

DE LA ESTÉTICA BINARIA A LAS SOCIOESTÉTICAS PLURALES ^[1]

FROM BINARY AESTHETICS TO PLURAL SOCIO-AESTHETICS

César Pérez J., Luis Meléndez F., Belin Vázquez V. y Esteban Iazzetta D.

RESUMEN

El imaginario colectivo en el sistema mundial crece sobre una fórmula binaria establecida mediante paralelismos-simultaneidades que explican las performatividades socioestéticas en su relación con espacio, ciudad, mentalidades y prácticas. En Maracaibo, se dibujan prácticas socioestéticas a lo largo de su costa lacustre, signadas por una modernización urbana en sinergia con el Estado capitalista-neoliberal. Desde una reflexión trans-paradigmática, nos proponemos re-construir los significados de la socioestética como problema histórico-epistemológico y examinar el valor de los frentes de agua, como contextos donde se producen sentidos de lugaridad, mediante la visibilidad de las subjetivaciones y corporeidades que deambulan en *La Vereda del Lago*.

Palabras clave: Estética, Socioestética, Cotidianidad, La Vereda del Lago.

ABSTRACT

Collective imagination in the world system grows by means of a binary formula which contemplates both simultaneities and parallelisms to explain socio-aesthetics performances in relation to spaces, cities mentalities and practices. In Maracaibo, socio-aesthetics practices take place along the lake shore and are marked by an urban renewal in synergy with the neo-liberal capitalist State. From a trans-paradigmatic reflection, we intend to re-construct the meanings of socio-aesthetics as a historical-epistemological problem and we examine the value of the waterfronts, as contexts where the sense of place are produced through the visibility of those subjectivities and corpses which wander in *La Vereda del Lago*.

Keywords: Aesthetics, Socio-aesthetics, Everyday Life, La Vereda Del Lago.

Cesar Augusto Pérez-Jiménez. Doctor en Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia (Venezuela), e investigador postdoctoral en Ciencias de la Educación en la Universidad de Oviedo (España). Coordina el Grupo de Investigación en Crítica de la Orientación y de la Psicología Social de la Educación en la Universidad del Zulia. Correo: cesarperezjimenez@yahoo.es

Luis Enrique Meléndez-Ferrer. Magíster en Educación de la Universidad del Zulia (Venezuela). Candidato a los Doctorados de Educación en la Universidad de Córdoba (España) y Ciencias Humanas de LUZ. Profesor e investigador en el Centro de Documentación e Investigación Pedagógica de la Universidad del Zulia. Correo: luisenriquemelendez@yahoo.es

Belin Vázquez Vera. Doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada en Historia por la Universidad del Zulia en Maracaibo, Venezuela. Coordinadora de la Línea de Investigación *Representaciones, actores sociales y espacios de poder*. Correo: belinvazquez@gmail.com

Esteban Iazzetta Di Stasio. Doctor en Ciencias Humanas y Postdoctorado en Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia (Venezuela). Arquitecto y Magíster en Planificación Integral para el Desarrollo del Turismo; graduado en la FAD-LUZ. Correo: iazzettaster@gmail.com

Artículo recibido en febrero de 2011 y aceptado en mayo de 2011.

Razones para problematizar la socioestética

La vinculación de los asuntos filosóficos con los problemas de la vida cotidiana, constituye una paradoja implícita, carente de reflexión permanente por parte de quienes están preocupados por hacer ciencia [2]. En contraposición a la fascinación ilustrada de la ciencia moderna, desde la cual la sociedad y sus valores han sido percibidas a partir de una visión homogénea regulada por la universalidad, afloran epistemes populares entre actores sociales encontrados ante sus diferencias culturales cotidianas, reveladoras de miradas pluriversales sobre los mundos sensibles y estéticos inscritos históricamente en la dicotomía *belleza-fealdad*.

En este sentido, entre los propósitos de este trabajo se cuenta necesario analizar la re-construcción de la socioestética como problema histórico-epistemológico y examinar el valor de los frentes de agua como contextos donde se producen sentidos de lugaridad, mediante la visibilidad de distintas formas subjetivas de corporeidad que deambulan en un espacio instituido como público –La Vereda del Lago de Maracaibo [3], en este caso–. Se trata de generar una discusión meta-teórica que fundamente la posibilidad de re-significar la socioestética como una confluencia de eventualizaciones ganadas a esbozar la dialogicidad entre lo comunitario y lo cotidiano, desde una mirada surgida de la reflexión identitaria y ciudadana en perspectiva intercultural crítica. Como telón de fondo, vale reconocer los más de 500 años de dominación y racialización subjetiva y epistémica que, sólo con el afán de socavar la herida colonial, nos convirtió en desplazados, silenciados e invisibilizados por los sistemas universales de conocimiento.

Como alternativa posible, la comprensión reflexiva de la construcción de saberes desde la sensibilidad comunitaria junto a la acción cotidiana que la caracteriza, constituye un aspecto fundamental para problematizar la cultura, la sociedad y las personas en sus dimensiones relacionales, experienciales y sensibles; con ello, la adopción de una perspectiva-otra, pretende sumar a nuestros esquemas comprensivos, una actitud fronteriza para consolidar la emergencia de prácticas de transición paradigmática productoras de lugares de encuentro, donde se vivan las diferencias de perspectivas en la compatibilidad de proyectos dirigidos a la emancipación, la liberación, la descolonización (Mignolo, 2003: 55-57). Asunto que reclama personas ganadas a convertirse en responsables de “procesos de construir y hacer incidir

pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad” (Walsh, 2006: 35).

Tras haber aceptado como válido un cuerpo de conocimientos y leyes que desafían la posibilidad de comprender nuestros orígenes, eso siempre fue una verdad naturalizada, pues “el condenado o *damné* no es un “ser ahí” sino un no-ser o, más bien, (...) un ente invisible” (Maldonado-Torres, 2007: 151; énfasis en el original). Se trata de un ser desprovisto de juicio sobre el gusto, desposeído de territorialidades y carente de capacidad reflexiva para entender los eventos que suceden en su comunidad-cotidiana; un ser pensado sólo como garantía para el funcionamiento del sistema-mundo moderno-colonial [4], contenedor de las raíces sobre las que se ha levantado el nuevo gran árbol del conocimiento sagrado, enraizado en el discurso global neo-liberal tecnificado.

Sobre la base de una reflexión trans-paradigmática, intentando destronar la engañosa apropiación de la teoría por la teoría misma, pretendemos plantear una discusión sobre la categoría estética enmarcada en la legitimación de prácticas prescritas por la cultura tecnificada globalizadora, donde los cuerpos colectivos subjetivados, encarnan principios ilustrados y liberales referidos a los valores, el juicio y la ética, en tanto componentes subyacentes a la teorización estética dominante que, sin duda alguna, merecen ser vistos de manera crítica y en clave histórico-epistemológica para develar las preguntas ocultadas por la hegemonía intelectual.

Nuestras propuestas destacan el análisis de la estética como categoría conceptual determinada desde los discursos prescritos por el sistema mundial moderno, destacando su vinculación con la docilización de los cuerpos subjetivos colectivos, e incorporando aspectos explicativos basados en la interacción comunicativa corporizada, desde la cual se presume la visibilidad de un horizonte posible surgido desde el seno de la vivencia comunitaria-cotidiana. Análisis que encuentra contexto en el escenario de este análisis; allí, donde nacen nuestras sospechas epistemológicas en torno a la composición argumentativa sobre la socioestética a partir del reconocimiento de sentidos de lugaridad en el parque La Vereda del Lago de Maracaibo.

En este contexto reflexivo, no se puede obviar el sentido de pertenencia que genera el Lago de Maracaibo entre los zulianos, pertenencia que se

considera estructurante de la identidad colectiva; pero, no determinante del sentido dialógico inscrito en la lugaridad, en su funcionalidad de anclaje simbólico. Son los encuentros sociales, dados en cualquier lugar de la ciudad, así como en el frente de agua marabino, los que albergan la génesis de la lugaridad y de los encuentros íntimos de mundos de vida que varían de hora en hora, en su accionar y reflexionar sobre ese espacio que hace público el andar de cuerpos subjetivados en constante interacción. De modo que los significados construidos colectivamente, suponen cierta interferencia propositiva con la naturaleza disciplinaria desde la cual ha sido concebido un concepto espacial-habitable; pues, son estos significados los que transforman los contextos, atribuyéndoles sentidos de lugaridad variables en los tiempos sociales cotidianos.

Pues bien, estos aspectos se presentan como nota explicativa de lo tratado en adelante y no lo que debería ser una nota introductoria. Parten de inquietudes sembradas en el seno de *nuestra* [5] vivencia particular no sólo como un grupo de investigadores e investigadoras, sino desde la lugaridad que nos enuncia cotidianamente en nuestra localidad, la que nos hace y reconstruye cada día, la que nos lleva a ser protagonistas de las prácticas e intérpretes de los discursos producidos en las 'paradisíacas' formas de vivir en comunidad en Maracaibo (cfr. Bauman, 2003; Bourdieu, 2008). Apropiados del momento y contexto para reflexionar sobre nuestras cotidianidades en la perspectiva que nos hace comunitarios al otorgar sentidos de lugaridad a un frente de agua, impregnado de signos identitarios ambulantes que demandan la revisión de las categorías estéticas fundadas sobre perspectivas dominantes para, así, re-significar los valores histórico-epistemológicos subyacentes a su problematización en perspectiva comunitaria-cotidiana, considerando la experiencia de los colectivos íntimos que deambulan con sentido.

