



Jorge Kulemeyer  
João Irineu de Resende Miranda  
Márcio Ronaldo Santos Fernandes  
Adriano Smolarek  
(Orgs.)

# Cultura, Identities e Cidadania:

Uma visão comparada

# Cultura, Identities y Ciudadanía:

Una visión comparada



**CULTURA, IDENTIDADES E CIDADANIA:  
UMA VISÃO COMPARADA**

***CULTURA, IDENTIDADES Y CIUDADANÍA:  
UNA VISIÓN COMPARADA***

## ***Direção Editorial***

Lucas Fontella Margoni  
(*in memoriam*)

## ***Comitê Científico***

**Prof. Dr. Cristian Bessone**

Universidade Nacional da Patagônia Austral (UNPA), Argentina

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lesia Zolota**

Universidade Nacional de Sumy, Ucrânia

**Prof. Dr. Márcio Fernandes**

Universidade do Centro-Oeste Paranaense

**Prof. Dr. Jorge Kulemeyer**

Universidade Nacional da Patagônia Austral (UNPA), Argentina

**Prof. Dr. Adriano Alberto Smolarek**

Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG)

# CULTURA, IDENTIDADES E CIDADANIA

UMA VISÃO COMPARADA

Organizadores

**Jorge Kulemeyer**

**João Irineu de Resende Miranda**

**Márcio Ronaldo Santos Fernandes**

**Adriano Smolarek**



**Diagramação:** Marcelo Alves

**Capa:** Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

---

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

C968      Cultura, identidades e cidadania: uma visão comparada [recurso eletrônico] / Jorge Kulemeyer, João Irineu de Resende Miranda, Márcio Ronaldo Santos Fernandes e Adriano Smolarek (orgs.).  
Cachoeirinha : Fi, 2024.

303p.

Textos em português, espanhol e inglês.

ISBN 978-65-85725-90-3

DOI 10.22350/9786585725903

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ciências sociais – Cultura – Identidade – Cidadania – Brasil – Argentina. I. Kulemeyer, Jorge. II. Miranda, João Irineu de Resende. III. Fernandes, Márcio Ronaldo Santos. IV. Smolarek, Adriano.

CDU 3316.1/.7(81/82)

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                                                                            |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>APRESENTAÇÃO</b>                                                                                                                                                                                                        | <b>9</b>  |
| <i>Fábio Hernandez</i>                                                                                                                                                                                                     |           |
| <b>PRESENTACIÓN</b>                                                                                                                                                                                                        | <b>11</b> |
| <i>Hugo Santos Rojas</i><br><i>Roxana Puebla</i>                                                                                                                                                                           |           |
| <b>APRESENTAÇÃO DA OBRA</b>                                                                                                                                                                                                | <b>13</b> |
| <i>Os Autores</i>                                                                                                                                                                                                          |           |
| <b>1</b>                                                                                                                                                                                                                   | <b>15</b> |
| <b>LOS COLORES DE LA IDENTIDAD: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES COLECTIVAS “DURAS” EN “HISTORIA PARA DOS” DE GUSTAVO LÓPEZ</b>                                                                                                 |           |
| <i>Nestor Damián Ramos</i>                                                                                                                                                                                                 |           |
| <b>2</b>                                                                                                                                                                                                                   | <b>32</b> |
| <b>GEOCULTURAS. PENSANDO LA INTERCULTURALIDAD DESDE EL SUR</b>                                                                                                                                                             |           |
| <i>Martin Bolaños</i>                                                                                                                                                                                                      |           |
| <b>3</b>                                                                                                                                                                                                                   | <b>61</b> |
| <b>GEOLOCALIZANDO LA CULTURA ESCOLAR EN TIEMPOS DE TENSIONES Y CAMBIOS ABRUPTOS DESDE UNA MIRADA DEL EXTREMO AUSTRAL</b>                                                                                                   |           |
| <i>Marisa Susana Sandoval</i>                                                                                                                                                                                              |           |
| <b>4</b>                                                                                                                                                                                                                   | <b>74</b> |
| <b>ARTE O CULTURA: EMPOBRECIMIENTO ECONÓMICO Y SIMBÓLICO DE LAS PRÁCTICAS CULTURALES EN COLOMBIA</b>                                                                                                                       |           |
| <i>Clara Patricia Triana Morales</i>                                                                                                                                                                                       |           |
| <b>5</b>                                                                                                                                                                                                                   | <b>87</b> |
| <b>PATRIMONIO Y COMUNICACIÓN: VINCULACIONES E INFLUENCIAS EN LA ACTUALIDAD. INVESTIGACIÓN EXPLORATORIA EN UN ORGANISMO NO GUBERNAMENTAL (DEPARTAMENTO DOCTOR MANUEL BELGRANO, PROVINCIA DE JUJUY, REPÚBLICA ARGENTINA)</b> |           |
| <i>Perla Surriable</i>                                                                                                                                                                                                     |           |

**6**

**98**

**REPENSANDO LA PRÁCTICA PROFESIONAL EN EL SERVICIO SOCIAL DEL HOSPITAL SANTA TERESITA, RAWSON, PROVINCIA DEL CHUBUT, A PARTIR DEL CONCEPTO DE CULTURA**

*Eduardo José Gimenez*

**7**

**106**

**ARTE DISRUPTIVO: MANIFESTACIONES CIBERFEMINISTAS EN PATAGONIA AUSTRAL**

*Giselle Moreira*

**8**

**120**

**REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO. EL DÍA INTERNACIONAL DE LA MUJER -#8M- EN LOS MEDIOS ONLINE DE CALETA OLIVIA**

*María Aylem Rigi Luperti*

**9**

**147**

**EL IMPACTO DE LA CULTURA EN EL CONSUMO PROBLEMÁTICO DE DROGAS EN SITUACIONES DE ALTA VULNERABILIDAD**

*Héctor Omar Silva*

**10**

**165**

**LAS VIVIENDAS-PABELLONES DE LOS MINEROS DEL CARBÓN DE RÍO TURBIO (SANTA CRUZ, ARGENTINA) COMO PATRIMONIO ARQUITECTÓNICO INDUSTRIAL**

*Mario A. Maldonado*

**11**

**188**

**VOCES, RESONANCIAS Y DESPLAZAMIENTOS EN LA NARRACIÓN DE LA HISTORIA: DOS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS EN TORNO A LAS PUTAS DE SAN JULIÁN**

*Julietta Aldana Blázquez*

**12**

**224**

**LAS ORGANIZACIONES BARRIALES EN ARGENTINA: SUS ESTRATEGIAS COMUNICATIVAS. EL CASO DE LA ORGANIZACIÓN LA PODEROSA DE LA CIUDAD DE RÍO GALLEGOS, PROVINCIA DE SANTA CRUZ**

