carece limitar em molduras mirins a sensação (Andrade 2015, 68).

This concern with finding visual frames that conform with a human perspective and even incorporate the positionality of the observing subject is given ample expression in the many photographs taken by Andrade to further document his trip, featuring the landscape but also its human inhabitants. A photo taken from the bull's-eye window of a ship (Fig. 2), doubling as a metaphor for the camera lens as well as the human eye, has been analyzed in meta-visual terms in recent criticism (Gabara 2008; Canjani 2013; Kunigami 2020). This device may indeed be seen as paradigmatic for Andrade's tendency to include in his photography, if only by implication, the corporeal presence of the spectator's/photographer's body (Lopez 2005, 146-149). Significantly, this photograph is the first of the circa 500 images recorded with his Kodak camera during his journey on the Amazon, most of them not published during his lifetime. This image shows, we might say,

the very act of looking. The photo cites the typical gaze of the colonial explorer, who is moving closer to the landscape, using a telescope to increase the optical proximity. While the round opening provides the frame for the focusing of the landscape (the image is entitled “Reefs”), the bright spots of light, likely stemming from over-exposure, falling on the surrounding dark field, destabilize the clear distinction between observer and observed landscape, and thereby foreground also the technical apparatus of the camera lens, that is, the medium of photography itself (Gabara 2008, 58).

In Andrade’s written travel journal occurs a remarkable passage in which the theme of visual desire is emphasized. As Andrade and his female fellow travelers come upon a group of people whose faces are disfigured by malaria (referred to with the term “maleita”), Olívia averts her face and hides in her cabin (“pra não ver aquela gente”, Andrade 2015, 117). When the group encounters a beautiful Black Peruvian boy, his face becomes an object both of the (queer) “tourist” gaze as well as a subject that refuses visual agency:

Fomos ver o tal moço e era realmente de uma beleza extraordinária de rosto, meio parecido com Richard Barthelmess [a famous Hollywood actor during this period, JW]. Mas inteiramente devorado pela maleita, [...]. As meninas ficaram assanhadíssimas e, como deixavam todo mundo olhando e desejando elas, principiaram fazendo tudo pra o rapaz ao menos virar o rosto e as espiar. Pois ele não olhou. [...] Então desejei ser maleteiro, assim, nada mais me interessar neste mundo em que tudo me interessa por demais [...] (Andrade 2015, 118).

This remarkable passage equates vision with knowledge or curiosity. Therefore, one might read this scene as Andrade’s somewhat utopian way to radically dissociate himself from Western regimes of knowledge. One might also relate this to the sense of apathetic sloth that Andrade attributed to the titular hero of his best-known literary work, the novel *Macunaíma* (1928), which was written more or less simultaneously with the travel journal. In a later chronicle Andrade posits even more explicitly the idea that the Amazon escapes the framework of modern civilization and its concomitant modes of knowledge production:

A curiosidade é o elemento primário de progresso. [...] Curiosidade é maldição. E nas terras de calor vasto é simplesmente made in Germany, [...]. Por isso eu sonho com a maleita, que há-de acabar minha curiosidade e aclamará minha desgraçada vaidade de precisar ser alguém nesta concorrência aqui no Sul (Andrade 1976, 459).

Andrade indulges here in primitivist fantasies that circumvent the fact that his perception of the malaria-infected boy is itself inflected by modernity, namely by the image of the Hollywood actor, as transmitted through the quintessentially modern medium of film (Kunigami 2020, 384). Moreover, the parasitic illness of malaria is not a sign of “authentic” nature, but rather a side-effect of the working conditions during the period of the rubber boom, even as the whole discourse of modern tropical science was heavily invested in eradicating this problem of hygiene (Stepan 2001, 176). In fact, the contemporary discourse of tropical science, including the medical research on malaria conducted by the Oswaldo Cruz Institute, constituted “a field of knowledge, where it is hard to dissociate science from politics” (Botelho and Lima 2019, 155). As for Andrade’s phantasies of escaping modernity, André Kunigami has interpreted this scene as paradigmatic for a desire of experiential and perceptual immediacy (Kunigami 2020, 386). Yet Andrade’s primitivist fantasy is certainly a self-conscious one. Thus, there are scenes in the journal where he plays with the idea of willfully “suspending acquired knowledge” (Andrade 2015, 181), namely with regard to the appreciation of indigenous art.