Colectivos íntimos deambulan con sentido, pincelando comunidades posibles

La vida pública ha estado impregnada de matices afectivos, texturas ideológicas, trazos relacionales que, en conjunto, movilizan la transcendencia de ese espacio individual y privado por razón natural hacia un interés de consumo colectivo: la intimidad. Históricamente, a todos y todas nos ha interesado aproximarnos a los recónditos intersticios humanos para dejar colar la mirada inquieta de un observador u observadora, sin tener que atravesar el espejo para conocer la realidad existente del otro

lado, pues, esa realidad convive entre nosotros y nosotras. Por más esfuerzos que hagamos para esconder o proteger nuestras intimidades ante el resto de las personas, pareciera interesarnos no sólo lo que es el otro y la otra, sino cómo viven eso que son; y así, se construye cotidianamente buena parte de nuestras prácticas sociales: tratando de esconderlas, mientras el resto mira; ello, sin importar el medio y la forma.

Una muestra de muchas, es la exacerbada utilización de las tecnologías “psy” para fortalecer el bienestar individual, de acuerdo a la creencia de que un corpus científico provee los recursos necesarios para establecer acciones de dominación sobre el “inconsciente” (cfr. Guattari, 1998); pero, tales tecnologías están reservadas para un grupo social tipificado por una experiencia de locura, sobre la cual debe imponerse una razón universal y homogénea, el instrumento legitimador de la sana-mente.

Distinta forma de mirar la intimidad-otra, por ejemplo, ha sido institucionalizada por el reality show, cuyo “formato es un vehículo de lo real, concebido como la intrusión de lo inesperado, el shock de la reacción (...), casi en el mismo tiempo de telespectador. La colisión define el encuentro del ser humano con lo real que, por definición, es lo que se nos opone o resiste” (Andacht, 2003: 28); pero, el gran protagonista es el index-appeal, entendido como aquella “irrupción brutal e irreversible de indicios de lo real (...). El indicio incluye (...) la abundante gestualidad [que] acompaña como inseparable cortejo *real* el desarrollo de vínculos afectivos con los compañeros de encierro y con la visible voz de GH” (ob. cit.: 32-33) [6].

Sea mediante la psicoterapia o el reality show (y cualquier otro dispositivo panóptico-visiónico), la intimidad queda descubierta por la mirada furtiva ejecutada por la observación tecnificada (cfr. Baudrillard, 1998), cuya función prescriptiva busca economizar, reducir, cotejar, organizar, controlar, la vida de las personas mediante la normalización disciplinaria basada en la seguridad necesaria para que funcionen los sistemas legales de los gobiernos de las poblaciones (Foucault, 2006a). La activación de este sistema procedimental correspondiente a una forma de saber, desemboca en “mutismos que imponen el silencio a fuerza de callarse. Censura” (Foucault, 2006b: 17), la cual se ha convertido en una práctica colectiva aceptada y valorada como normal, a la vez que enuncia la elocuencia de una racionalidad universal incardinada en los cuerpos colectivos; garantía del silenciamiento de la diferencia.

Inscrita en la racionalidad normalizadora, hoy reconocida como eje articulador del sistema-mundo moderno-capitalista, la fórmula represiva ha impuesto categorías sobre lo visible e invisible de los cuerpos colectivos, estableciendo fronteras cerradas para que las condiciones humanas del ser social encuentre su propio conocimiento. Pero aún así, este mecanismo de silenciamiento “continúa siendo, inevitablemente, una forma del lenguaje (en muchos casos, de protesta o acusación) y un elemento del diálogo” (Sontag, 2005: 24); pues como parte de la tesis binaria moderna, enuncia otros-discursos que son audibles mediante otras formas sensibles, más allá del silencio.

Al suponer que la vida pública devela nuestro carácter intimatorio y aquello que intentamos ocultar y guardar con recelo porque pertenece a ese espacio vital que cada uno alberga en sí mismo, también se hace público no sólo porque se enuncie en acciones locutorias, sino porque es manifiesto por sus poseedores, cuerpos producidos en una constante semiotización de sus propios significados y acciones, engendrados a sí mismo en la relación con los otros, en plena sociabilidad y más allá del silencio. Desde el núcleo familiar hasta el agrupamiento de personas por cualquier razón social conocida (manifestación política, concierto, fiesta, funeral, etc.), conlleva un compromiso relacional, identitario y político donde aquello que consideramos privado, al ser nombrado, adquiere cierta existencia material en nuestras interacciones sociales (cfr. Butler, 2004). Bien porque lo mostramos o porque lo que intentamos ocultar, siempre es visto por algún voyeur genuino y oportuno, que hace su buen trabajo desmantelador entre los planos transitivos y continuos entre el panoptismo y la visiónica (cfr. Téllez, 2000); de manera que, “una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos del lenguaje” (Butler, 2004: 21).

La individuación de la intimidad es anulada por los mecanismos que operan en torno a la asimilación de patrones estándares de vida en común, los cuales transitan desde la producción homogénea de valores y comportamientos hacia la determinación de hábitos alimenticios, de la ropa que usamos, los productos que compramos; dinámicas contenidas en la exposición de la subjetividad como anclaje de explícitas relaciones de poder (cfr. Bourdieu, 2006). La intimidad se publica mediante la enunciación de ese “algo como algo que es objetivado sólo porque ha sido puesto como observable, ordenable, controlable, conducible, transformable” (Téllez, 2000: 194); el objeto de la mirada son las

vidas-otras, tecnológicamente calladas, socialmente invisibilizadas e históricamente inexistentes.

Otros efectos no pueden ocultarse, ni por muy mínimos que parezcan; pues el silenciamiento actúa como figura elíptica movilizadora por vaivenes y tirones explicados, si y sólo si, valoramos el sentido de lo humano como el foco de nuestras discusiones epistemológicas. La intimidad como mundo simbólico-material, aparentemente, suscrito al ámbito individual, “plantea una absoluta democratización del dominio interpersonal, en una forma en todo homologable con la democracia en la esfera pública” (Giddens, 2004: 13), surtiendo efecto mediante *experimentos sociales de cada día*. Esas experimentaciones están emplazadas en un sentido de lugaridad, a la vez asumidas como anclaje genético de un recorrido histórico-epistemológico orientado a la comprensión del espacio determinado por la corporeidad y legitimador de los inevitables reclamos de igualdad, justicia y democracia plena en un mundo que ha sido empotrado en los grandes relatos contractuales de una sociedad compuesta por “hombres iguales ante la naturaleza”.

En la perspectiva de lugaridad, la necesidad de un espacio que albergue esas prácticas simbólicas, producidas socialmente y establecidas en órdenes culturales determinados por la condición humana, asalta como una tarea inaplazable para discutir sobre socioestética; y es cuando asimilamos, como problema histórico-epistemológico, la ciudad, la plaza, las calles, los cafés, los centros comerciales, y cualquier otro lugar que involucre la presencia social, y que asumimos como *público* en nombre de la razón de Estado. Pero, aún así, la vivienda familiar, el cuarto de mamá y papá, la sala de baño, suponen sigilosamente una “total visibilidad de los cuerpos, de los individuos, de las cosas, bajo una mirada centralizada” (Foucault, 1989: 10), que implica orden, silenciamiento, invisibilidad, control y ejercicio del poder; que rememora la legitimación de un sujeto único, universal, homogéneo y fiel, obediente reproductor de los contenidos ilustrados y liberales impuestos por la razón natural de las cosas suscrita en el discurso moderno-colonial del sistema-mundo.

En este sentido, la materialidad objetiva de los espacios vivibles debe atender la necesidad de superar la racionalidad lineal que le otorga al tiempo y espacio un carácter de continuidad histórica en la construcción de significados sobre el ‘espacio público’. Pero, bien señala Foucault (1994) cuando demanda reflexionar sobre la desacralización práctica del

espacio, pues, “nuestra vida sigue estando regida por cierto número de opciones intocables, contra las que no han osado atentar ni la institución ni la práctica: unas oposiciones que admitimos como hechos dados” (p. 32). Y así transcurre nuestra vida; sin mayores reflexiones sobre lo cotidiano, pues ello viene explicado por la ciencia. Hasta hemos demandado una ‘filosofía práctica’ como marco explicativo de los vaivenes históricos, culturales, políticos y ético-morales, desarrollados en el día a día de la vida en comunidad, sólo con el fin de mantener la vigencia de las pseudo-seguridades impuestas por el orden liberal e ilustrado de la ciencia clásica.

Más allá de la dicotomía científico-cotidiana, la consecuente emergencia de una supuesta filosofía popular práctica, se produce a partir del carácter emancipador implicado en la reflexión sistemática sobre las interconexiones resultantes de comprender la comunidad en clave cotidiana y la cotidianidad en perspectiva comunitaria. Esto admite, necesariamente, la existencia de una epistemología de lo cotidiano para analizar el sentido-común implícito en las relaciones interconectadas que actúan como productoras de saberes sociales; en escenarios donde abundan las creaciones minúsculas de la cotidianidad que se desplazan tanto dentro como fuera de las fronteras que las mismas comunidades construyen para comunicar sus identidades, saberes y prácticas sociales (Jovchelovitch, 2008; Bauman, 2003).

Siguiendo a Bauman (2003), creemos que las comunidades posibles están fundadas en “un entendimiento compartido por todos sus miembros, [que] precede a todos los acuerdos y desacuerdos. (...) el punto de partida de toda convivencia (...)” (p. 16). Reunión de personas en la que se manifiesta “un ‘sentimiento recíproco, vinculante’, ‘la auténtica voluntad de quienes están unidos entre sí’; y gracias a un entendimiento tal, (...) la gente se ‘mantiene esencialmente unida a pesar de todos los factores de separación’ cuando está en comunidad” (*ibíd.*).