*Hugo Ignacio Ugarte*

**13**

**CONTRAPUNTOS ENTRE IDENTIDAD Y CIUDADANÍA**

*Jorge Kulemeyer*

**249**

**14**

**SOCIO-CULTURAL DIVERSITY FOR BUILDING PUBLIC SPACE**

*Lesia Zolota*

**264**

**15**

**CONCEPÇÕES FILOSÓFICO-POLÍTICAS DA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS:  
APROXIMAÇÕES EPISTÊMICAS**

*Adriano Alberto Smolarek*

*João Irineu de Resende Miranda*

**275**

**SOBRE OS AUTORES**

**301**

# 2

## GEOCULTURAS. PENSANDO LA INTERCULTURALIDAD DESDE EL SUR

*Martin Bolaños*

### PRELUDIO

“Tras su coronación, Darío se dirigió a los griegos que estaban presentes y les preguntó por cuanto dinero aceptarían comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían por nada del mundo. A continuación, Darío llamó a unos indios llamados calatios que se comen a sus muertos...y les preguntó por cuanto dinero aceptarían quemar los cadáveres de sus padres. Estos, a gritos, le pidieron que no dijera cosas impías. Son costumbres establecidas y creo que Píndaro acertaba al decir que la costumbre (nomos) reina sobre las cosas”.

Herodoto: III, 38, 3-4

*Historias locales, Diseños globales.* El título de una de las obras emblemáticas del pensamiento post (o des) colonial, indica, más allá de sus desarrollos, una doble dirección que atañe a los estudios sobre la cultura desde américa “latina”<sup>1</sup>.

La primera dirección señala a lo global como un dispositivo homogeneizante y normativo ante diferencias y rasgos culturales singulares, los cuales son puestos como aspectos contingentes (y contenidos) en el diseño de un sistema-mundo (Wallerstein, 1998). Sistema que funciona según la lógica capitalista de explotación material y simbólica. En esta dirección, se entiende que existe un concepto

---

<sup>1</sup> La palabra “latina” está entrecomillada porque así dicha deja afuera todo lo que América tiene de no-latino: lo indio, lo negro, lo mestizo y la trama completa de culturas mundiales que tienen o tuvieron algún tipo de relación con este territorio geográfico.

universal de cultura, que ese concepto está representado por los valores “occidentales” y que el mismo es parámetro para evaluar o juzgar al resto. Este dispositivo es complejo porque no sólo es promovido por una incesante propaganda discursiva, sino que es a la vez introyectado en las subjetividades (por ejemplo, en el sujeto racializado estudiado por Frantz Fanon en *Piel negra, máscara blanca* (1952) o *Los condenados de la Tierra* (1961) y que produce identidades subjetivas “débiles”, y por tanto influenciables, cuando no manipulables, a través los múltiples modos de colonialidad (Quijano, 2001).

Ejemplo del “borramiento” de las singularidades locales en el campo de lo social es la proliferación de no-lugares (Augé 1992) o espacios culturales de tránsito que podrían pertenecer a cualquier lugar o tradición, perdiéndose sus acervos, memorias, sus modos diversos de habitar el mundo, historias compartidas y empobreciendo así las capacidades creativas de los seres humanos en tanto seres sociales.

Se trata de “culturas híbridas” (Canclini, 1989) como estrategias y prácticas de supervivencia de las tradiciones locales, obligadas a adaptarse a las lógicas capitalistas. Proceso no exento de creatividad y originalidad, pero que pone en peligro los sentidos profundos que expresaban dichas tradiciones y que fomenta a la vez efectos de alienación cultural masiva, con consecuencias sociales devastadoras (por ejemplo, la llamada “narcocultura”).

Walter Mignolo (2003) señala también la trampa que significa pensar que esos diseños globales son realmente universales, cuando en realidad son construcciones históricas de un poder fundado en Europa a partir del siglo XVI, expandido e intensificado violentamente a lo largo de los siglos siguientes. Al respecto, se han verificado

variaciones respecto de la distinción centro-periferia, lo cual dio lugar a revisiones del problema intercultural en relación a las posiciones de poder global:

“La dimensión espacial del sistema permite pensar desde sus fronteras externas, desde donde la diferencia colonial fue y continúa siendo representada. Hasta mediados del siglo XX, la diferencia colonial hacia honor a la distinción clásica entre centros y periferias. En la segunda mitad del siglo XX, la emergencia del colonialismo global, gestionado por las corporaciones transnacionales, eliminó la distinción que había sido válida con respecto a las formas tempranas del colonialismo y de la colonialidad del poder. En el pasado, la diferencia colonial estaba ahí afuera, alejada del centro. Hoy todo eso ha acabado, tanto como en las periferias del centro como en los centros de la periferia” (2003:7)

De ahí que, por ejemplo, una crisis cultural occidental sea vivida como una crisis cultural universal. En esto se inscribe la trampa del postmodernismo, que disuelve las multiplicidades identitarias en un hibridismo conveniente a las lógicas del consumo cultural (Jameson 1984; Harvey 1990; Eagleton 1983).

Del lado de las “historias locales”, en su multiplicidad, diversidad e intensidad, se hallan los reclamos de quienes ven vaciadas de sentido a sus identidades, a veces exhibidas como clichés culturales o administradas según políticas de gestión multicultural.

Las historias locales son *lugar de enunciación* de afirmaciones y conflictos. En primer lugar, como resistencia a los diseños globales, pero además porque sus propios conflictos internos históricos hacen mella en el presente. Las reivindicaciones identitarias pueden ser

usadas como excusa para dirimir violentamente guerras tribales o para justificaciones folclóricas de políticas reaccionarias.

Por eso es importante, concluye Mignolo, prestar atención a la emergencia de un “pensamiento fronterizo” que se constituye (desde el siglo XVI) en el lugar donde las voces de las identidades culturales históricas en su multiplicidad y heterogeneidad buscan un diálogo en el que sus diferenciales culturales sean validados como aportes a una cultura humana auténticamente universal.

“El pensamiento fronterizo algo más que una enunciación híbrida. Es una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica (ideología, perspectiva)” (ibíd. 9).

Para ello hace falta desarrollar un “paradigma otro” que, desde el campo del conocimiento, fije un lugar de enunciación, una perspectiva y un modelo de conocimiento que supere los binarismos occidentales (por ejemplo, el aristotélico “principio del tercero excluido”) que sirven de sustento epistemológico a las prácticas de dominación mundial.

La metáfora de la “frontera” en el campo del conocimiento es productiva porque pone en primer lugar la situacionalidad, el lugar y el tiempo (constituidos por modos de vivir, memorias e historias compartidas entre generaciones). En otras palabras, se trata de hablar desde un (entre)lugar habitado concretamente por personas, entornos ambientales y seres vivientes y no por abstracciones, cifras y estadísticas ciegas.