As Andrade found himself on board the train of the Madeira-Mamoré line at the border to Bolivia, he commented on the many international workers who died in the process of its construction. On the one hand, Andrade points out how the vision of the landscape from the moving train is linked with other practices of the “tourist” gaze, such as photography and film: “Às vezes se para, as paisagens serão codaquizadas, até cinema se traz! pra [sic] pegar em nossos orgulhos futuros a palhoça exótica” (Andrade 2015, 159). On the other hand, he realizes his own implication in the system of modernity—and the specters of the railway’s construction: “O que eu vim fazer aqui! [...] Qual a razão de todos esses mortos internacionais que renascem na bulha da locomotiva e vêm com seus olhinhos de luz fraca me espiar pelas janelinhas do vagão?” (Andrade, 2015). Such scenes speak to the ways in which the observer does not only look out at the landscape, but that he perceives himself also as being looked at.

Conclusion

In the course of this brief essay, I have focused on a succession of historical moments within the longer period of modernity that are concerned with the visual representation of Amazonian nature. The examples of Bates

and Cunha have been discussed as prototypical strategies for dealing with the problem of how to translate visual, perceptive experience into writing. During the 1920s the “official” and corporate photography of the 1920s, embedded in developmental enterprises, aims to affirm images of order and progress, even as nature is sometimes granted an active role. In the concluding example, we have seen how the self-stylized “apprentice tourist” Mário de Andrade follows to some extent in the tracks of the literature of Amazonian exploration; yet his ironical travelogue is not primarily intended to produce knowledge, but rather to subvert the practice of the neo-colonial, objectifying gaze as well as to show the desire for cultural and natural purity in an ironic light. Subverting the conventional alliance between photography and mimetic documentation, Andrade uses the camera for an ethical-affective vision about the acquisition of knowledge. In this sense his project provides an irreverent counter-example to the “official” and corporate photography of the 1920s and, more generally, modernity’s contradictory attempts to reign in the Amazon’s unruly sublime. These various attempts, discursive and visual techniques, are all affected by what they set out to represent.

References

- Andermann, Jens. 2018. *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Anderson, Mark. 2014. “The Natural Baroque: Opacity, Impenetrability, and Folding in Writing on Amazonia”. *Hispanic Issues on Line* 16: 57-83. https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/184523/hiol_16_03_anderson_the_natural_baroque.pdf?sequence=1&isAllowed=y (28 de noviembre de 2023).
- Andrade, Mário de. 1976. *Taxi e crônicas no Diário Nacional*. Edited by Telê Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades.
- Andrade, Mário de. 2015. *O turista aprendiz*. Edited by Telê Ancona Lopez, and Tatiana Logo Figueiredo. Brasília: Iphan.
- Bates, Henry Walter. 2009 [1863]. *The Naturalist on the River Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botelho, André, and Nísia Trindade Lima. 2019. “Malarial Philosophy: The *Modernista* Amazonia of Mário de Andrade”. In *Intimate Frontiers. A Literary Geography of the Amazon*, edited by Felipe Martínez-Pinzón, and Javier Uriarte, 150-176. Liverpool: Liverpool University Press.
- Brizuela, Natalia. 2012. *Fotografia e Império. Paisagens para um Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Canjani, Douglas. 2013. "Mário de Andrade fotógrafo-viajante e a linguagem modernista". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 11, no. 57: 51-82.
- Conde, Maite. 2018. *Foundational Films. Early Cinema and Modernity in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Cunha, Euclides da. 2006. *The Amazon. Land without History*. Translation Ronald Sousa. Oxford: Oxford University Press.
- Diacon, Todd A. 2004. *Stringing Together a Nation. Cândido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906-1930*. Durham: Duke University Press.
- Foot Hardman, Francisco. 1991. *Trem fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Foot Hardman, Francisco. 2001. "A vigança da Hiléia: Os sertões amazônicos de Euclides". *Revista Tempo Brasileiro* 144: 5-30.
- Gabara, Esther. 2008. *Errant Modernism. The Ethos of Photography in Mexico and Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Helgesson, Stefan. 2014. "Unsettling Fictions: Generic Instability and Colonial Time". In *True Lies Worldwide: Fictionality in Global Contexts*, edited by Anders Cullhed, and Lena Rydholm, 261-273. Berlin: De Gruyter.
- Henrikson, Paula, and Christina Kullberg, eds. 2020. *Time and Temporalities in European Travel Writing*. London: Routledge.
- Kunigami, André Keiji. 2020. "Film and Malaria: Mário de Andrade and the Politics of Just Looking". *Journal of Latin American Cultural Studies* 29, no. 3: 379-399.
- Lopez, Telê Ancona. 2005. "O Turista Aprendiz na Amazônia: a invenção no texto e na imagem". *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* 2, no. 13: 135-164.
- Martins, Luciana. 2013. *Photography and Documentary Film in the Making of Modern Brazil*. Manchester: Manchester University Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Rangel, Alberto. 2001 [1908]. *Inferno Verde: Cenas e cenários do Amazonas*. Edited by Tenório Telles. Manaus: Valer.
- Rosenberg, Fernando J. 2006. *The Avant-garde and Geopolitics in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Stepan, Nancy Leys. 2001. *Picturing Tropical Nature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Valereto, Deneb Kozikoski. 2018. *Aporias of Mobility: Amazonian Landscapes between Exploration and Engineering*. Phd Dissertation, Columbia University. <https://academic-commons.columbia.edu/doi/10.7916/D8QV540Q> (28 de noviembre de 2023)
- Welge, Jobst. 2017. "Reisen in, aus, nach Brasilien. Die Mobilität der interkulturellen Avantgarde". In *Reiseliteratur der Moderne und Postmoderne*, edited by Michaela Holdenried, Alexander Honold, and Stefan Hermes, 503-518. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Wylie, Lesley. 1992. *Colonial Tropes and Postcolonial Tricks. Rewriting the Tropics in the novela de la selva*. Liverpool: Liverpool University Press.

