

EN OTRAS LENGUAS

JOSÉ LUIS GROSSO



SEMIOPRAXIS POPULAR-INTERCULTURAL- POSCOLONIAL
COMO PRAXIS CRÍTICA



FONDO EDITORIAL UNAE



Caminar es el saber de los pies. Este libro recoge los pasos de un camino de diez años: un camino de investigación pensando con los pies.

Ya Nietzsche nos enseñó cómo se puede pensar con los pies y cómo en ese desafío epistémico se juega una dislocación de la ciencia hacia la danza, hacia la risa, hacia el discurso de los cuerpos en la senda de Zarathustra.

Y antes, si de temporalidad lineal se tratase, ya Felipe Guaman Poma de Ayala, en su carta al Rey de España de 1613, dibujaba al “Philósopho – Pueta – Astrólogo” andino, nuestro sabio en estas tierras, como un caminante de los cerros y los valles, conocedor del sol, de la luna y las estrellas, de las tierras y las semillas, de siembras y cosechas, de piedras y de ríos, de gentes, fiestas y rituales: sabio en el camino, con sombrero, cayado y chuspa.

La semiopraxis de los pies en el camino no es una línea recta. Los pies saben en zig-zag, en idas y vueltas, en sinuosidades y recodos, siempre sendas oblicuas, nunca la recta perpendicular del pensar aéreo y su fatal flecha del tiempo.

Este libro habla de esos aprendizajes en busca de una praxis crítica intercultural y popular, en la que me he vuelto otro con otros, en la que la descolonización me ha llevado a dar vuelta el sentido de los pies, de las palabras y me ha trastocado la economía sensible del pensar en otras maneras de conocer. Otros me han tomado de la mano en ese camino, hoy te ofrezco la mía, si quieres andar...



EN OTRAS “LENGUAS”

SEMIOPRAXIS POPULAR-INTERCULTURAL-POSCOLONIAL
COMO PRAXIS CRÍTICA

José Luis Grosso

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR – UNAE.

Rector
Freddy Álvarez. PhD.

Comisión Gestora
PhD. Adrián Bonilla
PhD. Magdalena Herdoiza Mera
Mgs. Juan Samaniego Froment
PhD. María Nelsy Rodríguez
PhD. Stefos Efstafhios
Mgs. Hortencia Lucía Bustos Lozano
Dra. Verónica Moreno García

Título: EN OTRAS “LENGUAS”
SEMIOPRAXIS POPULAR-INTERCULTURAL-POSCOLONIAL COMO
PRAXIS CRÍTICA
(Libro evaluado por pares académicos)

Autor: José Luis Grosso. PhD.

Director Editorial: Sebastián Endara. Mgtr.

Diseño y diagramación: Anaela Alvarado. Dis.
Ilustrador: Antonio Bermeo. Lic.
Corrección de textos: María Luisa Torres. PhD.

2^{da} Reimpresión
UNAE EP

Diciembre de 2018
Tiraje: 200 ejemplares

ISBN: 978-9942-8600-8-8

EJ Editorial **UNAE**

Universidad Nacional del Educación de Ecuador - UNAE
Parroquia Javier Loyola (Chuquipata)
Azogues - Ecuador
Teléfonos: (593) (7) 3701200
www.unae.edu.ec



ÍNDICE

Introducción. <i>Derridando.</i>	11
I. Gestación de una semiopraxis.	17
1. <i>Las labores nocturnas.</i> <i>Hacia una semiología de las prácticas en</i> <i>contextos interculturales poscoloniales.</i>	19
2. <i>El revés de la trama.</i> <i>Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad</i> <i>en contextos poscoloniales.</i>	57
II. Más allá (más acá) de la fenomenología.	85
3. <i>Desbarrancamiento.</i> <i>Ecos de la fenomenología en la heteroglosia</i> <i>poscolonial de espacio-tiempos otros.</i>	87
4. <i>Constitutivo, construido.</i> <i>Espacio-tiempo y semiopraxis crítica.</i>	103
III. La semiopraxis popular como praxis crítica.	135
5. <i>Gestar la gesta popular.</i> <i>Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento</i> <i>a la economía crítica del conocimiento formalizada</i> <i>en las matrices epistémico-prácticas de nuestros</i> <i>vicios y deformidades subalternos.</i>	137
6. <i>Lo abrupto del sentido.</i> <i>La semiopraxis popular más acá del civismo de la</i> <i>modernidad: movimientos, ritmos, cadencias.</i>	162
7. <i>Teoría: de la metafísica a la semiopraxis.</i> <i>La justicia poscolonial de otras maneras de conocer</i> <i>en los pliegues de la formación hegemónica estético-</i> <i>epistémica del ver-decir lógico-eidético.</i>	198
Referencias Bibliográficas.	219

EN OTRAS “LENGUAS”

SEMIOPRAXIS POPULAR-INTERCULTURAL-POSCOLONIAL
COMO PRAXIS CRÍTICA

José Luis Grosso

A mis amados padres, in memoriam.

*A Dacir, Luis Federico y Luciano José, a
quienes doy/quito/tomo/dejo tiempo.*

INTRODUCCIÓN

DERRIDANDO

El sonámbulo sólo triunfa si está hipnotizado por la cuerda.

Roger Caillois. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: FCE, 1997 (1967), p. 229.

Como acción-en-curso y como deber-de, gerundio y gerundivo¹, *derridando*: no se puede ni se debe sino ir-más-allá-de-él, sobrepasarlo, sobrevivirlo, sortearlo, voltear sobre sus huesos y sus carnes, conversar con su espectro. ¿Más allá, o más acá? ¡Vaya a saberlo!... Nadie tiene la suficiente consistencia para ser tomado en serio; y en la risa se dibuja el tembloroso contorno colectivo que *estamos-siendo*. Es lo que se hubiere solidado alguna vez llamar también, tal vez, “*masa crítica*”.

No fue lo que hizo, sino lo que hizo de mí, lo que hicieron de él conmigo, las muchas figuras que hicimos en el suelo frente al mar de sal abierto.

Primero se soltó de mi mano y tomó las líneas de Kusch en la mesopotamia santiagueña, en el norte argentino, y anduvo hecho hilachas en medio de la gente enfiestada, en la magia del cotidiano, en los *trabajos de la negación de “indios”, “negros” y “cholos”*, triturado y molido al pasar cada lluvia a la par de las tinajas hechas añicos de los “cementeros de indios” (Grosso, 2008a). Rastreamos en las cruces y en los dichos, bajo la polvareda y el lodazal, con Luisín Garay; mateamos filosofando al revés de la trama con Gladys Loys; esos dos sobrevividos del terror, que una vez más quiso acabarnos: hermanos amados del milagro que saben de lo que hablamos en su carne, más de lo que hablamos. Y el sobreviviente me dejó un *dolor de ausencia*, una *añoranza*, que me hace volver desde entonces siempre, y siempre estaré *volviendo* a esa *tierra-para-volver* que no cesa de ser habitada,

1 Debo esta diferencia a Inês de Ornellas e Castro, en el IELT, Lisboa, quien la deriva del latín (*praeterita altera lingua imperii, πάλαι materna, nunc sedente dominandum; en el pasado lengua otra del imperio, desde antiguo materna, ahora sentada en el trono dominando*), en conversación del 23 de Mayo de 2012. Aunque en verdad nuestro gerundismo provenga más bien de las maneras del habla regional del *quichua*, contagiando como un virus de la lengua el bilingüismo *quichua-castilla*. La terminación verbal *quichua “spa”*, más comúnmente apocopado en “s”, contamina el español de la “*castilla*”, insuflando ese vicio en el afán normativo de ésta, “*quichua castillaan chajrus*” (“mezclando la *quichua* con la *castilla*”), como dice la copla del *Cancionero quichua-santiagueño* (Bravo, 1956, N° 91; 1980).

defendida, amada y nunca entregada a la indiferencia negligente del “desarrollo” y el “capital”.

En el camino de irse una vez más con Kusch, me llevaron ambos dos con ellos y subimos al altiplano, de Maimará más adelante, pasando, parando, *ch'allando* en cada *ch'isi raya* todas las veces, una y otra vez, en dirección y salud del Tata Bombori (Grosso, 2014a (1994)). Revolvimos sentimientos, entrañas y la danza de los pasos en aquel Santiago de Bombori, en Kayni, en el norte de Potosí; caímos en la red de gestos, conjuros y mensajes que corroen las culturas desde su *matriz creadora* en la agencia varia y disonante, al filo de parcialidades comunitarias, cerros y *diablus*, y nos guarda desde entonces para el fruto, cuando vengamos a yacer y vayamos pasando al excesivo *don* del espectro y del espanto. Cayó la *deconstrucción* en esas gestas de dioses viejos, lenguas apiladas y generaciones agitadas adentro; se desmoronó y desbarrancó en *semiopraxis*². Teófilo Cabezas Estrada reía y reía. Cambiaron las voces, marrullaron en silencio e intercambiaron idiomas mis dos amigos con esa gente que nos recibió haciéndonos casa y saliendo a nuestro encuentro, encontrándonos todos afuera (Bajtin, 1999a; 2000; Grosso, 2013a), y fue, más que una Babel, la contracara del Dios único y tedioso, el políglota hermeneuta: fue un baile cósmico de *sentidos* como anzuelos echados a las estrellas. Todos los dioses otra vez en vilo.

Volví al otro Santiago, siempre otro, al del estero, subimos juntos los tres con los sabios del pueblo hasta las últimas fosas donde entierran los soles, y supe que la *fuerza de las sombras* pueden más que todos los análisis; y era praxis crítica, ningún “oscurantismo”; supe que escuelas andan por debajo, desorientando a los curiosos y enseñando las artes del infierno para darle un revés al orden del mundo. Supe de la potencia de esos *restos*, supe más por dejarme llevar con ellos que por detenerme, supe al oír el viejo anuncio de las aguas a las orillas de los cauces secos, como dice Alejandro Haber (Grosso, 2008a: *Prólogo*), ese otro entrañable

2 “*Semiopraxis*”, “sentidos-en-(la)-acción”, “orientación-significación de/en la acción”, podría, en principio, considerarse como la perspectiva teórico-metodológica en la que vengo trabajando desde hace algún tiempo (Grosso, 1989; 1994a; 1994b; 1994c; 2014a (1994); 1996a; 1996b; 1997a; 1997b; 1997c; 1997d; 2008a (1999); 2002a; 2002b; 2003a; 2004; 2005a; 2012c (2005); 2006a), de la que estos textos reunidos en este libro son el resultado de los últimos años, y que ha derivado en una crítica de los reaseguros epistemológicos de la manera de conocer dominante (lo cual la des-inscribe de la tradición “teórico-metodológica” como una nueva perspectiva más). “*Semiopraxis*” es familiar a la “*teoría-en-la-praxis*” gramsciana (Gramsci, 1998) y a la expresión nietzscheana “*in praxi*” (Nietzsche, 2000: 106); pero, si bien se les asemeja a distancia, es algo más que la “*conciencia práctica*” de Giddens (1995), que queda bajo el régimen de la “conciencia” y siempre al lado de la deseada “conciencia discursiva” (entendiendo por “discurso” el “lenguaje”, como suele reiterarse en un extendido sentido común, más acá de la crítica de Bajtin a la Lingüística, ver Grosso, 2012b), y es asimismo algo más que el reconocimiento bourdieuano de sentidos sociales “*en estado práctico*” (Bourdieu, 1991: 125, 140-141 y 418), que siempre en cuanto tal “estado” se supone que están destinados a su explicitación lingüística, al menos en cuanto que es desde allí que se realiza esta operación crítica de reconocimiento, pero aún más en cuanto que es esa explicitación la que desplazaría esos sentidos a su efectividad real en la arena política.

con quien camino y converso cada día y cada vez más a cada paso, como pisando las mismas huellas uno de otro, y de otros.

Luego anduvimos por las tierras de otro, el siempre-otro, Santiago. Durante siete años desatamos la risa en Cali, reunidos como *Di-sentir – Desmarcaciones Interculturales*, con Manena Vilanova, Mireya Valencia, Esnel González, José Fernando Ossa, Olga Patricia Solís, Adriana Mendoza, los de carcajada más sostenida y prolongada, leyendo a Derrida y Derrida leyéndonos, olvidándolo el tiempo todo, temiéndolo como un germen, cultivándolo como una maleza de flores irisadas. En fin, preparándonos para *abrir la tierra*. Hoy estamos en ella, dispersos en semillas, yendo hacia el fruto.

Nos apostamos entonces en la *PIRKA*, le dimos la longitud de nuestra andanza. La *pirka* (así, con “k”, con la desobediencia escrita, resabiando toda normativa): escritura de piedra, territorios solapados y vivos, sobre-escritos por el gesto arrogante y conjuratorio de los mapas, nebulosa constelada bajo nuestros países, en campos y ciudades: campesinos albañiles. Nos pusimos en *pirka* con Jesús Darío González, Eliana Toro, Alfayma Sánchez, Rubén Darío Gómez, Manena Vilanova, entre otros que fueron estando. Agredimos con fuerza fonética la signografía: una *pirqa* abandonada y malquerida, pero que en su silencio de piedra levanta su *matriz creadora*, su seno de sombra, la noche en que siempre se protege la gesta de la vida y de la muerte. Y le dimos paredes a los viejos amores que se van del campo a las ciudades y de las ciudades al campo, saltando como espectros los alambres, las circunvalares y los ejidos. Nos creció la sed de territorios que reciben hilos de agua de hondas vertientes o de las anchurosas lagunas de los páramos. Y fue otro el sabor del café urbano y la cocina en la que se venían mezclando y combinando los dones y las artes populares. Y fue, aún más aún, *otro el espacio y otro el tiempo* que el mezquino molde que especula, que suma y multiplica. Desde entonces, Kusch duerme y sueña *derridando* en la *PIRKA* con gratitud aguerrida.