Como este trabajo se focaliza en las nociones de cultura e identidad pensadas desde este paradigma-otro, no se profundizará en los aspectos epistemológicos (ampliamente tratados en la obra comentada). Pero sí se brindarán a continuación tres casos teóricos de desarrollo de esos

conceptos en investigaciones troncales sobre culturas e identidades desde el complejo entramado intercultural y geográfico, que, a partir de José Martí (1980 [1891]) llamamos “Nuestramérica”.

La primera, recién esbozada, proviene de estudios históricos sobre la conformación del paradigma moderno-colonial, la diferencia entre colonización y colonialidad y las relaciones interculturales de sometimiento a partir del establecimiento del sistema-mundo.

Desde el campo de la filosofía hermenéutica, Raúl Fornet Betancourt (Cuba, 1946) desarrolla un marco filosófico sobre las nociones de culturas e identidades entendidas como procesos históricos, contingentes y abiertos, para proponer un programa de “desculturalización” de dichas nociones en pos de un “polilogo” o dialogo intercultural que toma como modelo la metáfora de la traducción.

En el campo de antropología Social, Alejandro Grimson plantea los fundamentos de una aplicación a los estudios de campo de los procesos de identificación (cultural e individual) tomando como uno de sus marcos la propuesta intercultural.

Y finalmente (el orden va de lo general a lo íntimo) la perspectiva existencial de Rodolfo Kusch, que, anticipándose a desarrollos posteriores, planteara a mediados del siglo XX la idea de geocultura. Geocultura como “domicilio existencial”, capaz de zanjar las múltiples y superpuestas escisiones de la subjetividad (nuevamente, cultural e individual) que mueven a las personas a darse a sí mismas simbologías que se expresan en las expresiones religiosas, artísticas y políticas de los pueblos, desde el punto de vista de las clases oprimidas.

## EL MODELO INTERCULTURAL EN RAÚL FORNET BETANCOURT

Raúl Fornet Betancourt, pensador alemán de origen cubano, muy cercano a la Filosofía de la Liberación, propone un modelo de filosofía intercultural desde el que aborda, también, las nociones de cultura e identidad. Las culturas son entendidas como modalidades dinámicas, históricamente contingentes, heterogéneas y muy condicionadas por sus modos de resistencia material a los modos de opresión, intrínsecos y extrínsecos.

En un texto titulado *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (2009), expone los problemas centrales de las nociones de cultura, identidad, frontera, tolerancia y otros. Lo hace a partir de dos ejes oposicionales: esencialismo-relativismo y culturalismo-transculturalidad. Se trata de distanciarse de ambas (falsas) dicotomías a las que el autor considera monoculturales, puesto que sólo aplican a las lecturas occidentales de tales fenómenos.

Algunas críticas (Welsch, 1995; Sandkuler, s/d) objetan, sin embargo, a la filosofía intercultural su supuesto sesgo esencialista, señalando que la interculturalidad "trabaja todavía con un concepto de cultura que desconoce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los procesos y desarrollos culturales" (Fornet 2009:38).

Estos reproches, agrega el autor, atienden al hecho de que la filosofía intercultural asume que existen diferencias y singularidades intra e interculturales y que las mismas intervienen en conflictos internos y externos, antes bien que fusionarse e hibridarse en un movimiento hacia cierta estabilización en una cultura globalizada cosmopolita. Esta cultura global coincide sospechosamente con la

cultura occidental, etnocéntrica exportada mediante persuasión o imposición al resto de las regiones del globo.

Por eso es que, además, ciertas propuestas que invitan a un "diálogo" transcultural en condiciones artificialmente dictadas por quienes formulan la invitación (demarcando previamente las condiciones del intercambio según tradiciones occidentales moderno-ilustradas) son igualmente rechazadas por la filosofía intercultural. La razón de este rechazo consiste, entre otros motivos, en la falta de una escucha previa de las condiciones requeridas por las partes, pero sobre todo, en que soslaya las desigualdades fácticas, materiales o históricas entre los participantes del diálogo (Fornet Betancourt, 2009; Russel, 2013).

Por el contrario, estos elementos situacionales, contextuales, contingentes y locales, constituyen la base de una filosofía intercultural, que se reconoce como lugar de enunciación teórica desde las experiencias históricas de identidades oprimidas o subalternizadas. Dice el autor: "los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte central del termino cultura, tal como lo utiliza la filosofía intercultural, es decir, como los elementos que arraigan cada desarrollo cultural en la vida concreta, insegura y abierta de los seres humanos" (ibíd., 39).

Cabe señalar en esta cita algunas nociones derivadas de la antropología cultural de Rodolfo Kusch, que se comentarán en el próximo apartado y que constituyen también de la geoculturalidad. En principio, la palabra "arraigo", categoría que el pensador argentino aplica en diferentes contextos, pero especialmente al referirse a la necesidad antropológica de "darse a sí mismo un domicilio" ante el desamparo de una vida insegura y de una constitución conflictiva de la

subjetividad que se proyecta en las religiones populares así como en el modo simbólico-afectivo de una epistemología y una política localizadas.

De lo dicho se pueden reconstruir dos supuestos antropológicos en pugna. La noción de cultural moderno-occidental, en sus dos vertientes, la racionalista (Habermas, Apel) y la postmoderna (Lyotard, Augé, Jameson, Rorty) que, en sus versiones celebratorias o descriptivas, "parecen reducir el ser humano al individuo en permanente competición y movido por el afán de consumo" al tiempo que supone al ser humano como "un individuo descentrado, flexible, que se contenta con una biografía de 'turista'" (ibíd., 53). En ambos casos, se afirma la pretensión de universalizar ambos supuestos.

Frente a esto, la filosofía intercultural cree que "el ser humano, en razón de su finita condición, necesita referencias y pertenencias identitarias" en especial "en un mundo con sociedades llamadas postmodernas y de culturas supuestamente híbridas en las que las tradiciones fundantes y los valores universales parecen haber perdido su peso y las personas desarrollan identidades múltiples y frágiles" (ibíd., 47).

Si las culturas son históricas, contingentes, conflictivas y cambiantes, localizar los modos de constitución de las identidades (individuales y colectivas) podría convertirse en un problema teórico si no fuera porque los rasgos y los procesos identitarios son realidades fácticas, y porque además tienen efectos políticos: "... las culturas poseen cierta "identidad" que, si bien es histórica, compleja y ambivalente, contiene, sin embargo, puntos de referencia contornados para todas las áreas de la vida (...) y que por consiguiente puede actuar como horizonte de identificación común" (ibíd., 44).