Autoras y autores

Margarita Alvarado Pérez es diseñadora, licenciada en Estética y doctora en Estudios Latinoamericanos. Profesora en el Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile e investigadora del Centro de Estudios Interculturales Indígenas (CIIR). Sus áreas de trabajo e investigación son la etnoestética en vinculación a la cultura material y a la representación visual y fotográfica de diversos pueblos indígenas del sur de América. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3308-0134>.

Sérgio Amadeu da Silveira é doutor em Ciência Política. Professor associado da UFABC. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2. Foi membro do Comitê Gestor da Internet no Brasil. Presidiu o Instituto Nacional de Tecnologia da Informação (ITI). É ativista do software livre. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1029-9133>.

Peter Birle es director científico del Ibero-Amerikanisches Institut (IAI, Instituto Ibero-Americano) de la Stiftung Preußischer Kulturbesitz en Berlín y docente de Ciencias Políticas en la Freie Universität de Berlín. De abril a septiembre de 2023, fue German Director in Presence del proyecto de cooperación internacional “Mecila: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America”. Focos temáticos de investigación: políticas exteriores latinoamericanas en perspectiva comparada; cooperación e integración regional en América Latina; análisis comparado de sistemas políticos en América Latina; la producción de conocimientos en y sobre América Latina. Página web: <https://www.iai.spk-berlin.de/es/investigacion/investigadores/dr-peter-birle.html>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4164-4892>.

Hans Bouchard es colaborador científico y docente en el Departamento de Estudios Culturales y Literarios Iberoamericanos en la Universität Siegen. Es doctor en Filología Hispana por la misma universidad. En su tesis doctoral trabaja en la configuración y producción de espacios y comunidades virtuales en las plataformas sociales mexicanas (enfoque en YouTube). Además es editor de la publicación en línea *iMex. México interdisciplinario*. Estudió Filología y Lingüística Románicas e Inglesas en la Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf (B.A. y M.A.). Sus campos de investigación

son metáforas conceptuales, medios sociales, ciencias culturales (México).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2225-9227>.

Roberta Cardoso Cerqueira é formada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tem mestrado em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Atualmente cursa o doutorado do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz/Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e é editora executiva do periódico científico *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* (www.scielo.br/hcsm).
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9662-1749>.

Christiane Clados is research associate at the Department of Social and Cultural Anthropology at Philipps-Universität Marburg. She completed her habilitation in 2018. Her research interests lie in the areas of visual studies, ranging from theory to methods of analysis. Her work focuses on graphic pluralism of the Americas, with particular emphasis on visual anthropology, art history and semiotics of graphic communication systems of the Central Andes and Isthmo-Colombian Area. She has collaborated actively with researchers in disciplines of archaeology, museology, and digital heritage. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3562-5505>.