Y ahora (si es que este anacronismo oficial nos sirve de algo) hemos vuelto a deambular por esta Catamarca de límites inciertos, porque las *salamancas* pasan y asolan las tierras perdidas y el monte adentro con sus artes diabólicas; tierras, esquinas, cuevas y oasis ganados por gestas antiguas, criadas a punta de las *matrices creadoras* que no cejan; y traemos saber sin autor ni dueño, que cae fuera de las aulas y disciplinas. ¿De quiénes hablo? De Kusch, de Derrida, de mí, de Gladys Loys, de Alejandro Haber, de San Esteban, del Mishqui Mayu, de la(s) *salamanca(s)*, de Teófilo, de Santiago y su *kawallitu*, del *turri mallku* y el *condor mallku*, de doña Juana Torrez, de don Florindo Acuña, del árbol solo de Manogasta, de San Gil, de los árboles de los santos, de los indios alumbrados, de los Disentires, de la *PIRKA*, y de Mario Vilca, de Cecilia

Mensa, de Marcela Rementería, de César Almaraz, de Jorge Luis Arias Avalos, de Isabel Brizuela, de Alejandro Acosta, y de tantos innumerables sabios del pueblo, humanos y no humanos: de lo que ha quedado de ellos, de esta parcialidad que *estamos-siendo*, de lo(s) que “al irse fueron dejando”³, de este colectivo alzado de sentidos: montonera anacrónica, rejuntado de la Pacha, desborde por antiguos cauces, desmadres de estas tierras, calchaquíes de viento y polvareda. Muy cerca del *olvido*, de lo que *guardan las huellas* (Haber, 2011a; Grosso, 2012a; 2013b; 2013c; 2014b), *gesta semiopráctica* que sabe a flor del monte, a hierba mágica de la selva.

Y cuánto!... ¡cuánto les agradezco!: a Kusch, a Derrida, a los paisanos alzados de Felipe Varela, a los calchaquíes con su Bohórquez, y a todos los que vienen conmigo, a todos los que me estoy yendo con ellos, a todos los que vamos juntos galope adentro, historia afuera, dolidos de amor y con toda la fuerza de justicia en el espaciamento de estas letras, de estos puntos suspensivos... donde cabe sin número y en cantidades la carne cósmica, el encuentro, la comida, esta gesta de vida en la muerte y de muerte en la vida. *Derridando* apenas la gambeta, el hueco de esperanza de quienes están llegando. El nombre desparrama anonimias inscriptas, deja el demonio al fin de nuestros dioses alumbrando, desdibuja, corroe, barroso. *Ucamaua mundajja*, recuerdan Kusch y Mario Vilca (Derrida juega con los ecos, y sonríe): *así están yendo las cosas a madurar*. No sé ya de mí, sé de nosotros, *nosotros otros*, amados otros. Se hincha el fruto: gasta, sedimenta, no acumula, sacrifica. ¡Cuánto saber nos está creciendo! No diré más con esta lengua hecha bandera de jirones. Sólo un exabrupto teórico: *Semiopraxis crítica*. ¿Escuchas la música?... lenguas en la piedra, nuestra lucha más antigua, piedras que juntamos, piedras que nos juntan, savia volcánica, el poema: olvido, silencio, amor, fuerza...

LENGUAS DE PIEDRA

La lengua misteriosa
de materia revolviéndose en la piedra
como un caracol de viento
llama al mar,
llama con su grave lava,
llama muerta y despierta en la ceniza.

Fue la lengua
muda la del nombre más antiguo
como geometría de tortugas

³ Peteco Carabajal, *El embrujo de mi tierra* (chacarera).

muda al sol,
muda siglos de roca,
muda gastada en lluvias de verano.

Tuvo lengua
al asomar su lomo serpentino
como un rayo echa raíces y planta
rosa de árbol,
rosa tallada en la estrella,
roza el cuerpo desnudo del cerro.

Soltó lenguas
aguas adentro de grutas en flor
como una vulva lunar
estrecha el cielo,
estrecha el borbotear de astros,
estrecha ondulación de abra gimiente.

Y supo lenguas
inauditas de sabor volcánico
como un río lame en silencio muslos,
va robando deseos de tierra,
va robando el pudor de raíces,
barro en grito moldeando el
arte cóncavo de los oídos.

San Fernando del Valle de Catamarca, Febrero de 2014.

Notas:

- Las referencias bibliográficas han sido unificadas y actualizadas al final; por eso se encontrará que algunas fechas de redacción y publicación definitiva de los textos referidos son posteriores a la fecha de elaboración de los textos que aquí reúno. Se han introducido algunas modificaciones para evitar reiteraciones. Sobre todo, en ese sentido, los capítulos 5 y 6 han tenido cambios significativos.
- Los textos que integran este libro son resultado de investigación de la *Línea Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos en relaciones interculturales poscoloniales* del Centro Internacional de Investigación PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer. De 2005 a 2009, en el Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad del Valle - Universidad Pedagógica Nacional

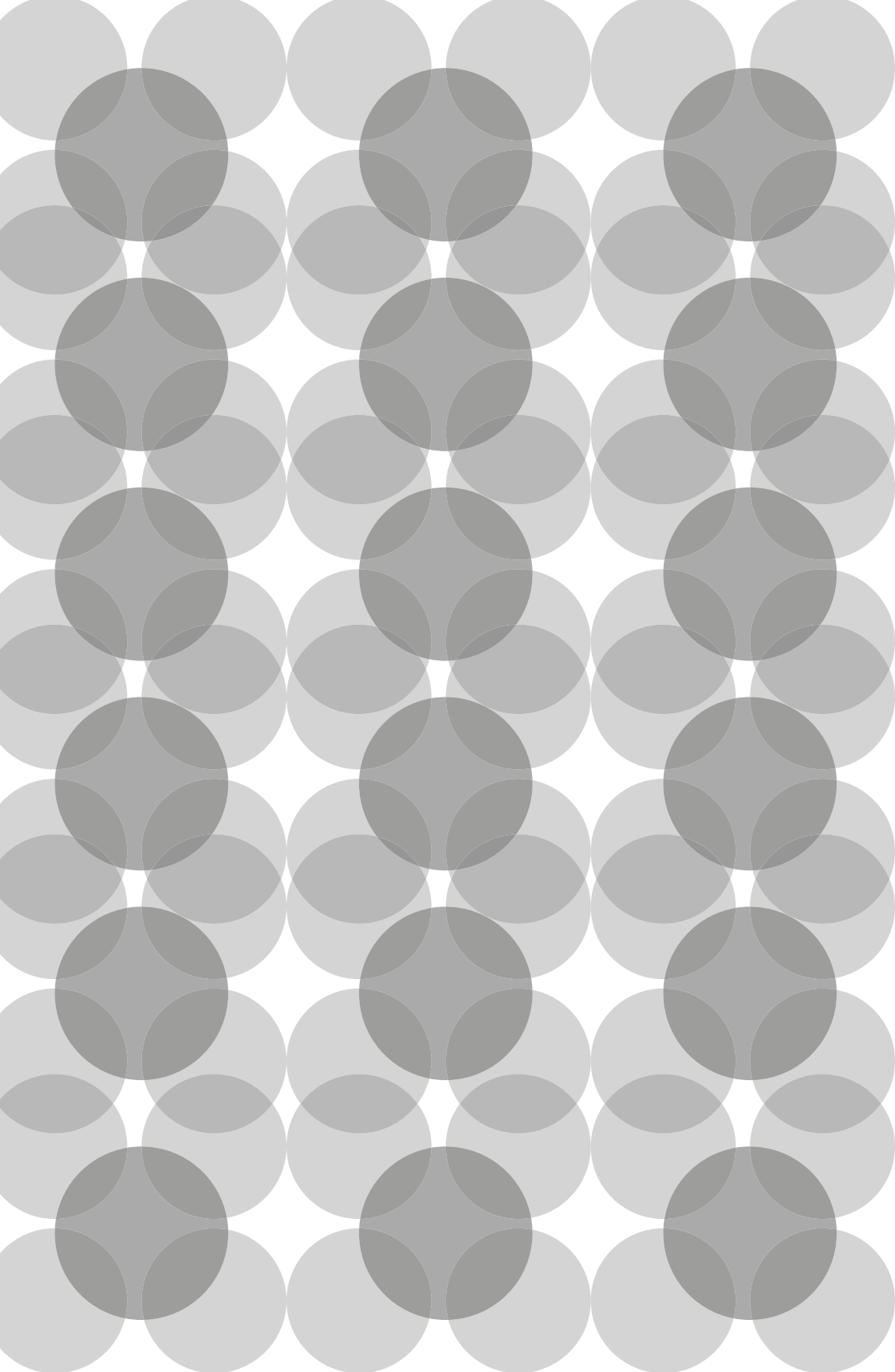
– Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Cali y Bogotá, Colombia; específicamente en los siguientes proyectos de investigación: *Programa Territorial Diseño y Puesta en Marcha de la Estrategia “2015, Valle del Cauca, Red de Ciudades Educadoras”* – Red CiudE (Buenaventura, Cali y Buga), Colciencias

– Universidad del Valle – Gobernación del Valle del Cauca – Alcaldías de Buga, Cali y Buenaventura – Consorcio Regional, bajo la dirección del Dr. J.L. Grosso, 2006-2008; y *Programa de Investigación y de Formación de Gestores de Ciudad, Curso No-Formal, Presencial y Virtual, Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas*, Alcaldía de Santiago de Cali

– Grupo de Investigación PIRKA. 2007-2010. De 2009 hasta la actualidad, en el Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca – UNCa, San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina; específicamente en los siguientes proyectos de investigación: *Proyecto de Investigación Mapas y Mapeo de las Configuraciones de la Acción Colectiva en sus Luchas Simbólicas. Entramados de Matrices Epistémico-Prácticas, Géneros Discursivos, Campos Sociales de Políticas del Conocimiento y Tipos de Subjetivación*, Grupo PIRKA Cali – Catamarca – Santiago del Estero, bajo la dirección del Dr. J.L. Grosso, 2009-2014; *Proyecto de Investigación Gestión Ambiental en Comunidades Indígenas de la Provincia de Catamarca*, PICT2005 35295, FONCyT, UNCA, 2008-2012; *Proyecto de Investigación Perspectivas ético-antropológicas para el estudio de los condicionantes culturales de la construcción de ciudadanía*, PIP2010-GI N° 11220100100351, Conicet, 2011-2013; *Proyecto de Investigación Restos*, Instituto de Estudos em Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal, 2011-2016; *Proyecto de Investigación Mapeo, Entramados y Agenciamientos Territoriales. Semiopraxis de la Acción Colectiva en Catamarca y Santiago del Estero en el Norte Argentino*, SECYT-UNCa, bajo la dirección del Dr. J.L. Grosso, 2012-2016; y *Proyecto de Investigación Entramados Territoriales y Comunidades Locales de Seres en Catamarca y Santiago del Estero en el Norte Argentino. Palimpsesto regional bajo el mapa del Estado-Nación en la era del capitalismo neoextractivista*, SECYT-UNCa, 2016-2020.



GESTACIÓN DE UNA SEMIOPRAXIS



1. LAS LABORES NOCTURNAS

HACIA UNA SEMIOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS

EN CONTEXTOS INTERCULTURALES POSCOLONIALES⁴

*A Álvaro Morales Torres,
primer lector de este texto.
In memoriam.*

Este texto ha tenido un largo proceso de gestación en el campo científico, académico, y a la vez político, del estudio de los procesos sociales latinoamericanos, y está escrito bajo la obstinada convicción de que la contribución a la transformación social es el quehacer primordial de este campo. La construcción del “otro” ha sido y es una de las escenas críticas de la antropología desde hace varias décadas; algunas de sus producciones son recogidas en estas páginas. Se percibirá en ellas un desplazamiento hacia las prácticas en las que se gesta y se gestiona la relación entre unos y otros. Esta relación es la cuestión crucial, donde la semiología de las prácticas⁵ se constituye en teoría social crítica latinoamericana, al traer los sentidos naturalizados en los cuerpos y la acción crítica cotidiana y silenciosa que ellos operan, a un nuevo reconocimiento epistemológico. Me propongo desplazar la atención hacia esas prácticas invisibles en la relación pedagógica y en la relación científica (constitutivas de este texto en sus diversas instancias de producción y lectura), que siempre son, en primer lugar, relaciones sociales y políticas.

4 Publicado en 2005 en *Secuencia – Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 63: 157-179, Instituto Dr. José María Luis Mora, México.

5 En este artículo, de 2005, hablaba de lo que a partir de 2006 denominé “*semiopraxis*” en términos de una “*semiología de las prácticas*”; y en textos de años anteriores la llamaba “*simbólica práctica*” (Grosso, 2014a (1994)). El primer desplazamiento se debió a que “*simbólica*” refiere a núcleos profundos de la vida social, o a la alta densidad de determinados y excepcionales amalgamas de sentido, de gran pregnancia colectiva; pero con una “*semiología de las prácticas*” nombré lo más común, general y cotidiano de la *gestión corporal-material del sentido*. El segundo desplazamiento buscó separarse de la subsidiariedad acendrada de la “*semiología*” respecto de la Lingüística (a pesar de que el mismo De Saussure inscribió a la segunda en el ámbito más amplio y general de la primera) (Kristeva, 1981), y, sobre todo, de la conjunción acrítica de la *gestión del sentido en el curso de la acción* con el “*lógos*”, como si no pudiese articularse *sentido*, como lo afirma la hermenéutica de Ricoeur, sino en la “*lógica*” del “*lenguaje*”, o mejor, en la tradicional y naturalizada configuración greco-eurocéntrica del entramado *lógico-lingüístico* como su condición universal.

El escenario inaugural de la “hermenéutica doble” (Giddens, 1997)⁶ se abre sobre el dominio de las representaciones de los otros, donde toda interpretación procede de pre-interpretaciones: cuerpos encontrados y sentidos en pugna. Debajo y detrás de los discursos, crece el fragor de los espectros. Hacia ese fragor dramático, cuerpo a cuerpo inter-cultural, tramado de historias incontables de imposiciones y luchas, se dirige nuestro poético recorrido. Allí emergen los más oscuros y olvidados rastros de la inter-culturalidad que nos constituye, y se prolonga nuestra poscolonialidad: la evidencia invisible y el rumor inaudito de nuestro tortuoso “ingreso a la historia” y de nuestro salto tutelado a la “autonomía moderna”. El “pos” no es cumplimiento, sino batallas aún en curso, aunque nocturnas: un bullir de narrativas heréticas y de trabajos mundanos, desconocidos.