Precisamente, los colectivos íntimos que deambulan con sentidos son los productores-creadores de las pinceladas emergentes para esbozar esas comunidades posibles, donde el encuentro social desplaza la nominalidad establecida sobre los espacios vivibles para darle paso a la incertidumbre de la acción humana establecida mediante prácticas sociales cuya significación simbólica permite examinar la vinculación persona-naturaleza, para entender las lógicas sobre las que se edifican las formas estéticas sociales de la cotidianidad.

Del binarismo agua-tierra al encuentro cotidiano entre colectivos íntimos

En las ciudades latinoamericanas, así como en otras del mundo, adosadas al sistema-mundo moderno-colonial, la geopolítica del territorio ha sido instituida de acuerdo a una serie de prescripciones facultativas de acciones gubernamentales. Estas acciones han orientado las prácticas sociales establecidas por los contratos y pactos histórico-jurídicos, afirmados en pro de la homogeneidad identitaria para la consolidación de un ciudadano prototipo (cfr. Vázquez y Pérez, 2010).

Entre los tantos preceptos evidenciados, la significación de la naturaleza ha sido desplazada por efectos de la imposición de la cultura científica dominante. Con el orden del territorio y las divisiones fronterizas consecuentes, se ha garantizado la explotación de los recursos naturales en nombre del progreso y el desarrollo. Una de sus consecuencias tangibles, es la producción de exclusiones cimentadas sobre la lucha por el control y regulación del territorio y sus cuerpos sociales, no sólo por razones de pertenencia al lugar sino por el afán inusitado de su explotación y su dominación.

Históricamente, la asimilación de la cultura científica tuvo como resultado la explotación del valor de la naturaleza para las transferencias científicas y tecnológicas de la obra civilizatoria que impulsó el desarrollo de las revoluciones industriales, en conjunción con las exigencias crecientes del capitalismo que requería las paradisíacas tierras ‘salvajes’ americanas. Estas tierras fueron descritas siglos atrás por cronistas y viajeros europeos, mediante trabajos exploratorios científicos para mapearlas, levantar estadísticas demográficas y sus proyecciones de crecimiento, registrar la potencialidad de recursos (mineros, hídricos, vegetales, animales, forestales, paisajísticos, geológicos, topográficos, climáticos), comunicacionales, sanitarios y arqueológicos; además para la construcción de obras de ingeniería pública (acueductos, drenajes, puentes, canales, ferrocarriles, edificaciones).

Todo ello se ha cumplido con las finalidades de incorporar al dominio biopolítico del territorio los avances de la ciencia natural, orientada a la recolección y sistematización de informaciones que han servido en garantía de sus aplicaciones, bien al negocio inversionista de capitales particulares o de gobiernos foráneos, o bien al negocio político de los liberales de turno en los gobiernos republicanos. Este proceso desembocó

en la organización laboral como parte contractual del floreciente Estado-nación al servicio de los principios liberales-burgueses penetrando las mentalidades subalternizadas, a partir de lo cual se aseguraba que “la división internacional del trabajo tiene que ser entendida no sólo como una división social del trabajo, sino igualmente una división global de la naturaleza” (Lander, 2000: 51) [7].

Como corolario que permite establecer una conexión necesaria en el trazado de la presente discusión, surgen reflexiones sobre el ordenamiento del territorio –en su dimensionamiento natural– por efectos del locus de la modernidad que recapitula constantemente sobre la relación dominación-explotación-conflicto inherente a las prácticas de producción del capital (cfr. Quijano, 2007; Escobar, 2000). La naturaleza pasa a ser objeto de la dominación ejercida por el ‘hombre’, revelando que tanto lo natural como lo naturalmente humano son subyugados por las verdades universales articuladas en el discurso moderno-capitalista como herencia del ideario liberal-burgués.

Desde estos vínculos entre naturaleza y cultura científica, cuyos propósitos han fortalecido el sistema mundial, emergieron los binarismos como dualidad emplazada en el orden entre opuestos naturales (e.g. civilización-barbarie, científico-popular, urbano-rural, belleza-fealdad). Articulados a esta razón universal, los binarismos clásicos se han encargado de invisibilizar la diferencia y la diversidad según el supuesto totalitario encarnado en los diseños globales, que pretendieron *deslocalizar* la enunciación de las cotidianidades vividas específicamente. Esta mirada hace parte del proyecto civilizatorio fundado en la idea del blanqueamiento ontológico y epistémico sobre la lógica de la estética, que ha derivado en serias repercusiones racistas en torno a la constitución geopolítica de las formas de poder propias de las sociedades de control. De este modo, las estructuras sociales originarias se constituyeron en un sector determinado de la población mundial con acceso restringido a saberes encarnados en luchas asimétricas de poder, mediadas por los dispositivos de control económico institucionalizados por la cultura de la globalización tecnológica del mercado capital (cfr. Guattari, 2004).

Nuestro análisis se focaliza en un espacio social concreto: Maracaibo, ciudad venezolana que cuenta con el privilegio de gozar los beneficios de una costa lacustre que no ha escapado de los embates producidos por la

globalización neoliberal en nombre de la modernización y el desarrollo local. En este contexto, su espacio lacustre –el Lago de Maracaibo– se ha posicionado como traspatio de la ciudad, convirtiendo a la población en una maquinaria de sentidos comunes que giran en torno al urbanismo de concreto, al desarrollo y progreso. Los valores capitales se apoderaron de la ciudad, de sus habitantes, quienes hemos vuelto la mirada sobre lo cultural como una práctica homogénea a espaldas de la naturaleza, como si fuera algo lejano a nosotros como seres vivos. Ante este escenario, resulta pertinente revisar nuestras génesis como parte de un territorio en el cual se considera relevante la noción de una identidad regional que, necesitada de una profunda crítica destinada a develar las complejas aristas amalgamadas en la *incomprensión* de la diversidad, ha encarnado un ideario cosmopolita teñido de “un universalismo político, que es la mejor herencia de la ciudadanía *a la francesa*” (Balibar, 2004: 11; énfasis en el original).

La dicotomía agua-tierra evidenciada entre el Lago de Maracaibo y la ciudad y poblados que lo contemplan como frente de agua, supone una controversia epistemológica que merece necesaria atención, dado su carácter histórico subyacente para comprender la construcción de identidades y ciudadanías más allá de una cuadratura regionalista. Con esta dicotomía surge un espacio destinado a comprender la experiencia socioestética como enunciante de las relaciones y mecanismos de control, anclados en los dispositivos de seguridad que inspiran la práctica política colectiva y determinan la territorialidad de acuerdo a un patrón de economía general de poder, ejercida con el propósito de permitir, garantizar, asegurar, pero sobre todo ordenar, la circulación de personas, mercancías y de la vida misma (cfr. Foucault, 2006a; Iazzetta, 2010).

Determinada en términos estadísticos, esta relación territorio-gente se estructuró de acuerdo a una nomenclatura que anunciaba a los poseedores de un lugar en la tierra. Se trata de la población, del ordenamiento y distribución del territorio, como procesos generados desde la fórmula occidental relativa a la localización derivada del ocupamiento de los espacios, y las relaciones de vecindad que acontecen por efecto de los emplazamientos humanos, necesitadas de vigilancia y fortificación para preservar el orden contenido en la filosofía defendida por las élites capitalistas (Foucault, 1994; Guattari, 2004). Esto se legitima por la pervivencia del contrato social explícito en la aceptación de las leyes

que operan sobre un territorio particular por parte de quienes lo ocupan; inclusive, esa afiliación activa la producción de códigos simbólicos que, por ser cotidianos, llegan a parecer comunes y desembocan en la homogeneidad del ser-y-hacer de la gente de ese lugar.

Siendo el Lago de Maracaibo ese punto de conexión entre la multiplicidad de variaciones sociales, históricas, culturales y topográficas resistentes al transcurrir de una racionalidad sobre la vida de todos como si fuéramos uno solo, tal como lo expresa el ideario de la identidad regional, la vinculación tierra-agua intenta superar el binarismo clásico para abrirse a la diversidad de pluralidades que co-existimos en la diferencia y, a veces, en la indiferencia. En tanto, agua-tierra se presta para escenificar las producciones subjetivas de la experiencia socioestética, amén de su especificidad como lugaridad localizada donde cohabitan sentidos y lógicas, diversidades y diferencias que luchan a la vez que se acompañan con la armonía planetaria del capitalismo integrado, expresión hoy de nuestras comprensiones del sistema mundial.

A tono con lo discutido hasta ahora, vale la pena subrayar dos planteamientos necesarios para argumentar la relación entre el proyecto ilustrado y la producción de subjetividades sociales e identitarias, asumidas como productoras de las experiencias socioestéticas. Primero, ha sido propósito del proyecto ilustrado “valorar al ser humano en abstracto y dotarlo de derechos humanos, alguien merecedor de civilidad mucho antes de ser situado en un contexto histórico o social” (Chakrabarty, 2009: 34); es decir, un sujeto propio de sistemas de sujeción que no tuviera otra visión que no fuera la ofrecida por ese gran proyecto modernizador del hombre, según su figura de blanco occidental, y que bien describe Quijano (2007) cuando se refiere a la clasificación social como un producto organizador y controlador de la vida entre las personas, cuyo sustrato ontológico es la asociación por semejanzas en menoscabo de las diferencias contenidas en la sociogénesis de la condición humana.

En segundo lugar, resalta la misión otorgada al ‘hombre’, sintetizada en la adopción de formas de dominación sobre sus congéneres y ejecutada desde la línea de color de la razón, según la cual las geopolíticas de las lugaridades quedan supeditadas a la supremacía del blanqueamiento en virtud de desconocer las continuidades histórico-culturales que nos posicionan en planos que sobrepasan las líneas de tiempo y ocultan la previa existencia de humanos en lugares poblados por nuestras

comunidades actuales; grupos humanos que “han dejado rastros –en prácticas culturales, materiales e inmateriales–, que nos sugieren como seres humanos en ese lugar” (Chakrabarty, 2009: 39).