Eveline Dürr es profesora titular de Antropología Social en el Instituto de Antropología Social y Cultural de la Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München. Su investigación se centra en el espacio urbano, las cuestiones medioambientales y las formas de política de identidad y movilidad. A nivel regional, sus estudios se centran en México, el sudoeste de EE.UU. y en la región transpacífica. Actualmente es portavoz del proyecto de investigación (SFB 1369) “Cultures of Vigilance” en la LMU. Es coautora de los libros *Watchful Lives in the U.S.-Mexico Borderlands* (2023); *Becoming Vigilant Subjects* (2023); y co-editora de *Urban Ethics as Research Agenda: Outlooks and Tensions on Multidisciplinary Debates* (2023).
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4714-6627>.

Javier Ferrer Calle es profesor en el Seminario de Filología Románica de la Facultad de Filosofía de la Universität Innsbruck, en Austria. Ha sido investigador asistente en la Universität Siegen y becario de investigación en las universidades de Bielefeld y Rostock. Es doctor en Filología Romá-

nica por la Universität Konstanz. Estudió Periodismo y Ciencias Políticas y de la Administración en las universidades de Granada, Rey Juan Carlos, Carlos III de Madrid y Sciences Po Lille. Sus ámbitos principales de investigación son la literatura y el cine iberoamericano contemporáneo. Su proyecto de habilitación se centra en el análisis de las narrativas sobre la corrupción en el cine y la literatura en América Latina y España. Es autor del monográfico *Las cadenas de la identidad. Poéticas del desarraigo y el viaje en la obra de Andrés Neuman* (2022).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2641-7109>.

Wolfgang Gabbert es catedrático de Sociología del Desarrollo y Antropología Cultural en la Leibniz Universität Hannover. Ha trabajado sobre etnicidad y nacionalismo, antropología política y jurídica, movimientos sociales y las poblaciones indígenas en México y América Central. Ha realizado trabajo de campo en Costa Rica, Nicaragua y México. Publicaciones más recientes son *Violence and the Caste War of Yucatán* (2019); “Human Sacrifice, Ritualised Violence and the Colonial Encounter in the Americas”. In *The Cambridge World History of Violence*, edited by Robert Antony, Stuart Carroll and Caroline Dodds Pennock (2002); y “Marginalization, Assimilation, and Resurgence: Indigenous People in Central America since Independence”, en *Oxford Handbook of Central American History* (2020). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4162-5205>.

Katharina F. Gallant es psicóloga y etnóloga y se doctoró en la Goethe-Universität Frankfurt am Main sobre el tema de la interculturalidad en Bolivia y Estados Unidos. Desde 2015, es investigadora en el Zentrum für Entwicklungsforschung (Centro de Investigación para el Desarrollo, ZEF) de la Universität Bonn. Investiga sobre cuestiones de interculturalidad e identidad etnocultural, así como sobre la producción y difusión de conocimientos. Su trabajo también aborda los campos temáticos de la pobreza y la marginación, además de la discriminación y los racismos. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el libro *Nazis All the Way Down: The Myth of the Moral Modern Germany* (con Zachary Gallant, 2023) tal como el libro *Jews and Muslims in German Print Media: Integration and Multiculturalism Versus Anti-Semitism and Islamophobia* (con Jolanda van der Noll, 2024). ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0507-9398>.

Itxaso García Chapinal se graduó en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y prosiguió su formación en estudios interamericanos en la Universität Bielefeld, donde ahora desarrolla su proyecto de doctorado sobre conocimiento medioambiental y educación pública en las comunidades wixáritari. Durante su formación académica se ha centrado en temas como historia oral y educación de diferentes grupos indígenas en América Latina.

Werther Gonzales León es doctorando en el Instituto de Filosofía de la Friedrich-Schiller-Universität Jena y tiene un máster en “Zukunftsforschung” por la Freie Universität Berlin. Ha sido profesor contratado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde además obtuvo su título de grado. En el año 2022 fue investigador visitante en el Ibero-Amerikanisches Institut (IAI) y al año siguiente, en el Lateinamerika-Institut de la Freie Universität Berlin (LAI). Focos temáticos de su investigación son filosofía griega antigua, filosofía alemana del siglo XIX y estética en perspectiva ambiental e intercultural.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2980-4833>.