En busca de la metáfora perdida: el “Otro” fundacional del expansionismo europeo

Aquello que reiteramos en la costumbre ha sido alguna vez un resuelto gesto creador. Quizás este subsuelo sea el terreno donde tiene lugar la construcción de lo que el pensamiento social europeo ha llamado el “sujeto de la historia”. Poder llegar a dar los contornos de ese bajorrelieve, sumergiéndose en esas prácticas oscuras las virtudes del lenguaje, es lo que ensayo aquí. Y lo que en definitiva no es más que una ingeniería reconstructiva (o, más bien, una erosión “de-constructiva”) de los

6 Anthony Giddens ha destacado esta condición, propia de las Ciencias Sociales, reconocida con mayor o menor consecuencia por varios autores, especialmente desde la reconstrucción fenomenológica de la relación entre conocimiento científico y sentido común (Alfred Schütz; Harold Garfinkel). Tal como lo señala Giddens, “los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una *hermenéutica doble*, que supone penetrar y aprehender los marcos de sentido que intervienen en la producción de la vida social por los actores legos, y reconstruirlos en los nuevos marcos de sentido que intervienen en esquemas técnicos conceptuales” (Giddens, 1997: 102); y, a su vez, “así como los científicos sociales adoptan términos corrientes -‘sentido’, ‘motivo’, ‘poder’, etc.- y los usan en acepciones especializadas, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y a integrarlos como elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta” (Giddens, 1997: 191). “Esta hermenéutica doble es de una considerable complejidad, porque la conexión (entre lenguaje corriente y lenguaje técnico) no establece una circulación de sentido único; hay un continuo ‘deslizamiento’ de los conceptos construidos en sociología, por el cual se apropian de ellos aquellos individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y así tienden a convertirse en rasgos integrales *de esa conducta*” (Giddens, 1997: 194). A pesar de que Giddens acentúa la “hermenéutica doble” en la apropiación por parte de los actores sociales del lenguaje científico, que siempre dará lugar a un uso diferencial, cargado de valoraciones socio-culturales, al ser incluido en los juegos de lenguaje locales y “deformado” por ellos; sin embargo, no destaca suficientemente que esta condición problemática no debe ser leída unilateralmente desde los intereses cognitivos de los científicos sociales, sino que inscribe radicalmente a la Ciencia Social en la gestión social del conocimiento y en la materialidad cultural de las relaciones cotidianas, que exceden siempre aquellos intereses cognitivos estrictos (y estrechos) y que muestra a la Ciencia Social como un recurso dominante, investido de prestigio y superioridad, arrebatado tácticamente por los diversos actores sociales para dicha gestión y en aquellas relaciones. Es allí donde el interés puramente cognitivo, academicista, demarcando su distinción, protege a los sectores dominantes, sean éstos arcaicos, residuales o emergentes (Williams, 2000), de los cursos no deseados de la transformación social.

cimientos, en el caso del proceso europeo (y tal vez en todos) parece poner en primer lugar de manifiesto la perpetuidad antisísmica de las fundaciones naturalizadas. Por algo Europa ha transportado por el mundo entero, junto con sus discursos, compulsivamente, su voluntad imperativa de fundar: fundar-se a Sí Misma y fundar su “otro” contextual; fundar (antes que nada) los términos de esa relación.

El discurso colonial de la “hospitalidad”, omnipresente en la relación europea con los “otros”, esconde una imagen previa del Sí Mismo frente a, y sobre, el “otro”, naturalizada, universalizada. El discurso de la “hospitalidad” no es más que la justificación callada de una “presencia” europea universal, exclusiva en su necesidad, excluyente en su necesidad: todos los pueblos deben abrirle paso y acogerla porque en realidad ella no es nada sin ellos, vive para su misión de “alterizarlos” y se alimenta de la percepción de que ellos no son “tan absolutamente” diferentes, sino, en el fondo, tan solamente y sin embargo, sus “otros”: aquellos que no tienen en ningún caso más “Sí Mismo” que la referencialidad europea fundante. Un monoteísmo que aplasta la relación que habita, un Otro creador *ex nihilo* que no puede ser sino acogido, el absoluto de un don único y monolítico. Demorémonos en este comienzo abrupto.

Según Hayden White, el discurso ha sido un medio privilegiado de la construcción de la conciencia europea (White, 1978). Dicho discurso ha sido sometido a estudio en la gramática clásica y escolástica, llegándose a la distinción de cuatro figuras prototípicas y paradigmáticas de su flexibilidad articuladora, verbal y escrita: *metáfora*, *metonimia*, *sinécdoque* e *ironía*. Movimientos de desplazamiento de sentido en el lenguaje que constituyen al discurso, y cuya base no es lógica, sino práctica; en todo caso, movimientos fundadores de una lógica. Dichos cuatro movimientos son los así denominados “tropos”. Nos hallamos ante un exceso “trópico” del discurso y de su lógica:

“Logic itself is merely a formalization of tropical strategies.”

(“La lógica misma es meramente una formalización de estrategias trópicas.”)

(White, 1978: 6)

Del interior del discurso nos vemos desplazados así a la praxis, que lo constituye en cuatro torsiones.

La “conciencia europea”, entonces, se construye en el discurso a través de varios tropos, modelados en cuatro figuras, y por medio de los cuales podríamos acceder a las formulaciones más elementales de aquélla. La primera de ellas:

“La inclusión de lo no-familiar dentro de lo familiar es una acción trópica (“*troping*”), generalmente figurativa (o “imaginativa”)” (White, 1978: 5).

Se trata de una “pre-figuración” originaria, la *metáfora*, que preside otros tres “tropos de figuración”, en su secuencialidad: *metonimia*, *sinécdoque* e *ironía*. En primer lugar, la “*metáforica* constitución de un dominio de experiencia”; luego, la “dispersión *metonímica* de los elementos de dicho dominio en series ligadas por relaciones de contigüidad”; a continuación, la “representación *sinécdoquica* de los atributos superficiales de los elementos dispersos en su presumida esencia a través de un principio ordenador”; y, finalmente, la relativización *irónica* de lo incluido en dicha representación desde el interés por lo excluido. Estos tropos son:

Giros metalógicos en medio de la propia lógica (previamente establecida y naturalizada en cada nivel), guiados por el interés de resituar a la conciencia (y a la configuración de un saber) con respecto a su entorno, de redefinir la distinción entre el sí mismo y el entorno, o de reconceptualizar la relación entre el sí mismo y el otro (White, 1978: 10).

Quedamos así habilitados para tratar de hallar, arqueológicamente y a través de un rastreo histórico, las *metáforas* inaugurales de la “conciencia europea”. Y veremos que, en ellas, el gesto-lenguaje fundacional pone siempre la relación con un “otro”, representada bajo un potencial movimiento: una superioridad desplazable y una inferioridad absorbible. *Metáforas* que hacen parte, por tanto, de una dramática: “representación” no sólo en su carácter lingüístico (ideal-referencial; señalado por Foucault en *Las palabras y las cosas* como “*episteme*” arqueológica de los siglos XVI y XVII, Foucault 1996), sino también en su teatralidad literaria (Said, 1979: 55), y, aún, en su teatralidad lúdica artística y radical, constitutiva del lenguaje y del conocimiento mismo (Gadamer, 1984: 154-222). Una “poética del otro” (analogada a las fenomenológicas “poéticas” bachelardianas por Said) que, en su raíz práctica, va siempre acompañada por una “dramática del otro” que la intensifica. Recogiendo lo anterior, la *metáfora* europea del otro aparece como un expansionismo teatral lingüísticamente usufructuado, y ocultado por una “gramática” de la transparencia referencial. Contemos ahora, en estas *metáforas*, nuestra historia.

Edmundo O’Gorman enfatiza cómo la “cuarta parte” del mundo (el continente americano) transformó la cosmología del siglo XV y redujo, con una elocuencia gráfica, las dimensiones europeas relativas. (O’Gorman, 1961) El “*Novo Mundo*” reúne, compensatoriamente, en un único bloque, al “*Viejo Mundo*”. El europeo es ahora el “amo del mundo” al conocerlo

por entero; conocerlo en su “globalidad” le permite (y le impele a) plasmar en él su propio mundo a través de sus diversas y civilizadas tecnologías. Aquella desproporción y este poder ponen en marcha y proveen el combustible permanente al motor conquistador-colonizador, que cruza el Atlántico como por un “Nuevo Mediterráneo”. La “invención de América” sería, de este modo, una empresa peculiar del expansionismo europeo del siglo XVI en adelante, fundada, para O’Gorman, en el complejo de una conciencia excedida, y en su poderío técnico sobre el espacio, vencedor de las distancias, transportable. Es un expansionismo que se desarrolla a través de una cartografía “deshabitada”.

Pero no se trata de una novedad que se agota y consume en el “descubrimiento”-“invención” de América: también sobre África, Europa extenderá más tarde la mirada objetivadora. Mary Louise Pratt muestra cómo la figura escrituraria del “Resto del Mundo” de los escritores y lectores europeos de los siglos XVIII y XIX integra ya a África, América y Asia:

*“a Eurocentered form of global or, as I call it, ‘planetary’ consciousness”,
“European ‘planetary consciousness’”*

(“una forma eurocentrada de conciencia global, o, como yo la llamo, conciencia ‘planetaria’” (Pratt, 1992: 5), “conciencia ‘planetaria’ europea”)
(Pratt, 1992: 9).

Se trata, en esta instancia ya avanzada del colonialismo, de una “anticonquista” (“*anti-conquest*”), distinguida de la anterior “conquista”, abierta y desembozada, y que es denunciada por Pratt en la nueva mirada científica sobre las colonias: una interiorización-sutilización de la dominación, que se esconde en aquella “mirada”, tal como lo evidenciara Foucault:

*“Seeing-man ... he whose imperial eyes passively look out and possess ...
a European bourgeois subject simultaneously innocent and imperial”*

(“Un hombre-que-ve ... ése, cuyos ojos imperiales pasivamente se asoman y toman posesión ... un sujeto burgués europeo simultáneamente inocente e imperial”)
(Pratt, 1992: 33).

De Colón a los relatos de viajes científicos de los siglos XVIII y XIX continúa la preeminencia del “ver”: del “descubrir” al “*inner eye*” (“ojo interior-íntimo-recóndito”) (Pratt, 1992: 60). Un “ojo íntimo” para lo oscuro, lo secreto, los interiores (de las cosas y de los continentes colonizados); que tiene una connotación peculiar en el caso de África, sometida a un registro exhaustivo en la época: el “ojo íntimo” en la parte

más oscura del mundo (en todos los sentidos). Un expansionismo por encima del ocultamiento de los hombres dominados y esclavizados tras la naturaleza superproductiva, y que el mismo estudio de Pratt nos permite llevar aún más atrás del siglo XVIII, y aún del siglo XVI: el “historiador natural”, renombrando-clasificando el mundo, es “Adán en el Jardín de Edén” y es el “orden” introducido en el “caos” (Pratt, 1992: 32), vertiente hebrea y vertiente griega de un poder lingüístico sobre una naturaleza sin gentes, paradisíaca y explorada. Pero tal vez nos hayamos excedido históricamente respecto de lo que los contactos de Europa con América y África nos posibiliten: las raíces del expansionismo, en términos hebreos y griegos, precederían largamente a la construcción de la “otredad” americana y a la incursión moderna en la “excesiva” naturaleza africana. Si buscamos en la “otredad” hebrea o griega, tradiciones en las que la Europa moderna se reconoce constitutivamente, nuestra cartografía y demografía investigativas se desplazan, no sólo hacia atrás en el tiempo, sino al Asia⁷.

Según Edward Said (1979), “Oriente” es la fuente y el “otro” constitutivo de Europa: permanente, originario, histórico. “Orientalismo” es el discurso colonial europeo por excelencia, el más antiguo, arqueológico: nivel profundo del uso explícito del “saber de/sobre Oriente” en la argumentación colonialista moderna. La acumulación libresco-institucional en torno a “Oriente” ha erigido un “promontorio” (Pratt, 1992), constituido en “panóptico” (Foucault, 1984) autorizado sobre la “otredad” (inauguralmente “oriental”), a la vez monumental y estricto, enciclopédico y especializado. Saber dispuesto para controlar a los “otros” y a los propios. “Categoría media” que, entre la novedad y lo conocido, entre la “racionalidad” occidental y los “excesos” y “misterios” orientales, ha sedimentado en la tradición una posibilidad de incorporación y control de todo “otro”: cierre de una dialéctica acumulativa sobre una esquematización ya nunca más percibida.

Europa ha construido su “Oriente” para conjurar la disolución en la “des-orientación”: frente al nomadismo de un “otro” espacial, ha fijado un centro, defensivo y expansivo. Se ha representado “lo oriental” como silencio, mudez, negatividad, lujuria, crueldad, retraso, lentitud.

⁷ “Europa” ciertamente es una mitificación de los diversos, conflictivos y complejos procesos históricos que la constituyen; de igual modo su reducción a dos “vertientes culturales”: “hebrea” y “griega”. Así mismo “Oriente” (Clifford, 1988: Cap. 11. *On “Orientalism”*). Pero estos constructos retóricos tampoco pueden ser negados en cuanto ficciones operativas de gran efectividad en la construcción identitaria de las naciones europeas occidentales durante los siglos que siguieron a la caída del Imperio Romano de Occidente, a las invasiones de los pueblos del Norte y a la expansión islámica sobre el Mediterráneo, es decir, a lo largo de la Edad Media, especialmente a partir de los siglos VIII y IX. La ideología tiene su fuerza específica; su crítica es necesaria para desconocerla en sus elementos heteróclitos silenciados, pero ello no puede llevarnos a desconocer su poder simbólico en la estructuración de la acción social y de las representaciones colectivas, porque, por ser hipercríticos, nos volveríamos ingenuos.

“Oriente”, para “Occidente”, se ha suspendido entre una caótica materialidad y una pura espiritualidad (nihilismo absoluto): en ambos casos requiriendo un (Su: el europeo, recogido en el genio hegeliano) espíritu ordenador. De aquella oscura dinámica identificatoria, siempre ha salido a flote la “flexible superioridad posicional” (“*flexible positional superiority*”) de Europa (Said, 1978: 7). Una fantasmática persistente, obsesión astuta:

“It is Europe that articulates the Orient; this articulation is the prerogative, not of a puppet master, but of a genuine creator, whose life-giving power represents, animates, constitutes the otherwise silent and dangerous space beyond familiar boundaries”

(“Es Europa la que articula a Oriente; esta articulación es la prerrogativa, no de un maestro de títeres, sino de un genuino creador, cuyo poder de dar vida representa, anima, constituye el de otro modo silencioso y peligroso espacio más allá de las fronteras familiares”)

(Said, 1978: 57).

Entre el “otro” opuesto y el “otro” mimético (semejante), Europa pone en escena siempre las diversas figuras de una diametral o (a)simétrica inferioridad. La distribución infinita de los referentes “orientales” y sus disciplinas (en todas las ciencias y las literaturas) supone un deseo, una ansiedad: no tiene tanto que ver con “Oriente” (tal vez mejor, y en todo caso, con los “orientes”) como con el mundo eurocentrado, el mundo de los europeos (Said, 1978: 22).

Si bien Said se concentra en textos de autores ingleses, franceses y norteamericanos (las tres potencias colonialistas) sobre el Oriente Mediterráneo desde el siglo XVIII al siglo XX, partiendo de la expedición napoleónica a Egipto en 1798 (modelo de apropiación científica de “Oriente”: “*modern Orientalism*”, “orientalismo moderno”, según él lo llama), nos da sin embargo algunas pistas para nuestra arqueológica búsqueda. “Occidente” se hace una representación de “Oriente” “a su imagen y semejanza”:

“the Oriental was always like some aspect of the West”

(“lo oriental era siempre respecto de algún aspecto de Occidente”)

(Said, 1978: 67).