Con la institucionalización del Estado como estructura legal que delimita los territorios, esta geopolítica binaria gobierna la constitución de subjetividades en el marco de una serie de prerrogativas que apuntan a hegemonizar y homogeneizar los cuerpos colectivos, obviando las posibilidades para construir diálogos éticos sobre la convivialidad entre personas. Sobre todo, porque en el seno del proyecto global de *estado-nación*, existe un contrato social explícito capaz de precisar las condiciones por las cuales estamos vinculados jurídicamente y delimitados geopolíticamente a través de homogeneidades lingüísticas que unifican las prácticas sociales en símbolos y significados capaces de ser reconocidos por los miembros de una comunidad. Este proyecto contractual determina las condiciones bajo las cuales funciona el conjunto de derechos y deberes que, desde su carácter jurídico-político, definen las identidades y ciudadanía, aunque pueda ser de manera diferencial y selectivamente, a la vez que productores de separaciones y exclusiones en una comunidad que, aparentemente, carece de fronteras (cfr. Butler y Spivak, 2009; Guattari, 2004; Bauman, 2003).

En el ámbito del proyecto ilustrado, se ha proclamado y adoptado una noción sobre el saber, el territorio y el ser que ha operado sobre las prácticas sociales ancladas en mallas de poder, a partir de las cuales la vida humana en comunidad cotidiana ha encontrado discursos históricos y epistemológicos producidos para su efectiva aplicación. Ante las demandas de una fórmula tecnificada para trazar las continuidades históricas y culturales, construimos nuestras lógicas comunitarias y cotidianas a partir de la imposición de la racionalidad instrumental de la ciencia moderna-colonial con sus grandes dogmas de conocimiento asentados en la lógica binaria diferenciadora de una entidad y su opuesto. Ello define un mapa de relaciones de exclusión, sectorización y silenciamiento de lo que no sea permitido o valorado como normal para que funcione la *perfecta comunión entre los hombres*; y allí, surge un contexto de lugaridad para adjudicarle sentido a esas lógicas binarias que pretenden develar los valores estéticos de las comunidades.

De acuerdo con este proyecto de dominación ejercido sobre las subjetividades corporizadas, los esquemas de conocimiento científico

determinan las reglas y patrones de comportamiento social sobre la base de fórmulas contractuales contenidas en las leyes, textos escolares y manuales, los cuales durante la vida social en comunidad circulan en la interacción colectiva como códigos de relación social y cultural a la vez que favorecen la construcción de fronteras que funcionan adecuadamente a los propósitos homogéneos del estado-nación implicado en el diseño global (cfr. González Stephan, 1995; Jovchelovitch, 2008; Chakrabarty, 2009).

Dentro de tales circunstancias, la vida en comunión involucra una serie de estructuras y dinámicas emplazadas en las interacciones sociales sucedidas dentro de esas fronteras vinculadoras, los cuales emergen de la "formación de estar juntos en agrupamientos humanos que presuponen interacciones entre el Mismo y el Otro, entre la semejanza y la diferencia que son cargadas tanto de identificación y reconocimiento, como de disensión y exclusión" (Jovchelovitch, 2008: 133; traducción propia). La homogeneidad entre personas, sus territorios, sus lenguas y prácticas, hacen pensar en una identidad concebida a partir del asentamiento territorial contenedor de modos de vida, aparentemente, iguales, idénticos y valorados como apropiadamente normales (Augé, 1993); amén de que "el mundo es considerado frecuentemente como una colección de religiones (o de "civilizaciones" o "culturas"), y se ignoran las otras identidades que los individuos tienen y valoran" (Sen, 2007), como por ejemplo, aquella que nos constituye como pueblo de agua-tierra.

Complementariamente a la vinculación espontánea entre las personas, aflora un sistema argumentativo consagrado a explorar cómo el juicio, la razón y la moralidad se constituyen en fundamento para explicar las valoraciones acerca de la común-unió cotidiana y, furtivamente, dan cuenta sobre la estética y el buen gusto. Este sistema busca resaltar que la producción de cotidianidades deja por fuera una interminable lista de categorías que, provenientes del discurso de la modernidad, fuerzan su comprensión e interpretación sin mayores rigores que no sea los demandados por su propia dinámica. Esto invisibiliza la

proliferación de los márgenes, de las minorías, de las autonomías (antiguas y nuevas) [conducentes] a una explosión de singularidades de deseo (individuales y/o colectivas) y a la aparición de un nuevo tipo de segmentariedad social que sustituya a las formaciones de poder propias del Estado-nación (Guattari, 2004: 45; cfr. Butler y Spivak, 2009).

Pensada desde la herida colonial (Mignolo, 2007), la composición habitual de la condición humana perfila los ámbitos económico, político, social y epistémico sobre los que se fundamenta la vida en comunidad cotidiana, al punto de prescribir prácticas hegemónicas encarnadas en estructuras de poder suficientes para mantener una invención homogénea y universal en las subjetividades y mentalidades, sin considerar las diferencias y diversidades que éstas contraen en la vida social e individual. Como encargo de la sociedad contractual y disciplinaria, la génesis social de los colectivos ha estado silenciada y maniatada, ocultándose las formas emergentes de paradigmas sociales contemplados en la intrincada dinámica que surge desde los bordes hacedores de fronteras, de racionalidades y sensibilidades orientadas a fortalecer la integración de las diferencias y la socialización del poder (Mignolo, 2003).

En todo caso, la cotidianidad engloba los valores sociales construidos histórico-culturalmente mediante un conjunto de procesos identificados por las formas sensibles en las que estos ocurren; ello revela un carácter plural y multidimensional que emana de su naturaleza pluritrópica, diversa y rizomática, desde donde se constituyen los espacios fronterizos que facultan la enunciación dialógica entre *personas-y-naturaleza* y con ello las lógicas de lugaridad construidas e instituidas como producto de la interacción colectiva.

La cotidianidad es más que la suma de eventualidades aisladas y particularizadas, pues sus partes y el todo guardan relación en la distinción de sus apariencias, de manera que “puedan servir para comprender el contexto cultural donde se producen y generan los comportamientos colectivos en temporalidades y espacios sociales concretos, diferentes y diferenciados” (Vázquez, 1999: 37); destronando los discursos universalistas y totalitaristas recelosos de enfrentarse con las verdades contenidas en las diversas prácticas sociales, localizadas y subyacentes a las diferentes interacciones sociales del día a día.

Las cotidianidades funcionan como anclajes de las relaciones de poder, movilizadas en el entramado diario de relaciones dialógicas destinadas a materializar los imaginarios colectivos. Es en su dinámica propia donde se sitúan los enfrentamientos y resistencias que determinan la naturaleza particularizada de los protagonistas y sus escenas, alzando voces encontradas en la lucha por la participación democrática y

equitativa basada en la consideración de las diferencias subjetivas. Como aporte para una interpretación de la experiencia socioestética, la interacción comunitaria revela formas sensibles inscritas en la lugaridad de la cotidianidad e impregnadas de sus afinidades, afectos e indicios racionales y ético-morales, fundamentales para lograr una adhesión interactiva distintiva, pequeña y autosuficiente que, con una suerte pendular, bosqueja las escenas de la cotidianidad (cfr. Iazzetta, 2008, 2010; Mandoki, 2006; Bauman, 2003).

Con este sentido, inevitablemente, deambulan en el escenario de La Vereda del Lago de Maracaibo estos colectivos íntimos, lo cual revela ciertos cuestionamientos reflexivos sobre las identidades y ciudadanías como dinamizadoras de socioestéticas plurales y localizadas. Incluso, para los propósitos finitos de esta discusión teórico-problematizadora, nuestra mirada reposa sobre las interconexiones surgidas entre los análisis sobre el espacio, el poder y las identidades, y cómo desde su seno surgen tramas histórico-epistemológicas que requieren ser desenmarañadas para visualizar las implicaciones político-culturales de la experiencia socioestética en frentes de agua, y en otros contextos geopolíticos de la ciudad de Maracaibo, en el marco comprensivo expuesto desde el sistema-mundo moderno-colonial.

¿Socioestéticas plurales, más allá del sistema-mundo/moderno-colonial?

Las respuestas a una pregunta teñida de controversia epistemológica y colocada en perspectiva histórica, suponen una reflexión exhaustiva sobre conceptos y categorías aceptados por una buena parte de científicos sociales y humanísticos como anclajes explicativos de las realidades construidas histórico-socialmente, por lo cual es necesario enfocar nuestras posibilidades. Con ello, es la intención de producir espacios para la crítica reflexiva orientada a *problematizar la socioestética* como una alternativa posible para reflexionar sobre el mundo identitario ciudadano.

La Vereda del Lago es un contexto destinado al emplazamiento del control sobre los subjetivos cuerpos colectivos en espacios creados para manifestar el poder de la observancia sobre las prácticas sociales. Reglamentado por enunciados jurídico-políticos contenidos en leyes y decretos [8], sirve de escenario para mirar y entender la pervivencia

del sistema-mundo moderno-colonial, orientada a mantener un orden civilizatorio resquebrajado intencionalmente por prácticas sociales corporizadas en las experiencias humanas que profanan las intenciones de intelectualidades que tienen puesta su mirada en conceptos globales preestablecidos sobre el diseño, la edificación y el ordenamiento del territorio, orientadas a reproducir una fórmula estética universal y sacralizada de la ciudad y de su población sobre el espacio público [9].