Respecto de los efectos políticos, las identidades en constante reinvencción delimitan y reclaman participación y reconocimiento de igual manera que las relaciones materiales, económicas, las instituciones y los modos de disputa del poder. En efecto, "la cultura también implica la política, o, dicho de otra manera, no hay culturas sin percepciones políticas" (ibíd., 46). No hay culturas homogéneas y las diferencias al interior de las culturas expresan una "dialéctica" que tiene que ver sobre todo con las diferencias sociales entre sus miembros (ibíd., 42). De allí que un estudio socio-antropológico debe tener en cuenta las diferencias entre culturas de elite y culturas populares, así como los procesos de intercambio de ambas dimensiones entre configuraciones culturales distintas.

Finalmente, en pos de un programa de "desculturalización" de las nociones señaladas, Fornet Betancourt propone la metáfora de la "traducción" como base para un entendimiento de las culturas y sus identidades, en tanto conscientes de su perfectibilidad, situacionalidad, contingencia e historicidad, así como la heterogeneidad constitutiva y dinámica de sus desarrollos. Frente a las "teorías de la acción comunicativa", y los llamados formales a situaciones dialógicas simuladas, la filosofía intercultural, propone que todas las culturas, desde su facticidad, han estado siempre en relación, que todos los idiomas han sido traducidos y que el modelo de la traducción (Bonilla, 2005; 2016) implica la advertencia de las interpretaciones y del "tercer texto" (Lotman) capaz de surgir del trabajo hermenéutico compartido. Y puesto que este diálogo se da en un contexto que reconoce la coexistencia de múltiples culturas (y no un "choque de civilizaciones", como el imaginado por Huntington) no se trata de un diálogo sino de un "polílogo" de razones en mutua comprensión y perfeccionamiento. Allí

que la palabra “razón” ya no se identifica con el “logos” de raíz helénica, ni con la “Ratio” o “Vernunft” de la filosofía moderna, sino que incorpora, al ser llamada en plural, los saberes y modos de todas las culturales históricas.

### **ALEJANDRO GRIMSON. UNA CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD.**

Pueden sintetizarse las conclusiones anteriores mediante las siguientes proposiciones:

- Rechazo a la crítica de esencialismo hecha desde la transculturalidad.
- Frente a los polos opuestos de un universalismo abstracto y un regionalismo fundamentalista, se propone una idea de identidad como proceso histórico abierto, pero con rasgos definidos.
- Capacidad de las culturas de guardar memorias fundantes; referencias más o menos estables para la constitución de identidades.
- Desmantelamiento de la falsa oposición entre universal y particular, ya que universal se identifica falazmente con global, siendo esto último en cambio un localismo magnificado.
- La teoría intercultural parte de la base de la necesidad de las identidades y de su influencia radical en la actualidad, en la mayor parte del mundo.
- Revaloriza las memorias históricas de aquellas culturas amenazadas o marginalizadas.
- No se puede desarrollar identidad sin memoria.
- Concepción histórica y dinámica de la identidad.
- La tradición no se opone a la historia.
- El dialogo intercultural obliga a las culturas a reconocer su imperfectibilidad y mejorabilidad permanentes.

Como se adelantó más arriba, el enfoque de la antropología social asume estas premisas y desarrolla una crítica a las nociones de cultura e identidad en el programa más amplio de una revisión de las

perspectivas sociológicas y antropológicas tradicionales. Escribe Alejandro Grimson:

“El concepto de «cultura», sea entendido como «conjunto de elementos simbólicos» o como «costumbres y valores» de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos ético-políticos. Los principales problemas teóricos son:

1. se tiende a considerar a los grupos humanos como unidades discretas clasificables en función de su cultura como en otras épocas lo eran en función de la raza;
2. esa clasificación se sustenta en el supuesto de que esas unidades tienen similitudes a su interior y diferencias con su exterior;
3. esto permitiría diseñar un mapa de culturas o áreas culturales con fronteras claras. Es la idea del mundo como archipiélago de culturas.

Estos supuestos, que equiparan grupos humanos a conjuntos delimitables por valores o símbolos, son equivocados porque tienden a pasar por alto que:

1. al interior de todo grupo humano existen una multiplicidad de desigualdades, diferencias y conflictos. Se pierden los conflictos entre generaciones, clases y géneros, y la diversidad de interpretaciones que estos conflictos generan;
2. los grupos tienen historia y sus símbolos, valores y prácticas son recreados y reinventados en función de contextos relacionales y disputas políticas diversas; las fronteras entre los grupos son muchos más porosas que esta imagen de un mundo dividido. El mundo, hace tiempo y de modo creciente, se encuentra interconectado y existen personas y grupos con interconexiones regionales o transnacionales diversas;
3. la gente se traslada y migra desde diferentes lugares del mundo hacia otras zonas y rearma en sus nuevos destinos sus vidas y sus significados culturales;

por lo tanto, símbolos, valores o prácticas no pueden ser asociados de modo simplista a un territorio determinado (Grimson 2008:50).

A estas observaciones, que separan el modelo tradicional esencialista o culturalista, de uno abierto a los horizontes interculturales, se suman otras dos que son centrales para una antropología social de la cultura en Nuestramérica. El desplazamiento de la noción de cultura hacia la de “configuración cultural” y la diferenciación entre “procesos identitarios” y “procesos culturales”, o más precisamente, entre “fronteras de identificación” y “fronteras culturales”.

Para el antropólogo argentino, “esta conceptualización contrasta con la concepción esencialista –que cree que la cultura se impone sobre las divisiones- y con cierto constructivismo que desliza que la cultura es una ficción que pretende, como toda falsa conciencia, ocultar los conflictos” (2012: 177).

Es decir, trabajar con un concepto de cultura que la supone como “superestructura”, “clase” o “bloque” implica el riesgo de volver a ontologizar las categorías analíticas, muchas veces confundidas con los procesos estudiados, especialmente aquellos que involucran a las experiencias vividas –y contadas por- los sujetos de carne y hueso. Categorías que, por otra parte, repiten el gesto metodológico que aún a bajo conceptos generales realidades que permanentemente escapan a sus definiciones. Y no solo eso, sino que suponen además diferentes modos de entender la subjetividad, como se comentará más adelante en relación a las “geoculturas” en Rodolfo Kusch.

Ni esencialismos artificiales ni transculturalidad posmoderna. Si bien tanto cultura como identidad son productos contingentes e

históricos, hay evidencia empírica de que existen los rasgos culturales y que estos tienen efectos sociales, económicos y políticos.

En *Los límites de la cultura* (2013), Grimson adopta los conceptos de “configuraciones culturales” y “procesos de identificación”. Las configuraciones culturales constituyen “un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de una realidad social” (2012:172). Constituyen un modo no esencialista de abordar las investigaciones.

Las configuraciones culturales articulan en torno de ciertos “campos” que manifiestan lo social: “campos de posibilidad”, “lógica de interrelación”, “trama simbólica común”, (aunque en series antagónicas). En suma, las configuraciones culturales buscan “vincular esas tramas con fronteras de significación dentro de las cuales hay desigualdades, poderes e historia” (ibíd., 139).