La relación, filológicamente mediada, se establece entre el “antiguo” Oriente y la “moderna” Europa: “Oriente” le indica siempre su origen y la posibilidad permanente de su propio re-nacimiento, de su re-generación. Pero, más aún, en “Oriente” Europa encuentra (inventa)

la posibilidad de pensarse como construcción de un “mundo” a partir del “caos” (raíz griega) y/o de la “nada” (raíz hebrea); y aún más, de crear-ordenar “mundos” allí donde su “presencia” tenga lugar. “Oriente” es el ámbito de su doble ingeniería: a partir de donde construye/inaugura su “mundo” y donde está destinada a construir/expandir su “mundo”. Cruzadas y restauraciones repiten incansablemente

“the theme of Europe teaching the Orient (and constructing there) the meaning of liberty”: “free cities”

(“el tema de Europa educando a/enseñando Oriente (y construyendo allí) el significado de la libertad”: “ciudades libres”)

(Said, 1978: 172).

Y todavía seguirá siendo así, sin embargo, cuando, al afirmar su rotundo fracaso, afirme simultáneamente su propio origen:

“the unruly - un-Occidental - nonhistory of the Orient”

(“la ingobernable no-occidental no-historia de Oriente”)

(Said, 1978: 151).

Europa hace “nuevos mundos”, como Dios ha hecho una vez el Viejo Mundo (eurocéntrico) (Said, 1978: 121): la “reconstrucción” del “antiguo” (aunque contemporáneo) Oriente (Said, 1978: 168) se dirige en esta perspectiva. Y, así como en la Biblia Dios crea hablando, el discurso y la filología son los medios operativos de este “Orientalismo”. Para Renán, a mediados del siglo XIX, fundador de la filología moderna, el filólogo es el “creador secular” que saca a la luz de las ciencias humanas el poder ordenador-representador del lenguaje; es el llamado “descubrimiento (desacralizador) del lenguaje (desacralizado)”, como señala Foucault (Said, 1978: 140).

En nuestro contexto latinoamericano de las élites criollas nacionales europeizantes de fines del siglo XIX y principios del XX, la analogía de Domingo Faustino Sarmiento, en su *Facundo, o Civilización y Barbarie* (1845), entre la “barbarie americana” y los “árabes”, herencia legada por la convivencia española, representados como detenidos en el siglo XII, se transforma décadas más tarde en el combate cuasi-metafísico de la espiritualidad hispana-latina antidemocrática, en el *Ariel* (1901) de José Enrique Rodó, que se inspira largamente a su vez en la aristocracia filológica de Renán contra la “masa” (en último caso siempre “asiática”), es decir, el “Calibán” estadounidense-anglosajón, perdido y ciego en su pragmatismo instrumental. En ambos casos, si bien valorativamente disímiles, los ideologemas que reúne “lo oriental” son aplicados a lo “otro” (nomadismo, fatalismo, tiranía, atraso, inorganicidad, arbitrariedad,

materialidad, mundanidad práctica y comercial; distribuidos en proporciones distintas en cada desplazamiento analógico). En ambos casos, la apuesta europeizante monta la “creación de un mundo” en las apenas “antiguas” colonias.

“Orientalismo” en el que nos hallamos (vía experiencia colonial) europeamente involucrados, y que nos lleva hasta las raíces griegas y hebreas de la “otredad” europea y de sus figuras del “otro”, mostrando, a la vez, la construcción arqueológica de la “alteridad” y la pulsión expansiva, en un mismo movimiento. El poder lingüístico creador-ordenador es un avance sobre la “otredad”, fundador y pedagógico:

“it was the West that moved upon the East, not vice versa”
(“era Occidente que se movía hacia el Este, no vice versa”)
(Said, 1978: 73).

Un “otro” espacial puesto bajo la ansiedad de su captura al fondo de la pura contemplación “representativa” y bajo el dominio expansivo de dicha “representación”. La representación “reduce” para establecer el “dominio” progresivo: ése es el diseño objetual de la filosofía y de la teología, que encuentra su coronación en la ciencia, todas ellas europeas. Ambos, “dominio” y “reducción”, tienen un sentido espacial, cognitivo y político, tal como reflexiona Heidegger en *La época de la imagen del mundo*. El “otro” tiene, por tanto, esta connotación espacial, cognitiva y política. En esta empresa confluyen la tradición hebrea del lenguaje creador de mundos y la tradición griega del *kósmos* emergiendo del *jáos*, superioridad *logo-polí-tica*, exclusiva de la lengua y de la cultura “griegas”, según la propia apreciación.

Hayden White propone, como metáforas fundacionales del “otro” en estas dos tradiciones europeas constitutivas: en el horizonte hebreo, la distinción propia respecto de los “paganos”, según la dramatización de una progresiva “diversificación” física y cultural (podría decirse que la multiplicación babélica de las lenguas y la lejanía -lingüística, geográfica, religiosa- respecto de los antecesores y de los lugares de la Revelación otorgan al “otro” el rol secundario del “perdido”); en el horizonte griego, la distinción propia respecto de los “bárbaros”, según la dramatización de una marcada “división” moral y metafísica (podría decirse que la argumentación política griega, frente a la tiranía natural de las pasiones en la exterioridad no-griega, otorga al “otro” el rol secundario del “acrático”; por exceso o por defecto, en todo caso no-virtuoso) (White, 1978). En términos de “*cultural patterns*” (expresión tomada de Ruth Benedict: “patrones culturales”) y ante el vínculo con esos “otros”, dirá White: por un lado, tenemos una tradición “*guilt oriented*” (“orientada a la culpa”), la hebrea; y, por otro lado, tenemos una tradición “*shame oriented*” (“orientada a la vergüenza”), la griega. La “unificación” de

cada una con sus respectivos “otros” será motivo de énfasis diversos: de “ansiedad” para la hebrea, de “deseo” para la griega; pero en ambas se trata de cubrir al “otro” con la propia capa, con el propio semen del verbo (“*semina verbi*”; “semillas del verbo”); en ambos casos, el lenguaje cumple un papel protagónico. Los “filósofos” griegos (más estrictamente, atenienses) agudizarán esta reducción *lógico-lingüística* (de un lenguaje reducido a *lógos*), constituyendo la cara griega del monoteísmo hebreo: el *dáimon* socrático de Platón, el *tópos uranós* (lugar celestial de las Ideas) de Platón, el Dios metafísico de Aristóteles.

El “otro” y el “sí mismo” imaginados son una carencia mutua constitutiva: como para Platón, en *El Banquete*, la mítica del inquieto Eros, hijo de Poros y Penía, del Recurso y la Necesidad, es sometida a la reflexión filosófica en procura de definiciones esenciales; en la mítica hebrea, la soledad adánica en el Paraíso. En ambos casos, un “sí mismo” próximo, masculino, central, hombre piadoso o ciudadano libre; una insatisfacción de ese “sí mismo” en su incompletitud; carencia convertida en abrazo del “otro”, en un nuevo poder resentido de conquista y misión. Lo que esa tarea sobre el “otro” no puede aceptar es la incompletitud, porque ha visto como “incompletitud” su propia diferencia: su ser sobrevenido, secundario, alterizado, puesto originariamente en relación, desde-el-otro, que no es cualquier otro: desde un Otro monoteístico, monológico, monolingüe, único, aplastante, colonizador, que no deja respiro (Derrida, 1997e⁸). La “diferencia” que viene del Otro, luego disfrazada de “mismidad”, de centralidad con iniciativa, se percibe previamente culposa, o indigna, y se desenvuelve por ello en una conciencia reconciliadora, o heroica. La conciencia europea combate la “diferencia” porque la sufre, no la goza: le pesa una única apreciación sobre sí.

La deconstrucción, que abre el territorio proscrito de la “diferencia”, más que dejar en claro los múltiples procesos de la “mismidad”, se demora en la primera “diferencia”, generadora de la propia impotencia, a la vez como margen y anuncio de su perversión: un gesto de don y acogida que se descompone en fuerzas de sentido en este nivel primario, cumpliendo y transformando la relación (Derrida, 1997e). Una “rebelión triunfante de esclavos” (Nietzsche, 1986) sólo puede ser revertida por el triunfo de la rebelión de los esclavizados: ésta es la intuición histórica del

8 Sería necesario destacar, en el texto de Derrida, el peso de este único Dios en el Monoligüismo del Otro constitutivo, en cuanto experiencia judaica. En la experiencia religiosa popular de nuestros diversos contextos regionales latinoamericanos, el monoteísmo cristiano-católico sobrevenido con la Conquista y la Colonia nunca ha sido tan totalizante, tal vez por la teología trinitaria en que éste se inscribe y que se desborda en infinidad de santos, tal vez por la compleja conjunción de dioses cristianos y autóctonos en que dicha experiencia se configura y que establece una política de resistencia en el contexto ritual (Grosso, 2014a; 2008a). Esto afecta una hondura constitutiva y abre un nivel de lectura profunda, más allá del folklorismo, del exotismo antropológico y del discurso pastoral o teológico. La deconstrucción del monoteísmo en nuestras ciencias sociales y el estudio del fenómeno religioso en nuestra interculturalidad poscolonial es una tarea pendiente.

pensamiento crítico poshegeliano, que crece de Marx a Gramsci; aunque Derrida piensa en márgenes y no en “revolución”. ¿Cuánto de estos tropos totalizantes tiene que ver con el Dios monoteísta?

El Héroe en el Paraíso. La construcción de la hegemonía colonial europea y española

En los últimos veinticinco años, la vuelta a las narrativas de conquista y colonización, con nuevos ojos y con oídos alertas, en procura de los senderos menos explícitos de la dominación, de las seducciones y de las resistencias, ha producido en las Ciencias Sociales y Humanas varios ensayos interpretativos y nuevos relatos de los procesos históricos americanos.

Tzvetan Todorov, en *La Conquista de América. La cuestión del Otro* (Todorov, 1985), aunque esquemáticamente, propone comprender aquellos primeros encuentros como un “hecho comunicativo”. Sin embargo, se ahorra demasiado pronto la demora necesaria en el análisis de aquel mundo de equívocos, de aquellas paradójicas mediaciones inter-culturales, y (en) cierra lo mexicano (Moctezuma y los grupos de poder de su entorno) en un sistema de comunicación que dirige sus signos al “mundo”, esa gran área nebulosa de los dioses, de lo “sobrenatural”. A ello contraponen la nueva modalidad cultural-epocal, representada en Cortés, como avanzada de los europeos modernos, que habría secularizado los signos frente a un “otro” de carne y hueso, entendible y manipulable. De este modo, Todorov no hace más que proyectar (una vez más en aquella vieja historia) los prejuicios ilustrados.

Inga Clendinnen, a pesar de sus elogios a la obra de Todorov, y ahondando igual que aquél en la “conquista de México” en cuanto “hecho de comunicación”, muestra más bien el hiato comunicativo o, mejor, las sucesivas “comunicaciones fallidas” entre mexicanos y españoles (Clendinnen, 1991). Aún cuando la situación de guerra, según la autora, sería la más propicia para un auténtico intercambio de mensajes en los primeros encuentros:

“in deadly combat the veils of ‘culture’ are ripped away, and natural man confronts himself”
 (“en el combate a muerte, los velos de la ‘cultura’ son rasgados y el hombre natural se confronta consigo mismo”)
(Clendinnen, 1991: 77),

sin embargo, dicha guerra termina mostrando la mutua “otredad” en los términos más radicales. La guerra, como el juego de cricket (analogía que establece la autora),

(obliges) a mutual ‘transmission of culture’ of the shotgun variety”; “it promises to expose how one’s own and other ways of acting and meaning are understood and responded to in crisis conditions, and what lessons about the other and about oneself can be learned in that ultimate, involuntary, and most consequential communication

(“la guerra, como el juego de cricket, obliga a una mutua ‘transmisión de cultura’ sobre la variedad de tiros”; “ella (la guerra) promete mostrar cómo, tanto el propio modo de actuar y de significar, como el de los otros, son entendidos y respondidos en condiciones críticas y qué lecciones sobre el otro y sobre sí mismo pueden ser aprendidas en aquella comunicación definitoria, involuntaria y más cargada de consecuencias”)
(Clendinnen, 1991: 77).

Una lectura oblicua de las narrativas de la “segunda fase” de la conquista de México (desde la *Noche Triste* hasta la caída de Tenochtitlán): los textos de Cortés (sus *Cartas*), de Bernal Díaz del Castillo (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*) y de Bernardino de Sahagún (*Historia general de las Cosas de Nueva España, Códice Florentino*), como asimismo las fuentes pictográficas nativas, le permiten ver a la autora “los contornos generales de la conducta de los nativos en el campo de batalla” (Clendinnen, 1991: 78). Las notas principales de dicha conducta son: el lugar central del campo de batalla en la imaginación de las sociedades guerreras del México Central; el carácter sagrado de los enfrentamientos; la igualdad de fuerzas requerida en los oponentes; la simbolización de la conquista en el incendio del templo de los vencidos y en la captura de la imagen de su dios tutelar, que era trasladada a la “casa del dios cautivo” en Tenochtitlán; un corto período de saqueo y destrucción antes de la imposición del tributo al vencido; el carácter singular del guerrero: su preparación por medio de cantos, la pintura y atavío de su cuerpo, el carácter particular de la lucha, cuerpo a cuerpo, uno a uno, y la potenciación dramática del encuentro; y, finalmente, la captura de algunos prisioneros significativos del bando enemigo (Clendinnen, 1991: 78-79). Gracias al relieve y la corporización dada a la lectura de las entrelíneas de aquellas fuentes, Clendinnen puede marcar las distancias suficientes en aquel “encuentro” para concluir en una “comunicación fallida” (*“miscommunication”*) entre españoles y mexicanos, durante y al final de las batallas: *“the identifiable confusions ... ran both ways”* (“las claras confusiones ... marchan en dos caminos divergentes”) (Clendinnen, 1991: 71). Los españoles no entendían por qué (dignamente) los sitiados no se rendían; mientras éstos, con sus guerreros individuales, entendían que los españoles, atacando en masa y refugiados

(vergonzosamente) tras el cañón, eran el signo, no de una derrota, sino de la destrucción total, definitiva e inevitable de la era del Imperio Azteca, la humillación final de su derrumbe. La arremetida devastadora de los tlaxcalas, antes sometidos al dominio azteca y, al momento de la Conquista, aliados de los españoles, su “ferocidad e innatural crueldad” contra los sitiados y su ciudad (tal como lo percibe y expresa Cortés en su relato), y que no tenía precedentes para las expectativas bélicas de los españoles, enrostra a éstos con la más absoluta “otredad”. Cortés queda perplejo ante el fracaso, en definitiva, de sus previsiones estratégicas (aunque haya triunfado militarmente): la “innatural” indiferencia ante el sufrimiento y frente a la muerte distancian a los nativos (tanto tlaxcalas cuanto aztecas) de todo sentido “español” de humanidad:

“a terryfing, terminal demonstration of ‘otherness’”
(“una aterradora y definitiva demostración de ‘otredad’”)
(Clendinnen, 1991: 94).