Como cualquier otro espacio de convivialidad pensado desde la arquitectura y/o el urbanismo, La Vereda del Lago es un espacio planificado con fines específicos. Aunque su contextualidad actúa como escena donde se desarrollan secuencias coordinadas de prácticas socio-simbólicas, son evidencias de la pervivencia de unas lógicas comunitarias construidas cotidianamente por actores y actoras como parte de su experiencia humana de ser con *su* mundo. También, coincidiendo con Iazzetta (2008) y Piña (2010), el parque se ha institucionalizado como un lugar de recreación donde las personas se distraen de sus obligaciones cotidianas y escapan de sus responsabilidades y compromisos laborales; es un lugar de encuentro, sociabilidad y revelación de cuerpos cargados de mundos simbólicos reconstruidos a sí mismos como discursos culturalizados que lidian entre la afiliación y la desafiliación a una territorialidad subjetivada, determinada

...en el momento mismo en que la unidad del espacio terrestre se vuelve pensable y en el que se refuerzan las grandes redes multinacionales, [y] se amplifica el clamor de los particularismos: de aquellos que quieren quedarse solos en su casa o de aquellos que quieren volver a tener patria, como si el conservadurismo de los unos y el mesianismo de los otros estuviesen condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y el de las raíces (Augé, 2000: 41).

En perspectiva geopolítica, La Vereda del Lago revela su carácter como escenario abierto destinado a la contemplación de un icono cuya semblanza identitaria regional –el Lago de Maracaibo–, enuncia esa vinculación agua-tierra, así como la síntesis de procesos histórico-culturales que han olvidado la presencia del reservorio lacustre. En Maracaibo se genera una serie de prácticas que han emergido no frente al lago, sino más bien de espaldas al mismo y quienes lo experimentan cotidianamente es por alguna razón específica dadas sus condiciones

de habitabilidad, desarrollo empresarial y privatización; condiciones características de este frente de agua a propósito de la modernización de la ciudad por efectos de la sinergia política del Estado capitalista-neoliberal que ratifica la distinción entre lo público y lo privado en términos de posesión económica y no en las perspectivas de lugaridad, desplazando prácticas que corporizan simbolizaciones socio-culturales circulantes en clave sociogenética.

La Vereda del Lago significa y representa un lugar diferenciado en el imaginario colectivo existente en las personas que habitamos la ciudad de Maracaibo. En nuestra interacción con el Lago de Maracaibo, que constituye un frente de agua de 44 km aproximadamente, estamos comprometidos con la temporalidad implícita en la experimentación apresurada de formas sensibles construidas y vividas a partir del menú de opciones que ofrecen los relatos *dromocráticos* inscritos en la cultura del desarraigo y la desterritorialización, establecidas en los idilios maquínicos consagrados a la veneración de la velocidad sin considerar los perjuicios producidos por “la emancipación del flujo de información respecto al transporte de los cuerpos” (Bauman, 2003: 20; cfr. Guattari, 2004). Básicamente, divisamos una fórmula imperativa de semiotización capitalista, expresada en una cadena de eventos que orientan la resignificación comprensiva y crítica de la socioestética del lugar en un contexto simbólico, ocupado por discursos centrados en la presencialidad corporal, el consumo y el fashionismo que adornan los encuentros invisibles que todos miran en este sistema mundial.

En el parque deambulan trabajadores informales y formales, deportistas, enamorados, solitarios, acompañados, contempladores, familias, un sinfín de personas que llevan consigo sus vidas, atavíos, dolencias, sufrimientos, alegrías, esperanzas, afectos, propósitos, músicas y un largo etcétera de posibilidades expresivas de esa condición humana que nos hace ser personas-en-relación (cfr. Iazzetta, 2010). Todo ello, encuentra contexto en el cuerpo como mediador simbólico de expresiones que enuncian la asimilación de valores semióticos prescritos por el capitalismo global en las formas de comportarse, vestirse, andar, ejercitarse, relacionarse que coexisten conjuntamente con la operatividad moderno-colonial del sistema-mundo en la reconstrucción de las subjetividades sometidas a los actuales contextos socio-culturales, determinados por una historicidad anacrónica, presentista y centrada en universales antropológicos, ligados a una forma de vida comunitaria-cotidiana que mira fijamente el trabajo

y el consumo como una opción válida para gozar de la felicidad plena y progresista.

Esta realidad evidencia que los acontecimientos de la vida cotidiana son velados por explicaciones filosóficas liberales e ilustradas sobre el orden natural de la condición humana, remarcando temporalidades donde la *teoría* se ha apoderado de los intersticios de la razón para escindirla y colapsarla, fortaleciendo la crisis que ha socavado los espacios de producción de los estudios sociales, históricos y culturales (cfr. Castillo y Cano, 2006; Vázquez y Pérez, 2010). En este contexto, la estética ocupa un sitio honorífico suscrito por un cuerpo ideológico establecido para el orden cosificado de lo bello y lo formal, que opera como la categoría normalizadora inspirada históricamente de mayor aplicabilidad universal (cfr. Eagleton, 2006); lo bello y lo formal son coincidencias poéticas sutiles que anuncian un criterio de normalización y seguridad de la población y del territorio, de sus prácticas, costumbres y deseos.

La estética ha sido una de las propiedades máspreciadas de la ideología dominante, pues ha forjado la concreción del proyecto político de la burguesía ilustrada mediante la provisión de controles necesarios para encauzar el orden social de las subjetividades humanas, asumidas como objetos de análisis, categorización y transformación por parte de otro ser biológica, histórica y políticamente determinado como idéntico (Eagleton, 2006; Foucault, 1976a) [10]. Cargadas de coincidencias discursivas, estas lógicas han servido de anclaje para entender cómo se orquestan las intenciones científicas, políticas y culturales de la sociedad modernocapitalista con los principios del sistema-mundo moderno-colonial; sobre todo, respecto a la configuración identitaria nacida del discurso racista-dominador-colonial, construida a partir del complejo de dependencia histórico-psicológica activado por la dicotómica categorización estética.

Lo que significó una etiqueta sutil para categorizar lo bello y lo feo, particularmente, se constituye en garantía de un contrato social emplazado en esos binarismos clásicos pactados por los arreglos políticos del moderno Estado-nación, resguardando los empotramientos dualistas inspirados por la racionalidad científica para designar los órdenes sociales hasta ahora conocidos. En perspectiva histórico-epistemológica, estos ordenamientos sociales fortalecen la expansión de un proyecto de dominación-explotación enfocado sobre el ser, saber, poder y hacer, producido a propósito de la aceptación natural de las incisiones científicas

tendientes a separar las mentalidades y subjetividades generadoras de exclusiones humanas, fundadas en categorías provenientes de discursos colonialistas, cuyo carácter semiótico-estético enuncia la elocuencia de los valores de la burguesía como los únicos válidos y aceptados como normales. Entonces, lo que fuese diferente a ese estándar social común se consideraba anormal, monstruoso y prohibido, contrario a las reglas de ese buen vivir basado en el refinamiento del gusto y del estilo; y envuelto por una ligera sensación de éxtasis sublime inspirador de la ilusión ficcionaria de la vida misma. Sumariamente, se instituye un sistema de transgresión que se corresponde con unos códigos de represión finamente pensados para *estetizar* las desviaciones e insanidades sociales, éticas y morales que residían en esos cuerpos (cfr. Foucault, 2000b, 1996, 1976b; Baudrillard, 1998).

Muy a propósito, creemos pertinente enfatizar que la estética ha transversalizado las narrativas históricas construidas con base en la sujeción y la dominación epistémico-ontológica de las condiciones humanas, acusando el uso desmedido de filtros perceptuales diseñados para condicionar la mirada furtiva que se escapa de nuestra inquieta y sensible corporalidad. Eagleton (2006) señala que lo estético se convierte en una nomenclatura impuesta para identificar “esa forma híbrida de conocimiento que puede clarificar la materia prima de la percepción y de la práctica histórica, revelando la estructura interna de lo concreto” (p. 69); incluso, para este autor, lo estético funciona como “una especie de colaborador cognitivo que reconoce en su unicidad todo aquello ante lo cual la razón superior se muestra necesariamente ciega” (ibídem).

Por su parte, Baudrillard (1998) nos confronta con una noción estética, igualmente colonialista, situada en la era tecnológica donde abunda el pavoneo de una fuerza sensible contenida en la vigorosidad de la velocidad impregnada en las imágenes tecnificadas sintetizadas por la trampa teórica de la estética; pues “la imagen no tiene otro destino que la propia imagen, y por tanto la imagen ya no puede imaginar lo real porque se ha vuelto ella misma real” (p. 22). Esto determina el discurso estético como un enjuiciamiento sobre la vida misma, organizado por “un orden universal de sujetos humanos libres, iguales y autónomos que no obedecían más leyes que las que se daban a sí mismos” (Eagleton, 2006: 72).

Ante la demanda contenida en las líneas precedentes, la comprensión de *socioestéticas plurales* más allá del binarismo implantado desde el

sistema-mundo moderno-colonial es una tarea inaplazable que implica una reflexión acerca de las perspectivas nacidas en el seno de la crítica a la razón moderna sobre el ser, saber, poder y hacer; además, supone una revisión de su surgimiento en contraposición al discurso estético occidental, consagrado a la veneración kantiana-rousseoniana de la forma, el estilo y el gusto por lo bello de los objetos concretos.

Razón por lo cual, esta tarea reconstructiva se compone de acciones tendentes a develar las implicaciones contraídas por la adopción de lógicas binarias, establecidas por el orden natural de las cosas e implantado por el epígrafe epistemológico y científico pactado desde el siglo XVI; sobradamente preñado de categorías doxas, destinadas a facilitar la interpretación de los hechos mediante el método newtoniano-cartesiano inscrito en la lógica imperialista de la razón de Estado. Valga aclarar que la categorización estética como producto del pensamiento europeo moderno, ha obedecido la naturaleza técnica de la cultura científica y “aun cuando hunde sus raíces en la experiencia cotidiana, también eleva y desarrolla semejante expresión espontánea, (...), a la categoría de una intrincada disciplina intelectual” (Eagleton, 2006: 53).