Respecto de los “procesos de identificación”, sucede que “la teoría antropológica ha mostrado que los procesos de la cultura no son coincidentes por necesidad con los procesos identitarios” (ibíd. 52). Por ejemplo, “las transformaciones lingüísticas, culinarias, en la vestimenta, en las formas de producción y en muchas otras rutinas que pueden constatarse en los procesos migratorios y diaspóricos muestran de manera elocuente que eso no necesariamente implica un desdibujamiento de las identificaciones culturales y políticas. Por ello, «las culturas son más híbridas que las identificaciones» (Grimson, 2012:111).

Los “procesos de identificación” no son coextensivos con los procesos culturales (“la cantidad de veces que un chileno pronuncia la palabra “huevoón” no da cuenta de cuan patriota es”). En una “configuración cultural” los sentimientos de pertenencia y sus

indicadores corresponden a tramas distintas a (aunque vinculables con) las prácticas culturales. Grimson propone cuatro *tramas* o *series significantes* que actúan en torno a lo compartido por una configuración cultural: los campos de posibilidad, que fijan “lo posible y los imposible en las prácticas y en las representaciones” (2012:172); las *lógicas de interrelación*, que hacen que una configuración cultural, por heterogénea que sea, practique esa heterogeneidad de diferentes maneras; las tramas simbólicas, que agrupan “lenguajes verbales, sonoros, y visuales en los que quienes disputan pueden a la vez entenderse y enfrentarse” (ibíd. 176) y finalmente el “marco compartido” sin el cual no son posibles los vínculos o al menos sus desarrollos. “Es difícil que una configuración tenga unidad ideológica o política, pero sí se caracteriza por desarrollar las fronteras de lo posible, una lógica de la interrelación, una trama simbólica común y otros aspectos culturales compartidos” (ibíd. 177)

### **GEOCULTURAS. UNA NOCIÓN DE CULTURA EN LA OBRA DE RODOLFO KUSCH**

“¿...es posible que se monte una civilización sobre la borradura de lo humano en su expresión más original como ser la que gira en torno a la problemática de la constitución del sujeto?”

Rodolfo Kusch, *El hombre argentino y americano* (1978)

¿Cuál es el sentido de un *pensar filosófico situado* cuando la única situación concreta es la de un universo hecho de no-lugares?

La relación con un suelo, entendido este como algo que frena la caída de una existencia sin respuestas, es hoy más que nunca difícil.

A mediados del siglo XX, Carlos Astrada, en *Tierra y Figura* (1963), buscaba las marcas que hacen de un lugar la definición característica de

un “tipo humano”. Es decir, de una geocultura que se imprime en el carácter singular y distintivo de un modo de ser en el mundo. La ubicación, con sus accidentes (la selva, los Andes, el litoral, la estepa), tallaban con su geografía una compleja singularidad humana. Y a esa singularidad se le suma una historia de sus afecciones.

Hoy asistimos a la variación planificada de una sola forma, que puede cambiar de aspecto según el lugar, pero que remite siempre a la misma figura, a la misma ficción. El paisaje encerrado en un parque nacional repite el modo de producción de naturalezas, panoramas y tipos. Borramiento de singularidades que acaba rostros y figuras. Entonces, ¿dónde encontrar un lugar desde el cual pensar, si nos sentimos tan confortables o inconfortables en cualquier parte?

Pensar implica encontrarse en desamparo ante una exterioridad incontrolable que se presenta como enigma. Hay que encontrar, y es cada vez más difícil, el punto de *deformación*, el efecto de gravedad donde el suelo se vuelve dis-tinto. Lo distinto suele surgir ante una fractura; por ejemplo, cuando el turista cae de una montaña. Fractura capaz de reponer la inseguridad propia del solo hecho de existir. Los conflictos se viven en singular, los accidentes son locales y las resistencias también. Las heridas y las resistencias no son *desterritorializables*, enfrentan la homogeneidad y restituyen la localidad como modo del estar.

Dice Kusch:

“quizás lo propio de la filosofía entre nosotros ha de ser, ya no su enseñanza misma, sino advertir en qué medida se deforma a causa de la gravedad local. Y es esta gravedad la que se torna esencial. La misma imperfección del filosofar hace a la filosofía americana. En el defecto en suma habrá de darse la verdad (Kusch [1978a] 2011: 255)”.

¿Cómo busca un pensamiento infiltrarse en el defecto? ¿Cómo pone en juego su lugar-raíz, el lugar de su error? Palabras como fractura, falla o fisura también participan en la semiosfera de la barbarie extractivista, junto con otras más ruidosas: explosión, perforación o detonación. Encontrar el reverso de las palabras es tan difícil como mirarse la propia espalda, pero sabemos que el otro lado siempre está ahí. En el reverso del tapiz están tejidas las contrafiguras que alguna vez dieron cobijo ante la intemperie de lo vital. Y en esas contrafiguras titilan los colores de geoculturas singulares. Sus marcas aparecen en las zonas de frontera. No en las fronteras físicas que dibujan los mapas, sino en en las fronteras de la identidad en la que conviven dificultosamente el europeo, el criollo, el africano o el indio. Dimensión de inestabilidad que se manifiesta ante todo en el pensamiento y el sentir populares, porque allí no media la esperanza de "llegar a ser alguien o algo" porque ya se es. La geocultura como modo de un (sentí)pensar que tiene a la negación, si no como método, al menos como modalidad. En *La negación en el pensamiento popular*, (1975), el autor explora las muchas formas en que la retracción en el silencio, en la opinión oblicua o conjetural (el "pa'mí" de la expresión del hombre o la mujer común) manifiestan la indeterminación en tanto modo hermenéutico de relación con lo que se "está siendo".

Negación propia de una epistemología popular de raíz india que actúa como "trampa lógica que opera en el pensamiento popular mediante un anti-discurso, a través del cual... logra constituirse existencialmente en su pura emocionalidad, lo que por su parte se concreta ya sea en valores, ya sea en un puro querer o en un puro pensar desde el corazón. Como si se tratara de un pensar sin finalidad que sin embargo esconde una finalidad recóndita, quizá la de subsistir, fundando siempre al existir mismo y afianzando sus valores" (Kusch 2013:643).

Por eso las categorías geoculturales, llamadas también por Kusch “operadores seminales” (Kusch, 1962; Finola, 2017) tales como *acierto fundante, ser-para-el-fruto, estar-ahí-nomás, arraigo, intemperie, hedor, símbolo, lo monstruoso, cultura popular o pueblo*, emergen de la heterogeneidad y del conflicto que resiste a los postulados formales de universalidad en el individuo y afirman el domicilio existencial que este sabe darse como geocultura.