Ignacio Helmke Miquel es licenciado en Arte y licenciado en Estética de la Pontificia Universidad Católica. Actualmente está finalizando el máster en Estudios Latinoamericanos, en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA), de la Universidad de Chile. Participa como asistente de investigación en el proyecto Fondecyt 1171735 “Transformaciones e interacción en la Plaza Presidio de Valdivia durante el siglo XVIII: asentamiento, redes y circulación de materialidad”, así como en el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) en la línea de patrimonio cultural y estéticas de la identidad. Sus campos de estudio están enfocados en la etnoestética, la fotografía patrimonial en el Cono Sur, la cultura de la madera, los colonos alemanes en Chile y Argentina y su producción científica, así como las relaciones interculturales que se dan en torno a la actividad misional capuchina.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6857-6901>.

Christiane Hoth de Olano es investigadora en Historia de América Latina y coordinadora del área de Aprendizaje y Servicio Solidario en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt. Estudió en las universidades de Eichstätt y Salamanca. Durante su máster se enfocó en el estudio de foto-

grafías como fuentes históricas, su enfoque investigativo actual es en historia de las ciencias, especialmente historia de la medicina, como también en la historia de los misioneros capuchinos entendidos como misioneros científicamente activos.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7904-8757>.

Karina Kriegesmann es docente e investigadora en el Departamento de Historia de América Latina y coordinadora del área de Estudios y Enseñanza del Lateinamerika-Institut (LAI) de la Freie Universität Berlin. Se doctoró en Historia en el año 2019 con una tesis que se publicó como libro titulado *Feindbild Fremde. Xenophobie als mediale Praxis in Brasilien, 1917-1930* (2020). Sus intereses de investigación se centran en el campo de la historia de los medios de comunicación y la inmigración, así como en la historia de Brasil y el Cono Sur en un contexto global y la historia de los estudios regionales.

Miriam Lay Brander es catedrática de Literaturas Románicas en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, así como directora del Zentralinstitut für Lateinamerikastudien (Centro de Estudios Latinoamericanos, ZILAS). En su trabajo de investigación se ha dedicado a los conceptos espaciotemporales en la cultura de Sevilla a comienzos de la Edad Moderna (*Espacio-Tiempo en transformación*, Reichenberger 2017) y los géneros literarios en contextos trans- e interculturales (*Genre and Globalization*, ed., 2017), en particular las formas breves en contextos postcoloniales de lengua hispánica, francesa y portuguesa (*Schreiben in Archipelen*, 2020). Además ha publicado la monografía colectiva *Einführung in die Lateinamerikastudien* (2023) y el volumen *Die Urwälder Amazoniens* ed. junto con Sergej Gordon, 2023). Actualmente está trabajando sobre memoria y digitalización en América Latina. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7373-4529>.

Mirjana Mitrović is a PhD candidate and lecturer at Universität der Künste Berlin with a focus on the *flâneuse* and the digitalization of urban spaces. She studied Cultural Science at Universität Potsdam and Universidad de Costa Rica, and Interdisciplinary Latin American Studies at Freie Universität Berlin and Universidad Nacional Autónoma de México. Working between Berlin and Mexico City, she combines artistic practices and academic research, mainly about the influence of new technologies,

especially the internet and smartphones; the everyday life of women and feminist activism as well as geographical, corporal, and mental borders and the crossing of these. More info: mirjana-mitrovic.de.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8936-0741>.

Christine Pflüger estudió Historia y iFlología Románica en la Universität Konstanz y aprobó el primer y segundo examen estatal para la enseñanza en escuelas secundarias. En 2001 hizo su doctorado en la Universität Konstanz. Enseñó en escuelas en Francia y en Suiza. De 2004 a 2009 fue profesora de Historia y Didáctica de la Historia en la Pädagogische Hochschule Freiburg i. Br. Desde el 2010 es profesora catedrática titular de Didáctica de la Historia en la Universität Kassel y desde 2017 es miembro del Centro de Estudios Latinoamericanos CELA en la misma universidad. Sus enfoques de investigación se encuentran en las áreas de la cultura de la memoria y la memoria histórica (por ejemplo, en el tema de representaciones de la resistencia), de representaciones de la historia en museos y lugares de aprendizaje extracurriculares, y clases de historia bilingües.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4263-4274>.