Esto conduce a Clendinnen a una conclusión diferente a la de la pericia cortesiana sobre los mexicanos, exaltada por Todorov:

“its practical and cognitive unmanageability”
(“la imposibilidad práctica y cognitiva de gerenciabilidad sobre los indígenas”)
(Clendinnen, 1991: 94).

La “conquista” termina en la incomunicación, una comunicación frustrada para la dominación. La autora enfatiza la incontrolabilidad en la pretendidamente exitosa y total “conquista del otro” según Todorov: a los españoles no les alcanza, en su dominio de los signos, el (tan declamado) decisivo “paso evolutivo” hacia la escritura, tomada como índice de desarrollo de las estructuras mentales, y que habría liberado la inteligencia permitiéndole una gran flexibilidad en la construcción de estrategias y una compleja capacidad semiótica, todo lo cual habría determinado el triunfo de Cortés y sus hombres para Todorov (Clendinnen, 1991: 66).

La exterioridad de la “alteridad” y su reducción al “orden topográfico del lenguaje”, a la “espacialidad escrituraria”, es el *medium* en el que se mueve el estudio de Michel de Certeau en torno al “discurso del otro” (de Certeau, 1975; 1986). Hay una “circularidad” entre la “producción del otro” y la “producción del texto” que lo inscribe (de Certeau, 1986: 69); un “texto”, precario pero manipulable, construido ante la exterioridad inaccesible (“*hors-texte*”; “fuera del texto”), (re)espacializada en su “imagen” escrita. Este “texto mediador” (“*interspace*”; “espacio intermedio”), según el autor, es producido en el momento singular de la transición de una

“exégesis teológica” a una “exégesis del otro (salvaje)”, simultánea con el descubrimiento de América y sus vicisitudes posteriores: una pulsión infinita de escritura animada por aquellos extraños cuerpos y voces inapresables, y por ello mismo metaforizante: lleva al decir a sus límites, deriva sentido en el sinsentido. La “alteridad de la oralidad”, oída por el sujeto narrador del relato de viaje, Jean de Léry, en las costas de Brasil, *L'Histoire d'un Voyage* (1578), es comprendida por de Certeau como “*différence de l'oralité*” (“diferencia de la oralidad”), rumorosa por detrás de la “*opération scripturaire*” (“operación escrituraria”; que también es una “operación traductora”). La “etnología” se esboza así como ciencia de la fábula (las cosas que se cuentan sin dar razón exhaustiva de sí), trascendida/interferida/tachada por aquellas voces de los otros, su murmullo y rumor inconquistables, que a su vez presionan hacia la tarea imposible/incesante de escribir (de Certeau, 1975: *Cap.* 5).

Por otro lado, en territorio europeo, la alteridad ritual es incluida/invertida en la tradición greco-europea del “salvaje” en el escéptico y paradójico *De Cannibales* de Michel de Montaigne, al ser “arqueológicamente” remitida por la cita del *Libro IV* de las *Historias* de Heródoto: del modo más general y abarcativo, hiperbólico, “lo que la más refinada tradición dorada del Mediterráneo tiene para ofrecer es usado por de Montaigne para forjar un halo sobre los caníbales”; antiguos héroes guerreros y mujeres virtuosas alteran la valoración cristiana moderna del “canibalismo” y de la “poligamia”. Con respecto al “canibalismo”, el poder del cuerpo arrojado a la muerte es lo en verdad incorporado en la ingestión; con respecto a la “poligamia” (poligenia), se trata en verdad de mujeres virtuosas que se deben en cuerpo y alma a su único marido. Pero sólo se realiza la inversión escéptica recurriendo (otra vez, y de otro modo,) a las propias fuentes europeas (de Certeau, 1986). Michel de Certeau marca, en los textos anteriores, la mediación del propio mundo europeo en la construcción del “otro” y la radical extrañeza comunicada en que quedan la oralidad y la ritualidad nativas.

Patricia Seed señala un “para-discursivo ceremonial” en el establecimiento de la autoridad y la dominación coloniales en el “Nuevo Mundo” (Seed, 1992). Sin embargo, dicho “para-discursivo” ha estado siempre ligado a la escritura y sus prácticas:

“aún cuando la conquista del Nuevo Mundo fue a menudo realizada por medios militares o por ocupación, su autoridad – es decir, el derecho de gobernar– fue establecido por medio del lenguaje y de la ceremonia” (Seed, 1992: 184).

Seed establece una diferenciación en los modos europeos de instaurar y justificar su autoridad: español, inglés y portugués. De ellos, el que de un

modo peculiar destaca la vinculación entre poder y escritura, aún en el momento mismo de la toma de posesión de los nuevos dominios, es el español:

"These two key elements -the renaming of landmass and the ceremonial declarations- instituted Spanish colonial authority through an act of speaking, a dramatic enactment of belief in the power of words"

("Estos dos elementos claves -la red denominación de las tierras y las declaraciones ceremoniales (se refiere a la toma de posesión ante escribano, que más tarde consistirá en la lectura del "Requerimiento", y al acta de fundación de las primeras ciudades)- instituían la autoridad colonial española a través de un acto de hablar, un dramático decreto de creencia en el poder de las palabras")

(Seed, 1992: 199).

Tal vez esto se deba, señala Seed, al énfasis español en una dominación establecida en primer lugar sobre las gentes. Una oscura necesidad de un "otro" que podría tener una doble vertiente: una propiamente española, otra propiamente europea, como veremos enseguida; pero a la autora le interesa aquí marcar la diferenciación entre españoles, ingleses y portugueses:

"What the (Spanish) act of reading accomplishes, in contradistinction to English architectural symbolism or Portuguese stone posts and flag painting, is the establishment of authority over people": "over persons rather than over land (English) or commerce (Portuguese)"

("Lo que la acción española de leer realiza, a diferencia del simbolismo arquitectural inglés o de los pilares de piedra y las banderas pintadas de los portugueses, es el establecimiento de la autoridad sobre la gente": "sobre personas antes que sobre las tierras -como los ingleses- o sobre el comercio -como los portugueses-")

(Seed, 1992: 205).

Sin descuidar estos énfasis, sin embargo, la conquista española de las "gentes" también sirve a intereses genéricamente europeos.

La vertiente "española" de la necesidad (española) de un "otro" podría estar ligada a la Reconquista y a la cuestión concomitante del "honor", tal como lo deja apenas planteado Bartolomé Benassar en su obra *Los españoles*. La mala conciencia en el desplazamiento de una cultura "superior" árabe-mediterránea hipersensibilizó a los restauradores del catolicismo, encaminándolos hacia la tortuosa búsqueda de un reconocimiento social y político requerido de los "superiores" (el Papa y

la Cristiandad) y de los “inferiores” (árabes-ibéricos vencidos), respecto de su Obra, recristianizadora y relatinizadora. La Conquista de América acrecentó la posibilidad de “ganar honor” ante una cultura “a ojos vista” (ojos europeos, ciertamente) “inferior”, apreciación garantizada por su diferencia extra-europeo-mediterránea y extra-bíblica.

Esto marca una diferencia contextual “nacional” en la construcción de la alteridad, respecto de la ruptura anglicana y la hegemonía nacional inglesa en la Gran Bretaña, y respecto del imperio comercial católico portugués, en plena expansión (Inglaterra y Portugal, las otras dos naciones europeas colonialistas a las que nos referimos con Patricia Seed más arriba): una mala conciencia española, ansiosa de bendiciones y agradecimientos, puso en vilo las antiguas figuras del “pagano” y del “bárbaro”.

Por otro lado, la vertiente “europea” de la necesidad (española) de un “otro” está ligada al argumento central que vengo desarrollando en este artículo, y por eso se explicitará con mayor claridad más adelante. En todo caso, concluyendo con el trabajo de Seed,

“Spanish authority was textual imperialism par excellence -the reading of a Western text to uncomprehending natives”

(“la autoridad española era un imperialismo textual por excelencia (en el que la autora incluye las escenografías ceremoniales) -la lectura de un texto occidental a nativos perplejos e ininteligibles”)
(Seed, 1992: 209).

Esta misma autora, en otro trabajo (Seed, 1991), desplaza el énfasis puesto en la dominación escrituraria del “otro”: del ejercicio de las prácticas ligadas al escrito, hacia las operaciones intra-textuales mismas. El texto colonial es, por un lado, la expansión de la soberanía europea sobre las voces y gestos “bárbaros” del indígena; pero, cuando el propio indígena escribe, es otra la “topografía” que diseña en relación con la oralidad y las hetero-escrituras de su propia tradición. Tal vez el caso más relevante sea el de Felipe Guaman Poma de Ayala en su *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1615). Seed toma como punto focal de interés el relato del encuentro de Pizarro con Atahualpa en Cajamarca, en sus cuatro versiones escritas: la de Francisco de Jerez (*Verdadera relación de la conquista del Perú*, 1534), la del Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales de los Incas*, 1617), la de Titu Cusi Yupanqui (*Relación de la conquista del Perú*, 1570) y la de Felipe Guaman Poma. Cada una de ellas “comienza” a contar la historia a partir de un momento diferente:

En el registro de Jerez, la narrativa comienza con la estrategia militar; en el de Titu Cusi, con la temprana provocación de derramar la chicha sagrada; en el de Guaman Poma, con la dignidad y majestad del propio Inca; y en el de Garcilaso, con la deferencia de Atahualpa hacia el ‘obviamente superior’ orden social español. (Seed, 1991: 30).

Diversos “comienzos” hacen distintas “historias”. La autora relativiza de este modo la “historia oficial” de Francisco de Jerez, derivando, de un interés positivista sobre lo que “en realidad” ocurrió (el incidente paradigmático y estereotipado del diálogo del Padre Valverde y de Atahualpa en torno al “libro”, la Biblia, y el detonante gesto de desprecio por parte del Inca al olerla y arrojarla al suelo), hacia las operaciones constructivas de la “alteridad” en las narrativas coloniales, vinculadas a la escritura de la “historia”. El relato de de Jerez pone de manifiesto, en la corriente de la tradición a la que pertenece,

“a historical continuity in Western expectations of the conduct of non-European peoples (at writing)”

(“una continuidad histórica en las expectativas de Occidente sobre la conducta de las gentes no-europeas ante la escritura”)
(Seed, 1991: 19).

El paradójico “diálogo” de las narrativas coloniales con el “otro” se cumple dentro del acuerdo, o del conflicto, (pero siempre al interior) de las propias tradiciones europeas. Las técnicas textuales del “discurso colonial” son ejemplarizadas por Peter Hulme (Hulme, 1986) a través de diversas configuraciones de aquella inter-textualidad “monológica”. La discusión interior que sucede en el texto acerca del “otro” acalla y se alza imperativamente sobre las confusas voces y oscuras señales indígenas. El “discurso colonial”, “*linguistically-based practices*” (“prácticas basadas en el lenguaje”) (Hulme, 1986: 2), constituye, de este modo, una esfera textual de poder, potenciadora de las propias tradiciones:

the radical dualism of the European response to the native Caribbean -fierce cannibal and noble savage- has such obvious continuities with the classical Mediterranean paradigm that it is tempting to see the whole intricate web of colonial discourse as weaving itself in its own separate space entirely unaffected by any observation of or interchange with native Caribbean cultures”

(“el dualismo radical de la respuesta europea ante los nativos caribes -caníbal feroz y buen salvaje- tiene tan obvias continuidades con el paradigma mediterráneo clásico, que invita a ver la completa telaraña intrincada del discurso colonial como tejiéndose ella misma en su propio espacio separado,

totalmente desafectado de cualquier observación sobre, o de cualquier intercambio con, las culturas nativas caribeñas) (Hulme, 1986: 47).

“Inter-textualidad” (expresión tomada de Mijail Bajtin) colonial, que pone así de relieve

“a discourse’ conflict internal to that European monologue itself”: “into a singular discourse a rethorical plurality or heteroglossia”
 (“un conflicto del discurso, interior al monólogo europeo mismo”: “dentro de un discurso singular, una pluralidad retórica, o heteroglosia”) (Hulme, 1986: 20).

En torno al tema (y al ideograma) “*Cannibals*” (“caníbales”), Hulme deconstruye las diversas configuraciones en pugna en la inter-textualidad del “discurso colonial”. En esta lectura crítica, devela:

1. Una “transformación discursiva” (Hulme, 1986: 39) en el *Diario de Viajes* de Cristóbal Colón, vinculando el “discurso oriental” (en la tradición de Marco Polo, y según la articulación de los intereses genoveses) y “el discurso herodotiano” (en la tradición de Heródoto, y según la articulación de los intereses expansionistas castellanos). En el discurso colombino de los “caníbales” (o “caribes”), este término se refiere: o bien (en un principio) a los “soldados del Gran Can” (“discurso oriental”), o bien (luego, a medida que la dirección sudoeste se torna en sudeste, siguiendo la costa Cuba - Santo Domingo) a los salvajes “antropófagos” (“discurso herodotiano”). Un “discurso de civilización oriental” y un “discurso de salvajería” (Hulme, 1986: 21), también mentados por la metonimia “oro oriental” - “oro salvaje” (Hulme, 1986: 33).

2. Una inter-textualidad oscurecida bajo la ampulosa retórica de autoridad en la definición de “*Caníbales*” (no “*Cannibals*”) del *Oxford English Dictionary* de 1796, y que dice en dicha entrada: “... *who are recorded to have been anthropophagi*” (“quienes son recordados por haber sido antropófagos”) (Hulme, 1986: 16). Se ocultan los pliegues de una historia diferente en la “interna opacidad del enunciado”: una “transcripción (el *Dictionary*) de un resumen (la *Historia de Indias* de Bartolomé de las Casas) de una copia (depositada en el Monasterio de San Pablo en Sevilla) de un original perdido (el *Diario de Viajes* de Colón)” (Hulme, 1986: 17).

3. Una inter-textualidad en juego dramático en *The Tempest* de William Shakespeare: “El discurso mediterráneo” (en favor de Próspero) y “el discurso atlántico” (anti-Próspero), simultáneos en la estructura de la obra, y que la crítica literaria ha puesto siempre de relieve.