Las consecuencias se dejan ver en una forma de semiotización colonizadora-dominadora que imprime voces de significación sobre los cuerpos colectivos, cuidando que se materialicen las restricciones contenidas en las aspiraciones hegemónicas de las representaciones coloniales orientadas a velar la hermenéutica social de las personas en sus contextos; también a reforzar el orden civilizatorio entronado en la semiótica maquínica del capitalismo global, constituida a partir de la herida colonial y la actitud imperial de los actores globales del proyecto neoliberal (Guattari, 2004; Mignolo, 2002). Lo cual implica que, entender la cotidianidad como anclaje de la experiencia socioestética, supone tejer y destejer las complejas redes de relaciones implicadas en la exterioridad de sus propias periferias, donde, en perspectiva ontológica, logran atravesarse mutuamente para suscitar aceptación ética y movilidad crítica de sus elementos constituyentes en una esfera que mediatiza y transversaliza el hacer con el ser-saber y-poder, de cara a reinventar las prácticas sociales a partir del encuentro de sus protagonistas, concientizados de sus historias locales diferenciadas, diversas y, sobre todo, puestas en conflicto con la modernidad eurocentrada.

Las características que ha asumido la estética determinan su posicionamiento en la esfera de la racionalidad técnica naturalizada, respondiente a una ideología creada para satisfacer la actitud imperial encargada de ratificar el pedigrí histórico de la categorización estética, generadora de dominación-explotación-conflicto como su intención más relevante de gubernamentalidad. Al filo de estas posibilidades, la estética ha estado enraizada en la experiencia colonial limitando la comprensión de los sentidos de lugaridad emergentes en los diversos contextos que nuestra mente humana es incapaz de reconocer, entender y vivir, bien porque ello depende de las propias limitaciones inherentes a la finitud de nuestra capacidad aperceptiva, o porque no veamos aquello que aun siendo, existiendo y viviendo, no puede ser contemplado por nuestra mirada colonial, finita y tubular. Pero también, porque hemos asimilado una sola forma de ver el mundo, aquélla que se nos enseñó en las escuelas de primeras letras contemporáneas basada en un tipo de alfabetismo capitalista destinado a exaltar la presencialidad del yo, el culto al cuerpo y la balcanización de los valores ético-morales de las comunidades-cotidianas.

¿Qué provocó esta situación? Indiscutiblemente, una gran fuerza separatista que luce excluyente al dejar por fuera eso que, valorado como incierto e inexplicable, no podía ser interpretado por la normalidad racional que imperó desde los iluminados tiempos de la razón del Estado liberal-burgués. Surge entonces una represión de lo que podía ser visto, para consagrar una *estética del silencio* (Sontag, 2005). Una ocurrencia de actos-prácticos poseedores de discursos y con-textos que dibujaban significados y simbolismos, cuyas propiedades y valores altisonantes y desafinados para la normalización del Estado, fueron aumentando la brecha estética sumergida en un Estado de prohibiciones, ocultamientos, negaciones y silenciamientos. También produjeron códigos diferenciados de humanización de las categorías que habían sido pensadas como garantías universales inspiradas en la *línea del color*.

¿De qué trata la concepción de una socioestética en nuestra discusión? Es una pregunta con la que probablemente sucedan dos cosas: o no respondamos por seguir colmados de preguntas al respecto, o mantengamos tan abierta la posibilidad de no concebirla, para que siga aflorando en las incertidumbres de la genuina cotidianidad comunitaria. De lo que sí estamos convencidos es de que la estética, por ser un concepto decimonónico concebido en la ilustrada burguesía para fortalecer el ejercicio del poder y de las tecnologías de control sobre los

cuerpos sometidos mediante el acoplamiento encadenado de categorías nominales sobre rasgos particulares de la vida humana, debe ser revisada en perspectiva dialógica con sus valías éticas, morales, políticas, culturales e históricas, asumiendo un dimensionamiento ontológico y sociogenético sobre la producción de categorías, cuyo sentido lógico, aplicable y sensible, emerja de la dialogicidad consciente de saberes sociales sobre el gusto, el valor y lo sensible, amén de lo que representa para sus productores e interpretes una *forma-otra* de semiotización popular de relaciones socio-históricas locales.

La socioestética en la que pensamos (en este trabajo), está comprometida con “un conjunto de cuestiones sociales, políticas y éticas mucho más amplio” (Eagleton, 2006: 51), y con el diálogo incorporado en las tramas histórico-epistemológicas, orientadas a fortalecer los análisis sobre la construcción de las mentalidades colectivas, los juicios de valor y el gusto como pautas de diferenciación, más allá de lo establecido por el sistema-mundo moderno-colonial.

Sin duda, lo que hasta ahora hemos argumentado funciona como entramado de eventualizaciones, orientado a problematizar la socioestética en clave histórico-epistemológica, sobre la base de referencias empíricas conductoras de reflexiones y críticas que permitan profundizar sobre las identidades y ciudadanías emergentes en los espacios públicos como performatividades sociogenéticas de relaciones de poder determinantes de las dinámicas dialógicas interculturales ocurridas en La Vereda del Lago de Maracaibo. Razón que induce a pensar esta discusión en una perspectiva política y cultural, donde se considere la estética como parte de la fórmula ideológica que transversaliza la dialéctica crítica de la experiencia socioestética de esos colectivos que intiman cada día y producen discursos corporales circulantes, cargados de lógicas, sensibilidades y razonamientos que determinan el sentido de lugaridad del parque marabino, como forma de enunciación de la relación entre genealogía, historia y saberes.

Agenda intercultural para construir socioestéticas plurales (o cómo concluir una reflexión inacabada)

Con el ánimo de compartir ciertas reflexiones propositivas, pero no conclusivas, consideramos que debatir sobre la vinculación de una estética binaria con unas socioestéticas plurales, nos lleva a pensar

que existen diversos caminos para asumir diferentes escenarios que hallan contexto en encuentros cotidianos entre colectivos íntimos; tales como: la discusión metateórica y resignificación sobre la socioestética; la dialogicidad entre lo comunitario y lo colectivo; y, finalmente, la interculturalidad sobre la socioestética desde miradas pluriverbales.

En este sentido, la construcción de un análisis crítico, abierto y flexible sobre las visiones que van más allá de los discursos estrictamente teóricos, así como también, sobre las significaciones socio-históricamente producidas acerca de la socioestética, nos permite exponer un intento por superar el discurso dicotómico de lo bello y lo feo referente al concepto de la estética y un énfasis para que la estética sea asumida como un fenómeno que se constituye por las eventualizaciones colectivas donde se vincula el discurso, el espacio, el tiempo y las sensibilidades comunitarias-relacionales. En esta discusión sobre la estética y la socioestética, emergen perspectivas de análisis que aportan elementos teóricos para entender y desvelar las estructuras mentales ancladas en la colonialidad del saber-poder y del positivismo racional, las cuales atan la concepción de la estética en los fenómenos sociales; desde lo cual se pueden generar críticas sobre la socioestética fundadas en las historias y las epistemologías populares e, igualmente, plantea una forma-otra epistémica y ontológica basada en la intimidad o intersubjetividades, creadas por las relaciones sociales de los colectivos locales que viven en la ciudad de Maracaibo.

Desde esta postura, podemos entender que la socioestética, como fenómeno social, se puede resignificar a partir de una crítica subyacente al discurso dominante reproducido por las ciencias naturales y sociales, destinado a crear una racionalidad única que intenta subyugar doxológicamente los saberes y prácticas sociales. Por eso, en este debate se generan elementos epistémicos-otros para desestructurar la concepción única sobre la socioestética, buscando así, concepciones otras y plurales sobre el mundo de lo vivido en Maracaibo.

Resignificar la socioestética, nos ha llevado a entenderla como un fenómeno político y público en la sociedad amerindia. Es por esto que, en este trabajo, se esboza la socioestética desde la pluralidad de las corporeidades que se contraponen al discurso universal/colonial del sistema-mundo sobre la vida y los cuerpos de los colectivos marabinos. La socioestética, en este debate transdisciplinar, se re-significa porque se muestran elementos para desvelar y desmontar el pensamiento liberal-

dominante del gran orden social, el blanqueamiento, el contrato social del Estado-Nación que la ha dominado, definido y determinado.

Consecuentemente, el sentido del primer escenario de este análisis establece la dinámica entre espacio-poder-identidades, a partir de la cual se construyen tramas histórico-epistémicas para entender las implicaciones políticas-culturales de la socioestética, necesarias para su resignificación dentro de los momentos y espacios sociales vividos en Venezuela. Asimismo, este debate acerca de las diversas formas de comprender la socioestética, nos invita a repensarla desde perspectivas ideológicas, ontológicas, políticas, históricas y culturales con la intención de visibilizar la diversidad semiótica de los fenómenos sociales generados en la Vereda del Lago y en el con-vivir de los habitantes y visitantes de Maracaibo.