Por otro lado, la escisión constitutiva del sujeto que se da en América asume el mestizaje como condición de un conflicto interno que sabe resolverse mejor en el “pensamiento popular” que en la cultura intelectual ilustrada. Para el primero, el pensamiento simbólico pone en obra su arraigo geocultural. Para la segunda, opera la lógica, que es un modo de abrigar el conflicto expulsando de sí una de sus partes, fingiendo sin éxito la ciudadanía formal de un sujeto inauténtico.

“La cultura para Kusch es paradójica, porque por un lado es la desnudez de la revolución y por el otro la posibilidad de domicilio en el mundo. Sin embargo, ambas opciones llevan a la creación, ya que tanto la revolución cultural, como la conciencia de un domicilio en el mundo posibilitan la creación del mundo nuevamente, en función del suelo, del *desde dónde*, para lograr una cultura propia” (Scherbowsky 2015).

La cultura *propia* por eso algo a lograr, nunca algo que se tiene o que se hereda, ni algo a lo que se retorna. Las culturas son, además, “resultados provisorios de diálogos, conflictos, infamias, encuentros y desencuentros” (Fornet Betancourt, 2001).

“Ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para

arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. (...) De ahí el arraigo, y peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque, si no, no tiene sentido la vida” (Kusch [1976] 2011: 110).

En otros textos, Kusch define a la espacialidad americana como un “enfrentamiento absoluto consigo mismo” (Kusch [1976] 2011: 105). Y distingue la experiencia de esta geografía sin mapas, asumida en su conflictividad, de los artificios tecnológicos -teóricos o empíricos- con que se intenta medirla. Lo americano, dice Kusch en el mismo lugar, “entendido como un despiadado aquí y ahora”, donde América es algo que no puede contenerse en los mapas ni encerrarse en teorías. Simplemente esa impiedad describe lo americano. Ante esto la cultura es apenas un *domicilio provisorio* o un *refugio precario*.

Para precisar la idea de geocultura, es preciso distinguir distintos usos de la palabra. En primer lugar, geoculturas como realidades empíricas: (“buscar vestigios de una geocultura patagónica austral”). Rodolfo Kusch, en *Geocultura del Hombre Americano* (1979), señala dos direcciones principales: a partir de la época virreinal en toda américa latina, se distinguen la geocultura de las costas y las geoculturas serranas o “del interior”. Las primeras, “abiertas” al comercio ultramarino de las riquezas producidas por las segundas, se constituyen en torno a la imitación de los modelos europeos modernos (básicamente Inglaterra y Francia a lo largo del siglo XIX y Estados Unidos después) y en torno a una elite o burguesía criolla que controla el comercio en asociación con empresas y embajadas metropolitanas. Mientras que las geoculturas del interior, de las sierras, el altiplano o las yungas, conservan modos de existencia vinculados con la organización colonial española, jesuítica, fuertemente marcadas por la herencia prehispánica. Esta observación se aplica, con matices, a las geoculturas argentinas,

cuya dinámica, esbozada en el *Facundo* de Sarmiento, se oponen como “fuerzas de la naturaleza” que enfrentan la civilización a la barbarie, medidas ambas según parámetros de las filosofías positivistas en boga a mediados del siglo XIX. Sarmiento consideraba que la ciudad de Córdoba era el epicentro, rodeado por desiertos salvajes, de una cultura docta, vinculada con el pasado colonial, pero docta al fin. Mientras que la ciudad emblema del anterior virreinato, Buenos Aires, dominaba la cultura “universal” viajante en el tren del progreso junto a su hermana Montevideo. En un territorio tan variado y heterogéneo como el argentino, las geoculturas “del interior” tienen diferentes sesgos, distintos según los entornos geográficos en los que se han desarrollado históricamente. Así, puede pensarse una geocultura andina, una geocultura guaraní, una geocultura pampeana... y una geocultura porteña, elitista, eurocéntrica, separatista, que se visualiza a sí misma como faro de la civilización. Cada una expresa sus “núcleos ético-míticos” (Ricoeur), también en permanente mutación, según sus devenires históricos o sus modos de organización material. En un caso, observando hacia la naturaleza y hacia el fondo inmemorial de la cultura. En el otro, observando más allá del mar, la novedad y el progreso importado. Estas serían las geoculturas “empíricas”.

Pero la palabra geocultura también es una categoría (o un operador seminal) del pensamiento. Operador con el cual se busca comprender algunos otros: la subjetividad, la relación con los otros, la creación cultural y los modos de existencia política. Para ello, la geocultura puede ser un tema para el pensamiento, o puede ser algo más, un modo geocultural del pensar. “*La geocultura de un pensar filosófico lleva entonces a una estructura no racional, porque se sitúa más allá de la filosofía*” (Kusch [1978] 2011: 258). Hay una aplicación metodológica de

la noción de geocultura, que parte de una intensión del (senti)pensar; un modo de saber que está “más allá” de las estructuras lógicas. Pensar *de modo geocultural* es pensar en situación, con conciencia desde el quién y desde el dónde se piensa. Y dado que ese “suelo” o territorio que se piensa es un sustrato movedizo, históricamente modelado, contingente e intercultural (entendido el carácter procesual de las culturas y sus relaciones), se trata de un pensar a la intemperie, sin fundamentos o certezas, un pensar intensamente, valga el anacronismo, deconstructivo. En este sentido escribe el filósofo argentino:

“El camino de la filosofía en general pareciera ser [la búsqueda] del centro que brinda la seguridad de que hay una constitución del ser; pero que, en caso de las dudas semiológicas sobre el sujeto, o extremando la antropología de la finitud, nos lleva a pensar en la posible labilidad de esa constitución. Esto abre una problemática que pertenece a un pre-recinto o hueco pre-filosófico que podríamos llamar del estar, en donde no cabe tanto la reflexión sobre un ser constituido, sino más bien, sobre la previa experiencia originadora del ser”. (Kusch 1978: 231).

La geocultura es, en tercer lugar, una dimensión interna al sujeto. La geocultura remite a sujetos culturales que están siempre en constitución (Scherbowsky, 2015:49). Es la subjetividad escindida (hombre-naturaleza, centro-periferia, indio-criollo) de lo americano que encuentra en el símbolo (artístico o religioso) la necesidad de una constitución de lo humano (Burgardt, 2010). “El símbolo refleja lo mismo del sujeto, aunque puesto ante la vista. Sobrelleva la tensión del sujeto debido a su deconstitución, pero figurada a través de oposiciones. Según esto, el símbolo se da en el margen de lo objetual y es lo mismo que el sujeto, lindando con las cosas y presentando a través del juego de oposiciones la tensión del sujeto” (Kusch 2007: 489–490).