4. Una inter-textualidad en escala analógica en el “relato de Pocahontas”, que proyecta en la sombra sus dimensiones (monológicas) más abarcativas. “Narrativas en miniatura” (segmentos comparativos que amarran a John Smith con Odiseo), que sirven para envolver todo el relato en una estructura narrativa más amplia, en la que Polifemo (“*cannibal*”) se proyecta sobre Powhatan (jefe de los algonquinos); “los *topoi* familiares mediterráneos de la literatura clásica son usados para enganchar y absorber la novedad de la salvajería caribe (y algonquina)” (Hulme, 1986: 155).

5. Una inter-textualidad de dos términos yuxtapuestos, con sus respectivas narrativas, en el curso del relato en primera persona de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, y que, en una arqueología discursiva, conectan con el tropos básico del discurso colonial europeo: la hospitalidad requerida de “bárbaros” y “paganos”, que se muestran entonces como “buenos salvajes” o “feroces caníbales”. Se hace la distinción entre “*guatiao*” (relación colonial europeo-indígena construida sobre el intercambio de nombres y el compromiso mutuo: *Friday* es “*guatiao*”) y “*cannibal*” (los raptos de *Friday* y la tribu de éste) indicando (y sellando) ambas reacciones contrapuestas (Hulme, 1986: 209).

6. Un “sub-texto” clásico por debajo del “relato de Inkle y Yarico” en las Bahamas: Dido y Eneas, de la *Eneida* de Virgilio, al ser citados analógicamente, funcionan como “un sub-texto relacionado con el gran tema colonial de la hospitalidad” (Hulme, 1986: 249), “el sub-texto de los tempranos intercambios coloniales vinculados con la barbarie” (Hulme, 1986: 251). La tormenta, el naufragio, la despiadada recepción de los marinos por parte de los habitantes de la costa, y la elección de Eneas-Inkle por Dido-Yarico, ponen al texto bajo el halo de la tradición, negándole todo carácter inédito a la situación y haciendo de los indígenas inhospitalarios unos “bárbaros”.

Finalmente, como cierre monológico ante la exterioridad del “otro”, Hulme muestra también, en varias oportunidades, navegando en aquella inter-textualidad, la diferenciación “en bloque” de la escritura colonial frente a, y por encima de, la germinalidad nativa de sentidos. En el caso de *The Tempest* de Shakespeare, esto se evidencia en la contraposición

de la “narrativa de Próspero” con la potencial “historia propia de Calibán” (Hulme, 1986: 124-125). En el caso del “relato de Pocahontas” (en sus diversas fuentes y versiones), se impone la réplica prepotente de un discurso de privilegios socio-políticos (Pocahontas convertida en “*princess*”) a prácticas y palabras incomprendidas emitidas dentro del contexto algonquino de “reciprocidad”: desde las lógicas y los intereses nativos algonquinos, “los ingleses eran demasiado peligrosos para ser alejados: una alianza con ellos debía ser establecida, quizás con vistas a absorberlos en la confederación” (Hulme, 1986: 150); y los reproches de Pocahontas a John Smith, en Inglaterra, años después, sólo serían comprensibles al ser remitidos a aquellas prácticas indígenas (Hulme, 1986: 152).

Anthony Pagden también señala el recurso a “*loci communes*” de la tradición europeo-mediterránea en el “discurso colonial” español, que operan al modo de “sub-textos” en la construcción de la “alteridad” (Pagden, 1982: 7):

“Ellos (los observadores europeos) sólo podían volver algo familiar y, por ello, inteligible en los términos que una antropología lo autoriza, precisamente por el hecho de que sus fuentes regresaran a los griegos” (Pagden, 1982: 6).

Fue así que la teoría aristotélico-escolástica de la esclavitud y de la barbarie fue reformulada en la medida de las necesidades para someter a los indígenas, potenciando a la vez (en proporción inversa) los ideales propios. América, en el siglo XVI, fue vista como

“una extensión, en un nuevo espacio geográfico, con las dimensiones familiares y fantásticas del mundo atlántico”; “lo nuevo podía ser siempre satisfactoriamente descripto por medio de alguna analogía simple y directa con lo viejo” (Pagden, 1982: 11).

“*The very strange strangers*” (Pagden, 1982: 17), “*(they) had, before being discovered by the Spaniards, existed only in the ‘imaginary spaces’ of the European mind*” (“los muy extraños extranjeros”, “antes de ser descubiertos por los españoles, habían existido sólo en los ‘espacios imaginarios’ de la mente europea”) (Pagden, 1982: 39).

La auto-potenciación de Europa ante América y la cuestión española del “honor”, de la que hablamos más arriba, encuentran, en la evitada declaración de la “esclavitud natural” de los indios y en la inclinación

más bien por su inerte “infancia”, una poderosa cualificación del ámbito del auto-reconocimiento: Europa inventa su propia misión mundial.

Alcida Rita Ramos bautiza con una nueva expresión la síntesis del europeo colonizador en América, en el entramado del “discurso edénico” (“*the brown-skinned sweet version of Adam and Eva before the fall*”; “la dulce versión cobriza de Adán y Eva antes de la caída”) y del “discurso civilizador” (“*savagery, backwardness, paganism, brutality*”; “salvajería, atraso, paganismo, brutalidad”), denominándola “*the hero in Paradise*” (“el héroe en el Paraíso”) (Ramos, 1994: 6). Desde la primera conquista y durante la Colonia (y aún hasta sus herederos criollos en las actuales Repúblicas), el europeo se auto-comprende y auto-representa en América como héroe civilizador en el Paraíso.

Pero, ¿es necesario un héroe en el Paraíso? ¿Qué Paraíso puede requerir o crear las condiciones de la heroicidad? ¿Hasta qué punto dicho héroe ha arriesgado la vida? ¿Cuándo el Paraíso se le ha presentado culturalmente tan ajeno y tan interior a la vez? ¿Cuánta disciplina culposa y sentimiento de indignidad, cuánta ansiedad y deseo, es decir, cuánta tecnología cristiana del yo, conduce hacia una heroicidad en el Paraíso? El europeo es el “héroe en el Paraíso” porque en América y frente a sus gentes resiste las sensualidades; de pedagogo a mártir, conquista al bárbaro, civiliza al salvaje y evangeliza al pagano; combina la “firmeza de carácter” y la “maleabilidad psicológica” necesarias para colonizar las nuevas tierras (Ramos, 1994: 7). En una proyección de sí mismo sobre el “indio”, transforma a éste en el modelo moral incontaminado para Europa, donde la obra de la civilización pre-luce cuando está por (re)hacerse. Más tarde, en el siglo XIX, el “indio” europeizado será ejemplar de los más puros valores para las naciones imaginadas como mestizas; y actualmente, en la era de la conciencia ecológica planetaria, el “indio” es ejemplar por su puritano naturalismo según la percepción de quienes son capaces de emerger con heroísmo de un mundo éticamente resquebrajado de anti-héroes. En nuestra anquilosada identidad colonial, habitamos aún europeamente estas tierras: el “indio” purificado de su “barbarie” es la viva imagen del origen de la historia, la génesis inmaculada de la “civilización”. Imagen que cubre, con distintas configuraciones, los últimos siglos: “esta trayectoria del discurso edénico, que va del Paraíso Encontrado al Paraíso Perdido” (Ramos, 1994: 12).

La expresión “el héroe en el Paraíso” ofrece una clave hermenéutica que ilumina una zona oscura del “discurso colonial”. El “héroe” es, en todo caso, el “civilizado”, que refracta, en su mirada sobre el Paraíso, aquellas imágenes que van desde la bondad natural hasta la infantil salvajería: bondades que tienen como contenido su propia proyección positiva idealizada; aberraciones y brutalidades que tienen como contenido su

propia proyección negativa demonizada. Sin duda, la conquista de México muestra este doble rostro en su narrativa: por un lado, el esplendor de la ciudad azteca, y por otro, la “fiereza e innatural crueldad” de su defensa y destrucción por los nativos, fueran enemigos o aliados.

El “héroe” halla el medio propio de sus aventuras en las narrativas en que se inscribe (Sinnott, 1984). Su espacio es la mediación textual: cruza el “Mar Tenebroso” hasta el “Paraíso”, y lo recorre en su épica entre lo familiar y lo extraño, lo conocido y lo desconocido. En el texto halla su punto de partida, sus más largas incursiones en territorios remotos, y su regreso triunfante. Ya sea “viaje”, “conquista”, “misión evangelizadora” o “empresa civilizadora”, siempre es un texto el que narra y dimensiona los riesgos abismales: las escarpadas y contrastantes alturas, las oscuras y tortuosas profundidades. Aún la inversión escéptica de de Montaigne es una mirada oblicua, que recorre de modo alternativo (al institucionalizado) la propia tradición en un “ensayo” migrante. Pero, en verdad, da la sensación de que el tal “héroe” nunca pisara tierra extraña, como si nunca hubiera partido: el “otro” a rescatar siempre le queda demasiado lejos, como si en sí mismo fuera insignificante y sólo la propia traducción heroica lo engrandeciera; traducción que es incorporación al mundo propio de significación. Del “héroe” al “mártir” sólo media la idealización del riesgo, la agudización salvífica, el triunfo moral justificatorio de la propia acción expansiva y la epifanía incendiaria del Dios monoteísta.

Las armas de este “héroe” son un tramado de tradiciones en conflicto: en la prueba competitiva de sus múltiples “espadas” y al fragor creciente de la batalla interior que lo inviste, se le transfigura el nuevo oponente en algún antiguo y poderoso enemigo, vencido pero nunca definitivamente derrotado; su empresa y su psicología son quijotescas, revive la literatura de su tradición rodeado de fantasmas que lo elevan a una gloria central, compulsivamente deseada y diferida, imposible; su campo de batalla es un gran monólogo con varios frentes de disputa internos. ¿Será que el mentado héroe corre el riesgo fuera de sí mismo, o más bien su real riesgo amenaza en su propia constitución? Luchando consigo mismo, derrota al mundo, pero a costa de volver al mundo una cámara de espejos de antiguas ilusiones resucitadas.

El “héroe en el Paraíso” es la imagen proyectada del “héroe” fuera/ desde de su propio Infierno. Infierno propio que se vuelve el arma y la justificación para que el Paraíso sea objeto de conquista; tal vez simplemente por la pura e ingenua indefensión edénica, frente a un mundo cercado de peligros que el propio “héroe” reconoce y porta consigo donde va. El “civilizado” parece más preparado para proteger la separación: sus murallas han sido construidas de adentro hacia afuera;

su paranoia potenciadora de los peligros se extiende como misión sobre lo ancho del mundo. En el fondo, el héroe monológico parece no haber abandonado nunca el centro amurallado: toma posesión de las nuevas tierras y de las nuevas gentes con los mismos medios narrativos y escriturarios en los que se desenvuelve su existencia; cuenta la “historia” colocando el “comienzo” bajo sus propios pies; en realidad, en las “historias” cuenta su propia historia; no hace más que escuchar sus voces interiores, la discusión infernal que lo mantiene a salvo de una exterioridad paradisiaca, insignificante en su relajación, idiotizada en su saturación. Sus juegos de lenguaje son resortes que lo impulsan más allá: se oye aquí, muy por debajo, el murmullo secreto de los ideologemas tardíos del “progreso”, de la “modernización”, del “desarrollo”.

Esta “heroicidad” es una cuestión de distancias: la distancia “monológica” le permite establecer sus propias medidas. La tensión que lo habita anima su ansiedad planetaria, su pulsión de hegemonía. La “ciudad” (*civitas*) es el reino de las medidas; el “héroe” construye ciudades en el Paraíso, es un “héroe civilizador”. Según la tradición aristotélica, la ciudad es el lugar del aprendizaje y de la práctica de la virtud. Pagden destaca el papel de Francisco de Vitoria en su actividad académica vinculada al Consejo del Rey (Pagden, 1982): su evaluación sobre las poblaciones indígenas da un relieve crucial a la “ciudad”; ella es reconocible por la siembra de distancias: entre los distintos estados y castas sociales, entre los mesurados interactuantes en la palabra y la escucha, entre los ámbitos de lo sagrado y de lo profano, entre las familias monogámicamente instituidas. En los protocolos de la hospitalidad, que era considerada el régimen de interacción adecuado para la relación entre miembros de diferentes ciudades, el extranjero (que en este sentido era no-extraño), haciendo ostentación de su respeto de las distancias “civiles” (dentro de su propio grupo y ante los ojos vigilantes de sus anfitriones), distinguía su presencia de una siempre temida invasión, o amenaza de corrupción, y se hacía merecedor, de ese modo, de una recepción amistosa (Pagden, 1982: 77). Las suertes corridas por los europeos entre los “indios” se transformaron en un gran tema de los encuentros coloniales para la discusión y justificación de las políticas consecuentemente implementadas (Hulme, 1986: 249). El maltrato de los recién llegados, con el que se violaba las leyes (“universales”) de la hospitalidad, era un signo claro de “pueblos bárbaros” para el acendrado sentido común europeo (Pagden, 1982: 25). De hecho, en la argumentación de Francisco de Vitoria era el único motivo racional que tornaba la toma violenta de las nuevas tierras en legítima defensa propia (!) para garantizar el libre acceso de los “hombres de ciudad” a todas las vías y a todos los sitios del mundo (Pagden, 1982: 77).

La empresa heroica se reducía a la extensión e implantación de las propias medidas en el mundo. Ello era lo digno de recordar, y, por lo tanto, el punto de partida para contar la “historia” (que siempre era, de algún modo, desde esta nueva determinación narrativa, otra vez la propia).

“‘Civility’ -European civility- can only guarantee the stability of its own foundations by denying the substantiality of other worlds, other words, other narratives”

(“la ‘civilidad’ – la civilidad europea- sólo puede garantizar la estabilidad de sus propias fundaciones negando la sustancialidad de otros mundos, de otras palabras, de otras narrativas”)
(Hulme, 1986: 156).

¿Cuál es entonces la aventura en la exterioridad que el tal “héroe” lleva a cabo con éxito? ¿Cuál su audacia, cuál su astucia? El «héroe colonial» parece tener asegurada de antemano su «inérita» (pero siempre re-citada) habilidad para escapar de situaciones difíciles; sin embargo, tal vez por esta (tramposa) «libertad» y “flexibilidad”, él puede sostener a cada paso *«the image of the ever-resourcefull hero»* (“la imagen del héroe multi-recursivo”) (Hulme, 1986: 153). En lo que resulta evidente que no basta la semiología de la resignificación y la compleja continuidad hermenéutica para garantizar una praxis crítica cuando las esforzadas labores sobre lo “residual” (Williams, 2000) aceptan unilateralmente la maquinaria hegemónica.