Asumiendo el segundo espacio, referente a la dialogicidad *desde* la socioestética, nos adentramos en la relación semiótica tejida entre el sentido fenomenológico de lo comunitario y las lógicas de la consciencia colectiva de la sociedad amerindia, que aún pervive entre nosotros, *siendo nosotros* en la localidad de Maracaibo. Como producto de este análisis sobre la socioestética, las intenciones continúan encaminadas hacia la promoción de un diálogo mediante el cual se puedan sostener ciertas interacciones comunicativas en pro de compartir significados, signos y sentidos sobre el mundo que se construye socio-históricamente en la convivencia con la Vereda del Lago en la ciudad marabina, resaltando el valor simbólico-cultural de nuestro reservorio lacustre. Además, se enuncia la producción de variados escenarios discursivos sobre la socioestética, entre los que cuenta el reconocimiento de diversas epistemes populares en la vida cotidiana; que ayuda a crear encuentros comunes sobre lo sucedido en una zona lacustre de la ciudad urbanizada y proyecta la socioestética desde el disfrute de las prácticas sociales, así como también, desde la confrontación o luchas culturales de los sentidos que tienen las diversas clases sociales.

Este diálogo plural entre las vivencias de las comunidades que confluyen en la Vereda del Lago, así como los saberes populares que se generan en torno a sus cualidades arquitectónicas, históricas, recreativas, sociales, económicas y políticas, asume la socioestética como un fenómeno que construye realidades sociales desde las intersubjetividades dadas en el convivir, donde se tensiona y evidencia tanto la vigilancia como la co-existencia con los saberes populares-y-conocimientos científicos

de los colectivos comunitarios, acerca de los significados sobre el agua -específicamente, el Lago de Maracaibo-, la ciudad construida de espalda o frente al agua; las historias religiosas, económicas, recreativas, arquitectónicas e industriales, que han configurado las múltiples actividades cotidianas con el Lago; las acciones y efectos de contaminación de este reservorio de agua dulce; las oportunidades de interacción social con este frente de agua, entre otras significaciones. Por tanto, el escenario de diálogo ensamblado en este trabajo, resalta la experiencia corporal, histórica y cultural de convivir con el Lago de Maracaibo, para así reconstruir las miradas transdisciplinares que permitan replantear y socializar la comprensión sobre la socioestética.

Finalmente, el tercer escenario abordado en este análisis es el planteamiento de la interculturalidad sobre la socioestética desde miradas pluriversales. De tal modo que se manifiesta la necesidad de contribuir con los estudios sobre diferentes aspectos culturales, tales como la ciudad, los frentes de agua, los modos de vida de las personas que viven en y visitan la ciudad de Maracaibo, la configuración de sentidos de lugaridad nuestro-americanos, entre otros, relevantes para diversificar la pluriversalidad de los significados de socioestética. Así mismo, mediante esta discusión se generan reflexiones y criterios para el diseño de ciudades pensadas desde diferentes disciplinas sociales y humanas, desde las cuales se pueda ensamblar todo un andamiaje permeable, dinámico y performativo en pro de des-construir las intersubjetividades que sustentan el entendimiento de los fenómenos socioestéticos desde y para la comprensión y valoración de las prácticas sociales, el devenir histórico, las luchas en el ejercicio de poder dentro de la ciudad, la configuración de los espacios públicos/políticos/sociales.

Las miradas interculturales sobre la socioestética son pluralidades de caminos amplios, diferentes, contradictorios, caóticos, relacionales para construir cultura. Por eso, con en este trabajo se promueve la emergencia de identidades sociales disímiles y similares a las otras lugaridades de Venezuela e, igualmente, otras existentes en diferentes países de América y otros continentes, con los que se comparten los sentidos de vida mediante prácticas sociales similares y disímiles. Este debate intercultural permite contribuir con el análisis plural de las cotidianidades sustentadas en epistemologías corporizadas en prácticas sociales y que, a su vez, configuran la socioestética. También, se analiza la socioestética desde el encuentro que implica luchas y tensiones geopolíticas, pensadas a partir

del deber ser disciplinar y gubernamental para ordenar la ciudad y su vinculación con la naturaleza americana; la geopolítica asumida desde el ser emergente de las lugaridades propias de las territorializaciones como “proceso de apropiación”, tal como lo planteara Porto-Gonçalves (2009); y, también, la biopolítica en que se entretejen las relaciones de poder en el colectivo comunitario.

Bajo la misma perspectiva, esta discusión sobre la visión intercultural de la socioestética ofrece un abordaje en cuanto a la cultura local como el conjunto de identidades regionales y la relación entre agua, tierra y población de Maracaibo que permite la génesis de prácticas sociales, así como, en las relaciones de las mismas, con la finalidad de armonizar miradas epistémicas-ontológicas diferentes acerca de la socioestética. Desde esta mirada pluriversal se apunta a comprender la cosmovisión de intersubjetividades que se ensamblan en la común-uniión de vivir en la sociedad amerindia, para así, profundizar en las valoraciones sobre la socioestética generada por la comunidad local, con fines de diseñar las ciudades a partir de comprender y resaltar los significados de los movimientos sociales que circulan dentro de ellas. Estas líneas reflexivas al servicio del análisis sobre socioestética, refuerzan el discurso de las diferencias de las cotidianidades sociales para vislumbrar la pluralidad epistémica de las relaciones de poder heterárquicas que deben configurar la socioestética, como producción simbólica y cultural.

NOTAS

[1] Este artículo es producto del Proyecto de Investigación financiado por CONDES-VAC-LUZ, intitolado *Reconstrucción de la socioestética en los frentes de agua*, adscrito al Área Prioritaria de Investigación Territorio, Ciudad y Comunidad del Instituto de Investigación de la Facultad de Arquitectura y Diseño (LUZ) y a la Línea de Investigación en “Representaciones, Actores Sociales y Espacios de Poder”, del Programa de Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia (Venezuela); dónde surgieron aportes significativos para el enriquecimiento del mismo. Igualmente, agradecemos a Sonia Chirinos, estudiante de arquitectura de la FAD-LUZ, sus genuinas preguntas al manuscrito; lo que nos permitió develar que nuestros interlocutores más anhelados son los estudiantes universitarios.

[2] En la Introducción a su libro *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Martha Nussbaum expone una postura clave para

comprender la vinculación entre filosofía y vida; dado el valor que consideramos esta obertura literaria, nos permitimos citarla en extenso: “La idea de una filosofía práctica y compasiva –es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento– es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver con la filosofía con el mundo real. Quien se dedica a escribir o enseñar filosofía es una persona afortunada como pocos seres humanos lo son, al poder dedicar su vida a la formulación de los pensamientos y los sentimientos más profundos acerca de los problemas que más la han motivado y fascinado. Pero esta vida estimulante y maravillosa es también parte del mundo en su conjunto, un mundo en el que el hambre, el analfabetismo y la enfermedad son el sino diario de una gran parte de los seres humanos que aún existen, así como causas de la muerte de muchos que no existen aún. Una vida ociosa y libre expresión es, para la mayoría de la población mundial, un sueño tan lejano que raramente se llega a concebir. El contraste entre esas dos imágenes de la vida humana da pie a una pregunta: *¿qué derecho tiene uno a vivir en el mundo feliz que puede expresarse libremente mientras exista el otro mundo y uno sea parte de él?*” (Nussbaum, 2003:21, énfasis nuestro).

[3] El Parque La Vereda del Lago se instituye con el decreto presidencial N° 31019 fechado en 1976; planteándose la desafectación de la zona donde se construirá el Paseo del Lago, primera denominación que recibió el parque, otrora adscrito al Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables [MARNR]. En 1978 se promulga otro decreto en el que se especifican las *coordenadas a catedral*, donde se define el perímetro del parque con 365 hectáreas; siendo propiedad de Instituto Nacional de Parques (INPARQUES) hasta que el MARNR concede la primera etapa del parque (65 hectáreas) al municipio Maracaibo en 1992. A partir de la administración local del parque, se establece una serie de usos y se crea, en 1993, una organización que lo administrara, conformada por la Alcaldía de Maracaibo, la Gobernación del Estado Zulia y el MARNR. Esta organización le atribuye una serie de modificaciones al Paseo del Lago, siendo responsable de éstas el Instituto Autónomo Municipal del Habitad y de la Vivienda (1997-1998). Asimismo, se decreta que éste espacio será un parque de campo abierto y uso intensivo, existiendo pocos parques como éste en Venezuela, condición que permite una

serie de normativas de usos: permitidos, restringidos y prohibidos, en el desarrollo actual de La Vereda del Lago.

[4] La teoría del *sistema/mundo* fue incorporada en las ciencias sociales por Immanuel Wallerstein a mediados de los setenta, con el propósito de analizar el capitalismo como sistema mundial; permite comprender los procesos históricos de constitución de un marco global de relaciones de poder clave para el análisis histórico-epistemológico sobre lo social y cultural. La categoría *modernidad/colonialidad* alude a una correspondencia inseparable entre ambas; una es productora de la otra y viceversa; o sea no hay modernidad sin colonialidad, ni colonialidad sin modernidad. Para Walter D. Mignolo, la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, a la vez que implica una crítica a la modernidad desde la colonialidad anclada en más de 500 años de lucha en torno a “un marco histórico y relacional de reflexiones que escapa a la ideología nacional bajo la cual fue forjado el imaginario continental y subcontinental” (Mignolo, 2003:81). No obstante, es Aníbal Quijano quien establece la diferencia entre “colonialidad” y “colonialismo”, con el propósito de llamar la atención sobre las continuidades históricas desde los tiempos coloniales; además, para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitaron sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo sobre las periferias, pues también comportaron la *dimensión epistémica*, cultural. Complementariamente, Mignolo (2003) incorpora la categoría sistema-mundo moderno-colonial para enfatizar cómo la colonialidad se forma con la modernidad y cómo ambas deben ser pensadas desde la perspectiva del sistema-mundo wallersteiniano; y como parte constitutiva de ello, incorpora el planteamiento sobre la diferencia colonial/ diferencia imperial, el paradigma otro y el pensamiento fronterizo como insumos requeridos para pensar lo social y lo cultural determinado históricamente.