En suma, Kusch aplica el "operador seminal" *geocultura*, como una conjunción de la *cultura* ("baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia" (Kusch, 2000a: 252) y el *suelo*, es decir, la geografía donde se ha instalado la vida contenida en su horizonte simbólico.

Esta conjunción constituye una totalidad opaca para quien quiera interpretarla, a no ser, como apunta Finola (2017) que la misma unidad proporcione los medios para hacerlo. Por eso la expresión "operador cultural" no es un concepto en sentido estricto, sino movimientos que

"a nuestra mirada se presentan como conceptos, pero que en realidad no lo son estrictamente. Más que delimitar un objeto, ellos dan un sentido al existir. Como surgen del existir mismo, constituyen una fuente de significados, pero significados no denotables, porque están en un plano de indefinición. Son *seminales* en tanto fuente de significado, y *operadores* porque sirven para clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo, legitimando además esa valoración..." (ibíd.).

Y respecto a la diferenciación entre cultura de elite y cultura popular, ésta tiene su origen no tanto en una distinción de clase (categoría que se rechaza por eurocéntrica), sino en la propia dinámica geocultural, cuando se la entiende en cualquiera de los tres sentidos que se expusieron más arriba. Escribe Kusch en un pasaje de *Geocultura del hombre americano* (1979):

"Si hay un abismo entre nosotros (los intelectuales) y la cultura popular es porque ese abismo se da en nosotros. Se trata de la distancia que especialmente aquí en América se marca entre nuestro quehacer consciente, en el así llamado patio de los objetos (Hartmann), y nuestra vida cotidiana. No hemos logrado el suficiente grado de autenticidad para trasladar eso que es cotidiano a nuestro quehacer cotidiano" Kusch, 2000a: 219).

## **GEOCULTURAS EN LA PATAGONIA AUSTRAL**

Las exposiciones anteriores constituyen un marco de referencia para el proyecto de investigación doctoral que tiene como objetivo averiguar si existe una "geocultura" (en términos de Rodolfo Kusch) propia de la Patagonia austral.

De existir dicha geocultura, debería poder ser identificada, caracterizada y experimentada a través de plasmaciones en las vidas de las personas que la habitan. En sus lenguajes, en sus costumbres, en su modo de dar cuenta de la cotidianidad.

De modo específico, el proyecto indaga en las artes visuales actuales, entendidas éstas como un sistema que tiene diferentes protagonistas y escenarios, pero en el que se enfrentan igualmente los modelos de gestión, que son "universales" y los sentires que constituyen las "historias locales" desde las que podría vislumbrarse un horizonte geocultural austral.

En la Patagonia, la necesaria cartografía cultural es especialmente difícil. La población es muy heterogénea, mayormente migrante y sus actividades y modos de vida están sobredeterminados por las actividades económicas que se realizan. Las huellas de las culturas originarias son muy fuertes, así como la omnipresencia de una naturaleza climática hostil, en muchos casos el aislamiento se sigue viviendo como drama. Es, por estas razones, difícil encontrar una integridad geocultural suficiente como para dar vida a prácticas artísticas que puedan cambiar el eje en el sentido de la productividad cultural. Aun así, hay actividades, hay artistas, hay museos, hay muestras, hay congresos, encuentros y jornadas. Este proyecto procura identificar rasgos geo culturales y lo hace interrogando en las artes

visuales y, dentro de ellas, en algunas propuestas curatoriales específicas.

Como se explicó más arriba, el término “geocultura” desarrollado por Rodolfo Kusch, abre interrogantes para pensar, hoy, cuatro nociones fundamentales: tierra, territorio, frontera y pueblo(s). El proyecto propone una analítica estético política de dichas en la región patagónica austral.

Desde la cátedra de Estética de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral se está trabajando en ese sentido. En vínculo con museos regionales (en la provincia de Santa Cruz hay uno solo) la investigación pone el foco en cómo son elegidas, mostradas y puesta en circulación obras que dan testimonio del territorio y de sus memorias. Estas memorias y sus modos de desplegarse u ocultarse son, en palabras del filósofo Paul Ricoeur, un “núcleo ético mítico” de la cultura situada.

Se toman como espacio de abordaje una muestra de obras de arte contemporáneas producidas por mujeres artistas argentinas y chilenas que desarrollan su obra en la región patagónica austral, durante el periodo 2012-2020.

Esta periodización focaliza en las respuestas de una posible geocultura actual ante problemas como el cambio climático, la crisis civilizatoria y el agotamiento de un modelo de producción-explotación; situación que ha puesto de relieve sus contrapartes: el despertar de otros imaginarios sobre la naturaleza, el (re)surgimiento de las identidades subalternizadas por la civilización monocultural global, la urgencia por nuevos modos de producción económica y simbólica capaces de generar modos otros de subjetivación, el replanteo del estatus cultural de los estados-nación y el lugar de la “frontera” en relación con las áreas geoculturales.

Respuestas locales ante problemas globales. Se analizarán y se cuestionarán las cuatro nociones mediante una deconstrucción crítica de las mismas.

El arte contemporáneo se caracteriza por constituir una tematización del presente (Groys, 2005) y sus preocupaciones recurrentes. En sus prácticas conviven todos los lenguajes, técnicas y géneros, tanto las tradicionales como las aportadas por las nuevas tecnologías. Esta heterogeneidad es análoga a la que presentan los fenómenos observados, que pueden ser descriptos como “heterogeneidad histórico-estructural” Aníbal Quijano (2001).

Tal heterogeneidad, muy acentuada en la región patagónica austral, pone a prueba el concepto de “geocultura” y obliga a contrastarlo con otros que le son cercanos: geopolíticas, geoestéticas, cosmopolíticas, cosmopoéticas, etc. Se espera con ello contribuir a una revisión de los cuatro conceptos mencionados en el marco de las filosofías latinoamericanas descoloniales, tomando asimismo aportes recientes de la filosofía de la

La hipótesis de este proyecto es que el arte contemporáneo que se produce en y desde la región patagónica austral puede dar pistas sobre imaginarios en transformación de una geocultura regional. Para ello es necesario el desmontaje de imaginarios heredados de la modernidad, entendida como acciones políticas que han tendido y tienden aún a pensar la región como resultado de una planificación geopolítica que sigue la lógica del estado nación y cuya función es la explotación económica de los recursos naturales (y en muy menor grado, culturales).

La planificación territorial obedece a una visión imperial-colonial establecida desde la llamada primera modernidad (Wallerstein, 1979) y prolongada por los diversos modelos de estado-nación desde mediados

del siglo XIX hasta la actualidad. El problema es pensar, desde la filosofía hermenéutica aplicada, cómo se están transformando esos imaginarios, entendidos éstos no sólo como colección o acervo de retóricas cristalizadas, sino como “semioprácticas” activas con efectos sociales y subjetivos (Grosso 2007; 2008).