La negativa a esclavizar al indígena forma parte de aquella “heroicidad en el Paraíso”: el “indio” es la tiranía de la sensibilidad, de las pasiones, del cuerpo, sobre la que el español europeo va a edificar (como ya lo ha hecho sobre sí y sobre otros con antelación) su dominio “ciudadano-civilizado” de las distancias. Sobre el “indio” tiene que triunfar la “forma” europea, y, gracias a esa empresa, Europa se reconstituirá a sí misma, tomando nuevas fuerzas desde sus raíces (griegas y hebreas: políticas (de la *pólis*) y edénicas). ¿No es un “héroe en el Paraíso” lo que Europa ha hecho de sí misma en cuanto imperio del “espíritu” y de la “inteligencia” sobre la corporalidad, sobre las pasiones, sobre las formas de convivir y de habitar? Si el Paraíso es nuevamente encontrado, frente a frente, no es más que para poner en marcha con nuevo vigor la tarea auto-constructiva. Esclavizar al “indio” sería no tener el espejo donde poder mirar la propia obra: la humanización del indígena interesa como europeización renovada de la totalidad (de ahí el énfasis español en el dominio sobre las gentes que señalaba Patricia Seed, en un momento histórico en el que España necesitaba bendecir su Reconquista). La dominación universal del héroe es justificada por su grandeza auto-consciente. Y, una vez puesto en marcha el motor, un universalismo misionario hace posible retirar el Paraíso hacia el pasado o relocalizarlo como remoto futuro para todos. El

“héroe en el Paraíso” es el nudo cultural auto-fundante de Europa, con el cual ésta ata ahora a su antipodal “otredad”: el “Nuevo Mundo”. El “héroe en el Paraíso” se transforma en protector de la u-topía mundial, que no es más que su propio *tópos* idealizado.

Se debe de este modo relativizar la imagen todoroviana de Cortés como “experto en comunicación”, “maestro de la improvisación”: su “heroicidad” parece estar refugiada en los prejuicios más íntimos de su auditorio y de sus lectores; su silenciado fracaso en la manipulación de los mexicanos es la cizaña rizomática del desconcierto en medio del trigo de la victoria. La “heroicidad” de Cortés es ficcionalizada también por el mismo Todorov, aún cuando éste, paradójicamente, se propone la tarea deconstructiva del eurocentrismo en la construcción del “otro”. Pero la “heroicidad” hegemónica sólo puede ser confrontada por las re-apropiaciones de sus políticas desde otras tradiciones, subalternas; la resignificación textual operada por una crítica literaria de tradición formalista no es suficiente.

Las labores nocturnas. De la poética a la dramática de la representación

Edward Said, en su *Orientalism* (Said, 1979), menciona, de un modo incidental, los términos en los que se expresaba el programa de la *Société Asiatique* durante el siglo XIX: ésta se proponía que los “frutos” de las “labores nocturnas” de los autores científicos ocupados en el estudio de Oriente, al ser editados, vieran la luz pública. Sólo los “frutos”, pero sobre todo los “frutos”.

Said se introduce con su linterna en el oscuro interior de esas “labores” y encuentra allí al “europeo privilegiado” en “Oriente”, residiendo o viajando: “como un hablante nativo” y “como un escritor secreto” (Said, 1979: 160); su siempre “flexible superioridad posicional” (Said, 1979: 7), en todos los casos saliendo a flote del fondo de un “terror cósmico pascaliano” (Said, 1979: 173): como expresara Blaise Pascal,

“Le silence eternel de ces espaces infinis m’effraie”
 (“El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra”).

“Labores nocturnas” que ocultan artificiosas seguridades ante la oscuridad, la inmensidad y la distancia, experimentadas como monstruosas amenazas; la lengua y la escritura son armas camufladas.

Me propongo acompañar la deconstrucción de esas “labores nocturnas” en la relación etnográfica, con vistas a liberar una nueva mirada sobre

ese “otro” construido; pero, aún más allá de la mirada del “europeo privilegiado”, me propongo volver a dimensionar aquellas “labores nocturnas” en su corporalidad (la “fuerza de trabajo”), no reconocida muchas veces siquiera por el discurso antropológico ni por la práctica etnográfica: sombras en la medianoche que desarrollan batallas nocturnas en la factoría antropológica.

Sólo una antropología nocturna podría revertir la carta natal de una “ciencia sobre sociedades que desaparecen”, tal como Adolf Bastian formulara inauguralmente la empresa antropológica en 1881 (Fabian, 1991); reversión para la cual no basta el sometimiento de la representación clásica, que nombra (inventa, poetiza) al Otro como “primitivo”, a la dialéctica correctiva de un Otro concebido como presente y contemporáneo, tal como lo expresa el programa de Johannes Fabian, sino que es necesario dar entrada a la representación dramática en la escena etnográfica y combatir al discurso hegemónico del “otro” con sus propias mediaciones simbólicas. Un “otro” que, en su no-desaparición, más aún, en su corporeización, “des-alteriza” (des-coloniza, en un movimiento marginal e inconcluso) la relación antropológica.

Ciertamente, no será una simple variación en la exterioridad de la relación etnográfica lo que permitirá denunciar las “labores nocturnas” del privilegio eurocéntrico y abrir paso discursivo a las “labores nocturnas” de fuerzas simbólicas subalternas. Si no ponemos en juego y en cuestión el mismo trabajo de representación y los modos de ésta, nos llevaremos varias sorpresas, sacando infinitamente al mismo “conejo”, eterno, prolífico y numeroso, de entre las líneas del texto laboriosamente construido.

Bruce Kapferer, por ejemplo, confía ingenuamente en una antropología descolonizadora, en la medida en que ésta sea puesta en manos de etnógrafos autóctonos y en que éstos hagan un uso ideológico de la misma, de acuerdo con intereses nacionalistas (Kapferer, 1990). Hay aquí una derivación del discurso antropológico hacia el ámbito de la práctica, pero no se trata de la práctica interior y constitutiva de la antropología misma, de aquello que sucede en aquel espacio nocturno del encuentro con el “otro”, sino de una práctica exterior, que, entonces, asume y reproduce las mismas relaciones de poder que pretende criticar.

La autoctonía no puede garantizar más que una cierta y determinada pertenencia a las tradiciones (en la estructura y en el juego de fuerzas locales de poder), que habilita ciertas ventajas hermenéuticas. Pero dicha pertenencia sólo puede, por algún artificio de una retórica oscura, erigirse en la única voz autorizada de la “región”, sobre todo si ésta se auto-representa como totalizadora y unitaria en su narración. En el “otro” está

el “Otro” construido, que hace parte del problema, y donde se cierra el nudo más invisible de la relación de poder.

Kapferer hace pesar demasiado la habilitación hermenéutica de la autoctonía. Esto lo lleva a constatar rápidamente que, a través de una “arqueología” del “conocimiento Sri Lanka”⁹, como núcleo (según el autor) de la reproducción cultural y social regional, los antropólogos autóctonos hacen un “examen radical” de los fundamentos de la subjetividad del Sí Mismo y del Otro. Dicha “arqueología” del “conocimiento Sri Lanka” iluminaría, “por refracción”, una arqueología de las realidades metropolitanas y coloniales, sus teorías y disciplinas del conocimiento, entre las que ha sido establecida la antropología misma (Kapferer, 1990: 300-301). Pero este estudio comparativo de los procesos de constitución de los conocimientos “occidental” y “Sri Lanka” esconde, en la aparentemente única y armoniosa tradición propia, la misma hegemonía colonialista de la que busca diferenciarse: la multiplicidad, los conflictos y las luchas por el poder entre los grupos y tradiciones locales son (a)calladas por esta “autoctonía” y su discurso. Kapferer descuida, en el paso de Occidente a la posición local colonial, que Foucault se refería con “*episteme*” a una formación hegemónica. Una “labor nocturna” del privilegio en medio del contexto pretendidamente pos-colonial.

Johannes Fabian, en cambio, critica la representación cognitiva omnisciente por parte del etnógrafo (Fabian, 1991: 192), que ha dispuesto del Otro como “salvaje” (no-civilizado), como “pasado” (no-presente) y como “objeto” (no-sujeto) (Fabian, 1991: 195), otorgándole así un *status* cultural: “cultura” como el “*order-out-of-chaos*” (“orden-emergiendo-del-caos”) en el cual la distante “alteridad” se torna comprensible, aunque más no sea traduciendo su “salvajismo” y “barbarie” a una fase protozoaria de la hipótesis evolutiva. La crítica antropológica debe desplazarse, para Fabian, “de la clasificación a la confrontación” y “de la representación a la praxis”, para superar el “visualismo de la representación” (en lo que sigue la crítica realizada por Richard Rorty). La experiencia del trabajo de campo es una praxis comunicativa que debería tener consecuencias en las otras fases de la producción del conocimiento antropológico, y que debería hacer ver como reducción de dicha experiencia la instancia contemplativa final de una representación del Otro (Fabian, 1991: 202). La práctica etnográfica es una acción comunicativa que abre la “capacidad universal de simbolizar” en una dirección no-cognitiva (en el sentido de no concluyente en el re-presentar).

9 “Arqueología” en el sentido de Foucault, como configuración y tecnología de una *episteme* histórica que establece silenciosa y veladamente el modo, los objetos y las relaciones en las que puede y debe haber conocimiento (Foucault, 1997a; 1996; 1997b; 1992a); aquí aplicado por Kapferer a una situación intercultural colonial.

El énfasis de Fabian está puesto en evidenciar el suelo práctico-comunicativo de toda relación etnográfica, sobre el cual se erige como monumento fundacional de la dominación colonial el representacionismo objetivador, distanciador, privilegiador del “sujeto cognoscente”: “labor nocturna” del colonizador sobre las “labores nocturnas” de los “otros” presentes-ausentes. Fabian busca dar al representar un lugar más modesto y menos imperial en una teoría del conocimiento; aunque no al extremo de negarlo de un modo radical (Fabian, 1991: 209). Es decir, no se trata de rechazar la representación, cuya consecuencia inevitable sería, según el autor, la “no-escritura” (“*not-writing*”), el “silencio gráfico” (Fabian, 1991: 214). “*Not-writing*” debería ser interpretado, enfatiza Fabian, más bien en el sentido de un diálogo continuo con el otro, sin descansar jamás en la escritura, que sería tan sólo una de las mediaciones provisionarias de ese diálogo.

Sin embargo, esta dialéctica a que son sometidas las representaciones, siempre en construcción y revisión, oponiendo unas a otras, sustituyendo secuencialmente unas por otras, no libera mediaciones y modos no-lingüísticos del significar. La extensión del “simbolizar” más allá del “re-presentar” se daría, para Fabian, en la praxis, suelo interaccional de toda representación. Pero, en la dirección inversa, del “simbolizar” como confrontación en la praxis al “representar”, no se encontraría más que el acento en una interacción achatada contra el universalismo del “representar” lingüístico-escriturario. Aquella dialéctica fabiana tiene la ventaja de sumergir a la antropología, en cuanto “proceso de otración” (“*the process of othering*”), en una crítica permanente e inacabada (“proceso de des-otración”), que, inscribiéndose en un deconstruccionismo infinito, no permite al menos ilusorias liberaciones definitivas de optimismo postcolonial. Pero el límite de esa dialéctica es que no existiría otra praxis comunicativa que la que acompaña, excediéndolo, al representar lingüístico, consagrado (fetichizado) en la tradición dominante greco-europeo-occidental como modelo de todo “representar” y de toda construcción de significación: he aquí la cápsula intocada del tal “deconstruccionismo”, “labor nocturna” aún (al mejor estilo de la *Société Asiatique*) del privilegio europeo.

En este vaivén encarcelado (entre praxis y representación), Fabian enfatiza un poder práctico liberador que no alcanza a tener ni una densidad mayor que el ejercicio de la negación de las representaciones anteriores, ni una complejidad alternativa a las representaciones lingüístico-escriturarias: un sucesivo estrellamiento de los espejos contra el suelo; como un narciso en movimiento, hegeliano, circulando en torno de su ombligo denegado, planeta monótono. Pero, ¿hasta qué punto los espejos son destruidos, y no ocultan, más bien, un discurso unilateral de espejos rotos? Dicho de otro modo: ¿qué garantiza que la dialéctica continua con el Otro conduzca a

una mayor proximidad comunicativa con Él, y no a un alejamiento, si no se está dispuesto sino a sustituir imágenes en una pantalla preestablecida como medio único y universal de comunicación? Porque, según el mismo Fabian, el “proceso de des-otración” llevado adelante a través del diálogo continuo de los sujetos que participan en la relación etnográfica, no termina en una mera declaración de contemporaneidad del Otro, sino que debe prolongarse en la crítica de las representaciones en cuanto crítica dialéctica (práctica, no especulativa) de las ideologías. Crítica de las representaciones que debería abrirse, por tanto, a un reconocimiento de significaciones alternativas (respecto del representar lingüístico) y poner en escena el conflicto de mediaciones y modos de significar, los trabajos de representación y las luchas en el poder de representar con una mayor densidad intercultural.

Una vía fenomenológico-deconstructiva que se desarrollara en el medio etnográfico abriría hacia una inter-culturalidad comunicativa, pero Fabian escoge una vía “deconstructiva” restringida que se desarrolla en los (re)encuentros post-etnográficos, hacia un proceso de liberación sin término del Otro (pre)construido y dominado. No se trata de un deconstructivismo especulativo, sino práctico y dialéctico: en la continua conversación con el Otro (Fabian, 1991: 222), en una dinámica “*hermeneutic-dialectical*” (“hermenéutico-dialéctica”), que acumula la demolición de las propias representaciones de la “alteridad”. Dicho “deconstructivismo” no hace más que cuestionar todas y cada una de las representaciones, sin cuestionar la supuesta universalidad del único modo de representar dialectizado. Por más que se enfatice el reconocimiento del Otro, que nunca está limitado a sus representaciones (Fabian, 1991: 222), ese Otro es capturado y liberado (siempre y exclusivamente) en la representación lingüística. Representaciones envueltas en praxis, provisionarias en la agilidad dialéctica; en una dialéctica hegeliana inter-subjetiva, dialogizada; palimpsesto que sigue siendo objeto siempre de una lectura conceptual en la tradición lingüística logocéntrica occidental. Porque la praxis dialógica rompe las representaciones, pero ella misma parece ser puro contacto transparente, sin espesor, lo “no-representado”. Fabian nos pone ante una dialéctica cerrada entre representaciones y praxis, donde sigue quedando de un solo lado y en un solo plano las posibilidades de racionalidad. ¿Se trata una vez más de lo sublime, de una teología negativa del Otro, pero que termina legitimando los accesos culturales etnocéntricos a la Gran Ausencia? ¿Estamos ante una ontología heideggeriana de la escucha del Otro, articulada en la temporalidad hermenéutica, y destinada a su fracaso por la ilusión de “verdad” que crea, por el re-conocimiento insistente y empecinado del Otro dentro del (eurocentrismo del) “lógos” y del lenguaje gramaticalmente constituido, impuesto como mediación comunicativa exclusiva o privilegiada? “Labores nocturnas” no reconocidas en este paradójico “reconocimiento crítico” del Otro.