[5] Este trabajo está escrito en primera persona del plural por muchas razones; una es la destacada capacidad dialógica que se mantuvo y mantiene ya por más de un año en un grupo de personas que decidió co-vivir la experiencia investigativa sobre un problema de interés social, epistemológico y cultural, desde el cual se buscaba la trascendencia del indisciplina al que intentamos someter las verdades naturales del discurso científico occidental. Ello comportó una transformación no sólo sobre lo qué pensábamos es la estética, el frente de agua, el espacio público, La Vereda del Lago, sino del vivimiento mismo de la transición paradigmática al re-crear otras formas de discusión y reflexión,

sustentadas por la crítica que solamente podría encontrar lugar desde las lógicas refundadas en nuestra (naciente) comunidad de saberes. Esta enunciación no se atribuye fronteras amuralladas; se convierte, más bien, en un espacio sin mayores limitaciones que las mismas fronteras subjetivas permitan confrontar, ello para hacer permanente en nuestra historia pendular la existencia de ese círculo cálido sugerido por Göran Rosenberg (referido por Zygmunt Bauman en su obra *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*).

[6] El autor emplea las iniciales del reality show conocido en español, como Gran Hermano (GH) de la empresa Endemol.

[7] Consecuentemente, la formación de las sociedades ha girado en torno a la explotación de la naturaleza, sociedades que en “su papel de naciones exportadoras [a la vez explotadoras] de naturaleza a menudo vuelven a asumir su papel colonial de fuentes de productos primarios, papel ahora reescrito en términos de la racionalidad neoliberal del capitalismo globalizante” (Coronil, 2002:7); lo cual conlleva “a rastrear los vínculos entre formas de poder locales y globales, y a ver el Estado como dominante y dependiente, incluso como subalterno” (*Ibíd.*, p. 17).

[8] Supra. Nota 4.

[9] Las explicaciones tradicionales sobre el espacio público se fundamentan en la estructura arbórea del conocimiento inscrita en la *hybris del punto cero*, noción desarrollada por Castro-Gómez (2005), amén de dismantelar la estructura eurocéntrica productora de estos conocimientos disciplinares y de formas estandarizadas de construir e institucionalizar el espacio público; asunto que entraña una relevancia histórica, política y cultural, mas que la mera perspectiva geográfica y arquitectónica inspirada en la fórmula de linealidad y orden propia del pensamiento euclidiano, pitagórico y cartesiano. Efectivamente, el diseño arquitectónico y urbano que vemos representado cotidianamente en Maracaibo es revelador de la reproducción mecánica de intelectualidades ancladas en proyectos occidentalizados, cuyos esfuerzos se dirigen a fortalecer el arraigo de un imaginario instituido sobre la dominación, el control y la prohibición que, en su naturaleza estratégica, actúan como tecnologías de sometimiento de los cuerpos subjetivos colectivos una vez que proyectan no sólo la edificación o el espacio público como una cuadratura orgánica o formal, adosada a las tendencias arquitectónicas de

moda a nivel global; sino también predicen el comportamiento humano a desarrollarse en los proyectos pensados.

[10] Este argumento tiene ciertas implicaciones que ameritan una “particular aclaratoria”, cuidando los ánimos evidenciados en nuestras intenciones analíticas. Intentemos aclararlo, entonces. La ideología dominante, tal como la categoriza el propio Terry Eagleton, con lo cual estamos sobradamente de acuerdo, históricamente ha ratificado sus espacios de poder para la dominación en tres grandes dimensiones, y aquí concordamos con la figura de la matriz colonial del poder planteada por el pensamiento de-colonial. La primera refiere al *SER*, considerado una unidad biológica e individual respondiente al ordenamiento en clases establecidas por la similitud implicada en un contrato social concebido de acuerdo a la ley natural de las igualdades; ello, mediatizado por los derechos contractuales contenidos en los pactos sociales que permanecían bajo la custodia mirada del Estado y que consolidaban el imaginario de sometimiento bajo el cual emergía la humanidad (cfr. Quijano, 2007; Maldonado-Torres, 2007). El *SABER* actúa como la segunda dimensión, aquél cuerpo universal, sagrado y homogéneo que, además de pautar la idea de humanidad, simplificó en reglas decimonónicas las formas de producir conocimiento, llegando a considerarse como válida, justa y necesaria para el progreso de la humanidad una sola forma de hacer ciencia. De allí que las ciencias humanas (y sociales) hayan sido edificadas sobre la creencia de estar facultadas para asumir a otros iguales –legal y contractualmente establecidos– como propios objetos de estudio; lo que para Foucault (2000a) representó la emergencia de teorías globales como menoscabo de teorías locales que, en su afán simplificador de las racionalidades subjetivadas, ostentaban la potestad de hablar de sus iguales en nombre de la vaca sagrada del conocimiento: el método científico. Asimismo, esta implantación de discursos científicos universales devela la preeminencia de saberes sometidos, encarnados por seres sometidos que co-habitan según lo prescrito por una forma de soberanía para el sometimiento –la sociedad de control–. Esta fórmula societal engloba un discurso sobre las identidades que radica en la id-entidad como la dinámica que nos hace idénticos, ocultando e invisibilizando, lo que es lo mismo en su configuración estética precisamente, las diferencia y diversidades encarnadas en la dialéctica relación ser-saber; espacio simbólico destinado a empotrar las dinámicas de poder –tercera dimensión– asociadas a la racionalidad dominante.

REFERENCIAS

- Andacht, F. (2003). *El reality show: Una perspectiva analítica de la televisión* (1ª ed.). Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Augé, M. (1993). *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad* (5ª reimpresión). Barcelona, España: Gedisa.
- Balibar, É. (2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia* (1ª ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (1998). *La ilusión y la desilusión estéticas* (1ª ed.). Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (1ª ed.). Madrid: Siglo XXI de España.
- Bourdieu, P. (2006). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (3ª ed.). España: Taurus.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico* (1ª ed.). Argentina: Siglo XXI.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. y Spivak, G. C. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia* (1ª ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Castillo, R. del y Cano, G. (2006). "Presentación. Las ilusiones de la estética". En T. Eagleton, *La estética como ideología* (pp. 9-63). Madrid: Trotta.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, D. (2009). *El humanismo en la era de la globalización + La descolonización y las políticas culturales* (1ª ed.). Madrid: Katz.
- Coronil, F. (2002). *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad - Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.

Escobar, A. (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 155-199). Caracas: Ediciones FACES-UCV- UNESCO.

Foucault, M. (1976a). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. 7ª México: Colección Breviarios. Fondo de Cultura Económica. 2ª Edición.

Foucault, M. (1976b). *Historia de la locura en la época clásica. Volumen I*. México: Colección Breviarios. Fondo de Cultura Económica. 2ª Edición.

Foucault, M. (1989). "El ojo del poder", En: Bentham, Jeremias. *El panóptico*. 2ª Edición. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid. Pp. 9-26.

Foucault, M. (1994). "Espacios diferentes", En: Toponimias. *Ocho ideas del espacio*. Fundación La Caixa. Madrid. Pp. 31-38.

Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Editorial Altamira.

Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2000b). *Los anormales*. México: Colección Breviarios. Fondo de Cultura Económica. 1ª Edición.

Foucault, M. (2006a). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (1ª ed.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006b). *Historia de la Sexualidad. 1: La voluntad de saber* (1ª reimpresión de la 10ª edición del 2005, corregida y revisada). España: Siglo XXI.

Giddens, A. (2004). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (4ª ed.). Madrid: Cátedra.

González Stephan, B. (1995). "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano". En B. González Stephan *et al.*, *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina* (pp. 431-455). Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana-Equinoccio. Ediciones de la Universidad Simón Bolívar.

- Guattari, F. (1998). *Las tres ecologías*. Colombia: Fundación Fica.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares* (1ª ed.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Iazzetta, E. (2010). "Práctica y crítica teórica de un enfoque epistemológico para analizar la experiencia socioestética en frentes de agua". *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XVI. N° 1. Pp. 141-153.
- Iazzetta, E. (2008). *Experiencia socioestética en los frentes de agua*. Tesis Doctoral (Inédita). Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Jovchelovitch, S. (2008). *Os contextos do saber. Representações, comunidade e cultura*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 11-58). Caracas: Ediciones FACES-UCV-UNESCO.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mandoki, K. (2006). *Estética y comunicación: de acción, pasión y seducción* (1ª ed.). Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Mignolo, W. (2002). "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En C. Walsh, F. Y. Schiwy y S. Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 215-244). Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.

- Piña, A. (2010). *Prácticas sociales como productoras de identidades en frentes de agua de La Vereda del Lago de Maracaibo*. Trabajo de Grado (inédito). Maracaibo: Universidad Rafael Urdaneta.
- Porto-Gonçalves, C. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Maracaibo: Ediciones IVIC.
- Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (1ª ed.). Buenos Aires: Katz.
- Sontag, S. (2005). *Estilos radicales* (1ª ed.). Buenos Aires: Suma de Letras.
- Téllez, M. (2000). "Entre el panoptismo y la visiónica: Notas sobre la educación en la videocultura". En Magaly Téllez (Comp.), *Repensando la educación en nuestros tiempos. Otras miradas, otras voces* (pp. 189-220). Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Vázquez, B. (1999). "Representaciones, actores sociales y espacios de poder desde el enfoque interdisciplinar". *Fermetum*, 24, Año 9, 35-58.
- Vázquez, B. y Pérez, C. (2010). *Miradas histórico-epistemológicas para una cartografía de la gubernamentalidad en Venezuela*. Caracas: Centro Nacional de Historia. Material inédito, en prensa.
- Walsh, C. (2006). "Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino* (pp. 27-43). Quito: Academia de la Latinidad.



Isabel Falcón, "Esquina de La Habana Vieja".