Destacamos en nuestro planteo la inclusión de la perspectiva de género a partir de una trama que incluye, además, la sexualidad, la clase y la raza tal como lo plantea María Lugones en su trabajo *Colonialidad y género* (2008), en el que partiendo de un abordaje “interseccional”, integra las categorías antes mencionadas para llegar a la especificidad del problema de estudio.

Los análisis estético-políticos asumen como marco metodológico los realizados en artes visuales contemporáneas por George Didi-Huberman (2004) y Jacques Ranciere (2011), considerados dos pensadores de la articulación estético-política y analistas rigurosos de las producciones artísticas contemporáneas y sus contextos.

Aun cuando algunos supuestos serán asimilados y reconfigurados desde nuestro lugar de enunciación, sus aportes guiarán los análisis de las obras de arte estudiadas. A estos se suman aportes desde los estudios culturales, las teorías feministas y las estéticas descoloniales (Walsh, Grossfoguel, Mignolo, Restrepo, Cusicanqui), la reciente Estética de la Liberación (Dussel) sin desdeñar la larga tradición crítica argentina en torno al tratamiento de la memoria especialmente en la literatura del siglo XX (Osvaldo Bayer, Eugenio Trías, Ana Camblong, etc).

El proyecto problematiza también la gestión política y cultural del territorio tal como lo plantea el Instituto de Cultura de UNPA-UARG e incluye las reflexiones sobre género y comunicación propuestas por el Departamento de Ciencias Sociales. Asimismo, pretende contribuir,

mediante una serie de actividades detalladas en el apartado Transferencia. El material producido –libro, cuadernillos y video– se constituirá en un aporte a las cátedras de Estéticas y Medios (carreras de Comunicación Social, Historia y Letras), material que se extenderá como transferencia de saberes a otras áreas de la comunidad, tanto artística como educativa, a través de talleres, debates, encuentros, e interacción en las redes, para los niveles de profesorado y educación primaria. Otra parte importante de los aportes es contribuir a la puesta en valor del patrimonio artístico del Museo de Arte Minicelli, cuyo acervo cuenta con obras emblemáticas de las artes visuales de los siglos XIX, XX y XXI.

Se espera con ello contribuir al fortalecimiento de las identidades geoculturales, la activación de los debates inherentes y la expansión de los recursos culturales disponibles para la gestión cultural en general y sus programas educativos. Por último, se propone la finalidad de formar recursos humanos en el área de investigación y transferencia departamental e interdisciplinaria.

**Rio Gallegos, julio 2023**

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Aguilera Portales. R. (2002) “El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Levy-Strauss”, *Gazeta de Antropología*, 2002, 18. <http://hdl.handle.net/10481/7399>
- Astrada, C. (1963) *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*. Buenos Aires: Editorial Ameghino.
- Auge, M. (1992) *Non-lieux. Introduction á une anthropologie de la surmodernité*, Seuil: France.

- Bonilla, A. (2005) “El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como ‘traducción’ en la ‘Escuela de Aachen’”; 1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Actas, Rosario, 2005, CD-Rom, pp. 29-47.
- Bonilla, A. (2016) “Los alcances de la metáfora de la traducción en la Filosofía Intercultural”; II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la FFyL-UBA, Simposio Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural latinoamericanas: desafíos teóricos y prácticos (inédito).
- Bourdieu, P. (1999) “Para una ciencia de las obras”, en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Burgardt, D. J. (2010) “El así, la ira y la indigencia: la recuperación filosófica del símbolo religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch”. *Revista colombiana de humanidades*, núm. 77, 2010.
- Camblong, A. (2014) *Habitar las fronteras...*, Posadas: EDUNAM.
- Canclini N. (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico: Grijalbo.
- Didi-Huberman, G. (2004) *Imágenes pese a todo*, Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (2013) *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Obras Selectas XXI. Buenos Aires: Docencia
- Eagleton T. (1983) *Literary Theory An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell Publishers Limited
- Finola, H.A. (2017) “Rodolfo Kusch: La necesidad de “ensayar una palabra nueva” en *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, Vol. 2, Número 4, 2017, 49-68, <https://doi.org/10.48160/25913530di04.44>
- Fomet-Betancourt, R. (2009) *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural Aachen*, VerlagsgruppeMainz in Aachen (3.1. “Sobre el concepto de cultura”, 37-46).
- Fornet Betancourt, R. (2001) *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América latina en el contexto de la globalización*, Bilbao: Desclée De brouwer.
- Fresia I. A. (2020) “El pueblo es ante todo un símbolo. Kusch, la corriente argentina de filosofía y teología del pueblo” en Montes Miranda, J.: Avendaño Porras, V.; Tasat, J. coord. (2020).

- Geertz, C. (1989) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa
- Grimson, A. (2008) “Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad”, *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No. :8: 45-67, enero-junio 2008
- Grimson, A. (2011) *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Grosso, J. L. (2008) “Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna”. *Espacio Abierto*, Vol. 17 N° 2: 231-245, Dossier “Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones”, Maracaibo: Universidad <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc>> .
- Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell Publishers Limited. Trad. Cast. *La condición de la posmodernidad Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* Martha Eguía, Buenos Aires: Amorrortu.
- Huntington, S. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós (capítulos 2 y 3).
- Herodoto (1960) *Los nueve libros de la historia*. Barcelona: Iberia
- Jameson, F. (1984 (1991)) *Postmodernism or the cultural logic of late Capitalism*. Oxford: New Left Review. Tr. Cast. *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo*, Js+e Luis Pardo Torio. Paidós.
- Kusch, R.G. (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Gambeiro. págs. 67-69.
- Kusch, R.G. (1978a). *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, R.G. (1978b) “El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico”. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* N° 7/8 - Enero/Diciembre – 1978.
- Kusch, R.G. (2000 (1979)). *Geocultura del Hombre Americano. Obras completas*, Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R.G. (2000a). *Esbozo de una antropología filosófica americana. Obras completas*, Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R.G. (2007) *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

- Kusch, R.G. (2013 (1975)) *La negación en el pensamiento popular*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Liotard, J.F. (1987) *La condición postmoderna. Un informe sobre el saber*, Madrid: Catedra.
- Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género”. En: Tabula Rasa. Bogotá, N°9, julio-diciembre. Versión web:<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Martí, J. (1980 [1891]) *Nuestra América*. Introducción de P. Henríquez Ureña.
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales/Diseños globales, globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2010) *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2001) “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, W. (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.
- Rancière, J. (2011) *El malestar en la estética*, Buenos Aires: Capital Intelectual
- Scherbowsky, F. (2015) “Geocultura: un aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural”. *Pensamiento e ideas*, n° 7, agosto 2015, pp. 43-52.
- Williams, R. (1980) *Marxismo y literatura*. Barcelona: Gedisa.