Liriam Sponholz (doutorado e *Habilitation* em Ciência da Comunicação) é professora visitante da Universidade de Brasília e pesquisadora associada do Centro Alemão de Pesquisa sobre Migração e Integração (DeZIM-Institut) em Berlim. Antes disso, ela foi professora adjunta na Ludwig-Maximilians-Universität München, pesquisadora na Österreichische Akademie der Wissenschaften e professora visitante na Universidad Complutense de Madrid e na Universidade Federal de Santa Catarina.

Frederik Schulze é professor substituto de História Iberoamericana na Universität Bielefeld. Ele é doutor em História pela Freie Universität Berlin (2014) e fez pós-doutorado (*Habilitation*) na Westfälische Wilhelms-Universität-Münster (2021). Publicou as monografias *Auswanderung als nationalistisches Projekt: 'Deutschtum' und Kolonialdiskurse im südlichen Brasilien (1824-1941)* (2016) e *Wissen im Fluss: der lateinamerikanische Staudamm-bau im 20. Jahrhundert als globale Wissensgeschichte* (2022). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9889-1590>.

Cordula Tibi Weber holds a PhD in Political Science from the Universität Hamburg. Currently, she is a research fellow at the Albert-Ludwigs-Uni-

versität Freiburg and a research associate at the Institute for Latin American Studies at the German Institute for Global and Area Studies (GIGA), Hamburg. Previously, she worked at the GIGA as a research fellow in the projects “Judicial (In)dependence in New Democracies” (Leibniz-Gemeinschaft, 2011-2015) and “Latin American Courts Going Public: Institutional Innovations for Social Participation in the Judicial Decision-Making Process” (DFG, 2018-2022). Her main research interests are judicial politics, institutional communication, public trust, informal institutions, and institutional change.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7526-3732>.

Clemens van Loven is a Latin Americanist. Most recently, he worked as a post-doc at the Amerika-Institut at Ludwig-Maximilians-Universität München and conducted research on port transformation processes in Rio de Janeiro in the DFG project “Urban Ethics”. He is co-editor of *Urban Ethics as Research Agenda: Outlooks and Tensions on Multidisciplinary Debates* (2023). In 2018, he published the intellectual history *Vilém Flusser in Brasilien. Eine Anthropophagie des Geistes* and also works as a translator from Brazilian Portuguese into German.

Juan Villanueva Criales es arqueólogo titulado en la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia), magíster y doctorado en Antropología de la Universidad de Tarapacá – Universidad Católica del Norte y master en Escritura Creativa de la Universidad de Salamanca. Entre 2014 y 2021 trabajó como jefe de la Unidad de Investigación del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Actualmente es investigador invitado en el Instituto de Arqueología y Antropología Cultural de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, financiado por la Alexander von Humboldt-Stiftung. Sus temas de interés incluyen cerámica prehispánica, iconografía Tiwanaku, historia de la arqueología boliviana, estudios críticos sobre el patrimonio, comunidades y museos.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5239-138X>.

Jobst Welge is professor for Romance Literary and Cultural Studies (with emphasis on Hispanophone and Lusophone Studies) at the Universität Leipzig. His research interests include world literature; the theory and history of the novel; historicity and temporality in the modernist and the contemporary novel; family narratives in Ibero-American contexts. He

authored the book *Genealogical Fictions: Cultural Periphery and Historical Change in the Modern Novel* (2015) and recently co-edited the volume *Literary Landscapes of Time. Multiple Temporalities and Spaces in Latin American and Caribbean Literature* (2022). He is currently working on a book entitled *Amazonian Imaginations: Temporality, Nature, Novel*.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4271-4269>.

Catherine Whittaker es profesora-investigadora en el Instituto de Antropología Social y Cultural, Goethe-Universität Frankfurt a.M. Está especializada en antropología política, decolonial y feminista, así como en violencia, género, migración, afecto e identidad. Estudió en las universidades de Bonn, Oxford, LSE (Londres) y Edimburgo. Es autora, entre otros, de los artículos “Beyond the Dead Zone: The Meanings of Loving Violence in Highland Mexico” (*American Anthropologist*, 2023) y “Felt Power: Can Mexican Indigenous Women Finally Be Powerful?” (*Feminist Anthropology*, 2021). Con Eveline Dürr, Jonathan Alderman y Carolin Luiprecht ha publicado el libro *Watchful Lives in the U.S.-Mexican Borderlands* (2023). Su proyecto actual se enfoca en el tema de las masculinidades marginalizadas y militarizadas. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0102-869X>.

Astrid Windus es profesora adjunta e investigadora en las universidades de Siegen y Colonia. Ha trabajado en las universidades de Münster, Duisburg-Essen y Hamburgo, donde se doctoró con una tesis sobre historia afroargentina. Sus focos de interés son la historia transcultural del conocimiento y la comunicación, historia visual y material e historia afrolatinoamericana. Sus últimas publicaciones y proyectos de investigación tratan temas de la comunicación religiosa en el sur andino durante la época colonial.

El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. La “Bibliotheca Ibero-Americana” es una serie que existe desde el año 1959 y en la que aparecen publicadas monografías y ediciones sobre literatura, cultura e idiomas, economía y política de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Volumenes actuales:

190. *La desigualdad en nuestras vidas. Una mirada microsocial desde América Latina.* Claudia Maldonado Graus / Bettina Schorr (eds.), 2023.

189. *La lengua y el cazador. La poética de Martín Gambarotta.* Bodil Carina Ponte-Kok, 2022.

188. *Spanien heute: Politik, Wirtschaft, Kultur.* Walther L. Bernecker / Carlos Collado Seidel (eds.), 2022.

187. *Open Scriptures. Notation in Contemporary Artistic Practices in Europe and the Americas.* Susana González Aktories / Susanne Klengel (eds.), 2022.

186. *La contemporaneidad de Juan Rulfo.* Vittoria Borsò / Friedhelm Schmidt-Welle (eds.), 2021.

185. *Políticas y estrategias de la crítica, II: ideología, historia y actores de los estudios literarios.* Sergio Ugalde Quintana / Ottmar Ette (eds.), 2021.

184. *Extranjeros, turistas, migrantes: estudios sobre identidad y alteridad en las culturas hispánicas contemporáneas.* Teresa Gómez Trueba / Janett Reinstädler (eds.), 2021.

183. *Producción de saberes y transferencias culturales: América Latina en contexto transregional.* Peter Birle / Sandra Carreras / Iken Paap / Friedhelm Schmidt-Welle (eds.), 2023.

182. *Las izquierdas latinoamericanas y europeas: idearios, praxis y sus circulaciones transregionales en la larga década del sesenta.* Peter Birle / Enrique Fernández Darraz / Clara Ruvituso (eds.), 2021.

181. *¿Un ‘sueño europeo’? Europa como destino anhelado de migración en la creación cultural latinoamericana (2001-2015).* Verena Dolle (ed.), 2020.

180. *Cuerpos en oposición, cuerpos en composición: representaciones de corporalidad en la literatura y cultura hispánicas actuales.* Berit Callsen / Angelika Groß (eds.), 2020.



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz



IBEROAMERICANA
VERVURT

El manejo del recurso del conocimiento es uno de los temas más controvertidos y discutidos de nuestro tiempo. Los debates y conflictos globales sobre el aprovechamiento, la transferencia, la monopolización, la democratización y la diversificación de los saberes siempre se refieren a cuestiones de poder social, político y económico. Así, las nuevas tecnologías y los nuevos formatos mediáticos permiten, por un lado, un mejor acceso al conocimiento como recurso y, por tanto, un mayor grado de participación política y social de sectores más amplios de la población. Al mismo tiempo, la valorización de conocimientos por parte de las corporaciones globales promueve la formación de monopolios de saber que sirven a fines comerciales y exacerbando las desigualdades sociales. Las contribuciones a este volumen abordan estos fenómenos desde distintas disciplinas y perspectivas nacionales, y reflexiona también sobre las dimensiones culturales de la producción, la transformación y el almacenamiento del conocimiento y sobre la transformación digital en América Latina.

PETER BIRLE, director científico del Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania), es Dr. phil. por la Universität Mainz (Alemania). Sus temas de investigación incluyen las políticas exteriores latinoamericanas en perspectiva comparada, la cooperación e integración regional en América Latina, el análisis comparado de sistemas políticos en el subcontinente y la producción de conocimientos en y sobre la región.

ASTRID WINDUS es profesora adjunta e investigadora en las universidades de Siegen y Colonia. Ha trabajado en las universidades de Münster, Duisburg-Essen y Hamburgo, donde se doctoró con una tesis sobre historia afroargentina. Sus focos de interés son la historia transcultural del conocimiento y la comunicación, historia visual y material e historia afrolatinoamericana. Sus últimas publicaciones y proyectos de investigación tratan temas de la comunicación religiosa en el sur andino durante la época colonial.



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