Fabian busca transformar la etnografía en una praxis capaz de hacer al Otro presente, antes que hacer representaciones predicadas en su ausencia (Fabian, 1991: 223). Pero este “presente” está demasiado impregnado de la propia historia del antropólogo como para establecer una comunicación más abierta e inestable de acontecimientos. Fabian queda encerrado en la unicidad de la representación lingüística: entre la “ausencia” total del Otro en la representación que lo sustituye y la “presencia” mesiánica del Otro como manifestación destinada a ser capturada en la finitud de una nueva representación precaria. Cuando ya no hay lenguaje (representativo), parece haber sólo silencio fantasmal: de la boca a los ojos, en un aire etéreo, que es el dominio eidético de las imágenes más allá de las palabras, aparece el Otro a una mirada muda; un platonismo dialógico en el campo etnográfico, que rodea progresiva y vanamente de lenguaje su discurso en torno del sol fulgurante, como una *psyjé* encandilada, una y otra vez. *Lógos* y *éidos* siguen confabulando en la tradición platónica eurocéntrica como subtexto práctico de esta nueva etnografía.

Pero, si embargo, en esa dialéctica etnográfica debe haber algo más que imágenes y palabras en el aire. Porque, si no, esta “presencia” del Otro no tendría ninguna efectividad crítica liberadora en el orden práctico. Afirmar simplemente la necesidad que tiene una etnografía de ser re-visitada con frecuencia no sería en absoluto original y se trataría de algo casi tan antiguo como el quehacer representador de la antropología misma. Por eso, dicha “presencia” tendrá que poner en juego alguna mediación excluida o imprevista, a fuerza de agotarse, si no, entre palabras e imágenes, en cada inevitable despedida del etnógrafo, o aún antes.

Que la escritura sea en definitiva el quehacer de los antropólogos (Fabian, 1991: 236), que escribir antropología signifique elaborar “construcciones con el tiempo” ofreciendo relatos que relacionan culturas, no debería concluir en la hegemonía de un significar sobre sus otros múltiples modos, definitiva, (y, con otro nuevo privilegio, ahora crítico,) consagrada. La declaración fabiana de total “contemporaneidad” debe ser acompañada por el programa de “desalterizar” la relación etnográfica a través del reconocimiento de una diferencia alternativa comunicacional. Porque la homologación temporal que ésta oculta supone: “*from then to now*” (“del entonces al ahora”; pero, ¿el “ahora” de quién?; ¿cuál es la densidad de sentido temporal de ese “ahora”?; preguntas que se clavan en mí ante los rápidos pases críticos de Fabian), y la liquefacción de toda singularidad en una representación infinitamente renovada, pueden dar, no obstante y a su pesar, continuidad a la postergación del Otro. Del “entonces” (*then*) al “ahora” (*now*), se filtra aún la temporalidad propia del etnógrafo y su mundo; mantener la “distancia” (“*there and then*”; “allá y entonces”)

no es la única forma de la dominación, ni la mutua presencia garantiza un mayor reconocimiento crítico después del concepto gramsciano de “hegemonía”: no basta aproximar los términos para alterar una relación.

El propio poder comunicacional diferencial del “otro” es el que lo “desalteriza”, y su reconocimiento es lo que “desalteriza” la relación etnográfica: la “diferencia” es una complicidad de ambos (y supone un poder y un temor simultáneos y no equilibrados). Una dialéctica robusta e incontrolable da al “otro” no sólo el polo de la “experiencia” (donde se niegan la escritura, la narración, las categorías; en definitiva: las representaciones de la “otredad”, para Fabian), sino el de la significación alternativa de la “experiencia”: un poder comunicacional radical, un trabajo de representación, una lucha irreductible, una disputa de la hegemonía escrituraria de la significación que irrumpe en el dominio mismo de la escritura, precisamente donde y cuando en ella el significar alternativo es (con premura de parches y sustituciones) traducido-trasvasado. Es demasiado pronto para abandonar este espesor intercultural en nombre de cualquier “igualación”.

Porque aún el mismo concepto de “representación”, en la propia tradición europea, puede dar lugar a la doble comprensión histórica de la “mimesis” griega: en cuanto mera “copia” y en cuanto “ampliación” significativa. Este segundo sentido guarda relación con la dramatización teatral como modelo de la actividad artística. En analogía con este segundo sentido tomo el término “representación” cuando hablo, desde el título de este capítulo, de una “dramática de la representación”. Hans-Georg Gadamer (Gadamer, 1984: *I. Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*) ha mostrado la intensa densidad comunicativa de esta “representación” a partir de la experiencia estética teatral como acontecer relevante de significación, como “incremento de ser” que enlaza con el conocimiento desde el plano existencial. El arte, el habla y la escritura, desde el develamiento de ese “representar” dramático, se muestran como escenarios diversos y alternativos de “representación” al interior de la tradición europea. La etnografía pone en escena, también, representaciones alternativas, pero no sólo nuevas, sino (con una intensidad de alta frecuencia que pone en emergencia al sentido común) otros modos de significación y que además pertenecen a tradiciones diferentes. No la mera confrontación práctica de un único modo de representación con la “experiencia”, como enfatiza reductivamente Fabian. Se trata, entonces, de abrir el campo de acción, en la práctica etnográfica, a diversos modos de construcción de sentidos; no sólo de liberar un modo pretendidamente exclusivo de significación; se trata de liberarse también de esa exclusividad, en la que aún trabaja nocturnamente el privilegio y la superioridad.

Si ahora, gracias a la radicalidad de la empresa filosófica “deconstruccionista” (como valora Fabian), se han puesto a la luz nuevos pliegues del silenciado privilegio europeo, se ha de poner a la luz también, y reconocer en acción, gracias a una nueva etnografía deconstructiva, la acallada potencia comunicativa (y política) de quienes, bajo la hegemonía de la representación lingüístico-escrituraria, han desarrollado incansablemente la lucha por la significación en las mediaciones alternativas que reúno bajo el nombre de “dramática de la representación”. “Dramática de la representación”, por el relieve significativo del gesto, del cuerpo, de la acción, y la pertenencia del lenguaje, de la visibilidad y del sentido a ese relieve. Mediaciones con las cuales el “otro” se ha hecho “presente”, o mejor, ha complicado la “flecha del tiempo” hiriendo al sentido común o escabulléndose por sus tramoyas, a pesar de que se le han sobrepuesto las representaciones de la hegemonía.

La posición etnográfica de Mark Hobart ante la acción social balinesa, por ejemplo, camina en esta dirección (Hobart, 1990). Una propuesta que va más allá de las expectativas occidentales de constitución, de participación social y política del “otro”, colonizado y categorizado; expectativas que, como vimos, muestran una permanencia en el “representacionismo” aún por parte de los partidarios a la Fabian de la deconstrucción de las representaciones (montando a ese carro viejo la migración radical de “realidad” y referencialidad hacia una mera “invención”), y para quienes, de un modo aún más solapado, la prescripción occidental “representa las nuevas condiciones de la representación de las representaciones de los ‘otros’” (Hobart, 1990: 306)¹⁰.

Frente a ello, la “nueva etnografía”, según Hobart, pone el énfasis en las otras mediaciones de la acción social, no representables al modo concluyente de la visibilidad (“presencialidad”) lingüístico-escrituraria, por su carácter constructivo no clausurado, y, por eso mismo, en los límites del control hegemónico. En el caso de la acción social balinesa, Hobart señala su multiagencialidad y su creación del contexto, siempre abiertas, y lo muestra en la significación de los términos en que se expresa dicha acción y en la *performance ritual* de las escrituras sagradas.

10 La “universalidad” de la representación lingüística lleva, en su carrera tecnológica dominante, hasta la hiperconstrucción del “simulacro” (Baudrillard, 1993b); pero éste no es tanto cuestión de imagen cuanto de formato (modo de significar altamente formalizado): el Otro “hiperreal” es, ciertamente, una extremación del representacionismo lingüístico, pero la crítica queda a mitad de camino si sólo se le contrapone una masa amorfa, omni-dependiente, devoradora, sumergida en una inmensa “sombra” y en un silencio estelar apocalíptico. “Todo o nada”, parece decir la sospechosa alternativa, que sigue afirmando la única accesibilidad clásica al significar por detrás de su negación ostentosamente declamada. Al Otro “hiperreal” se le contraponen, más bien, en combate, los modos de significar de los otros con sus mediaciones: políticas del significar.

Con el mismo énfasis recojo la reconstrucción que realizan Jean y John Comaroff de la lucha de los Tswana contra la hegemonía de los símbolos en Sudáfrica durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX (Comaroff y Comaroff, 1991; 1992). Más allá de lo previsible, en el contexto de una flexibilidad dialéctica extremada y de la multiagencialidad de los poderes de la dominación y de las fuerzas de los autóctonos, los Tswana hacen historia con sus propias mediaciones culturales: «*graphic verbal and gestural tropes*» (“giros gráficos verbales y gestuales”) (Comaroff y Comaroff, 1991: 35). Los autores extienden la “poética de la historia” a un hacer historia alternativa respecto de la colonización gramatical, en los márgenes paradójicamente más abarcativos, más frágiles, más sutiles y más vulnerables de la hegemonía: los giros verbales y corporales de los actores coloniales. Así, las “políticas del agua” muestran una comunicación conflictiva, por detrás de la visibilidad occidental, entre el dominio de la “gerencia ritual” (*ritual management*) de las “técnicas simbólicas indígenas”, por parte de los Tswana, y el dominio de la “gerencia técnica” (*technical management*) con técnicas e instrumentos secularizados, por parte de los misioneros cristianos colonizadores (Comaroff y Comaroff: 1992: 242). La gestualidad ritual tswana se muestra políticamente abierta a otros saberes y técnicas, no descalificados de antemano; los Tswana, en todo caso, están dispuestos a apropiarse del poder diferenciado y competitivo (poder cultural y técnico) introducido por los blancos en su mundo (Comaroff y Comaroff, 1992: 244-245). “Labores nocturnas” que no son sólo, por tanto, el cumplimiento del trabajo impuesto por la dominación, sino batallas nocturnas en las fronteras más leves y determinantes de la hegemonía colonizadora.

El sapo y la cobra. La semio-praxis subalterna

Una voz indígena, Augusto Paulino, indio Krenak, expresaba, en un encuentro realizado por la *Comissão Pró-Índio de São Paulo*, en esa ciudad brasileira, en 1981:

...peço a todos os irmãos que estavam dizendo aí, que não enfraqueçam, não. Consigam a batalha de frente, porque o sapo que para, a cobra come ele. O sapo sempre mais um pulinho à frente. Nunca se para, não, porque tem 22 anos que eu venho sofrendo, mas agora, se Deus quiser, eu vou em frente, nem que seja pulando um metro, amanhã eu pulo dois e, se Deus quiser, eu chego lá. Mesmo para deixar pros meus filhos, meus sobrinhos, meus primos, pra minha comunidade, eu quero deixar alguma coisa...

(pido a todos los hermanos que estaban hablando ahora que no desfallezcan, no. Den la batalla yendo adelante, porque:

sapo que para, la cobra se lo come. El sapo (dando) siempre un pequeño salto al frente. Nunca se detiene, no, porque hace 22 años que yo vengo sufriendo, mas ahora, si Dios quisiera, yo voy adelante, aunque sea saltando un metro, mañana salto dos (metros) y, si Dios quisiera, llego allá. Al menos para dejar para mis hijos, mis sobrinos, mis primos, para mi comunidad, yo quiero dejar alguna cosa)
(Ramos, 1990: 121)

En nuestras naciones pos-coloniales, con frecuencia las Ciencias Sociales y Humanas han pasado por alto, en su afán crítico, el reconocimiento de la dinámica subalterna que, “paso a paso” y en múltiples direcciones, enfrenta los astutos acorralamientos de la hegemonía en una práctica no controlable de resignificaciones y reappropriaciones. Más allá de la pretendida homogeneización, política dominante heredera del colonialismo europeo, los dominados reponen la heterogeneidad: operan desde sus propias tradiciones y crean sentidos irreductibles; mientras, en la mirada del intelectual y del científico, sin embargo, sigue triunfando la homogeneidad, en continuidad con una lectura plana y eurocentrada de la experiencia colonial. Un caso paradigmático al respecto es el del “colonizado” en la dialéctica (acumulativa) de la “situación colonial”, según Albert Memmi (Memmi, 1965). Si bien se indica una multiplicidad de “colonizadores”, el “colonizado” no encuentra las figuras políticas de su diferenciación; éste no es ya de ningún modo un “sujeto de la historia”, toda memoria de libertad le resulta distante, se halla estancado entre los propios valores tradicionales momificados y la estructura colonizadora (Memmi, 1965: 92); su universo es el del vencido (Memmi, 1965: 100), sin memoria (Memmi, 1965: 103); permanece adherido a la colonización (Memmi, 1965: 88), hasta que aquella “situación” se satura al punto de desencadenar su instancia superadora: el “nacionalismo”. Este nuevo momento, salida necesaria e inevitable, en el ingenuo optimismo doble del autor, es visto como la completa desaparición del coloniaje.

No es así en las investigaciones del grupo hindú reunido bajo el nombre de *Subaltern Studies*. Ashis Nandy, por debajo de la imposición británica de “jerarquías seculares”: nuevas categorías impuestas tales como las relativas al sexo (“masculinidad”, sobre femineidad, androginia y homosexualidad) y a la edad (“adultez”, sobre infancia y ancianidad), que reemplazan las categorías tradicionales, levanta el velo extendido por las Ciencias Sociales sobre la “otra India”, la olvidada mayoría (Nandy, 1983). Esta “otra India” ha incorporado, digerido lo Occidental (Nandy, 1983: 75): ella es capaz de hacer un uso instrumental del Occidente para sus propios propósitos, se mueve entre la hipocresía cultural y la habilidad para subvertir. Esta India mayoritaria post-gandhiana no es, según el autor, “pre-moderna” ni “anti-moderna”; es “no-moderna”:

sostiene un universalismo no-moderno que ve a la India Occidentalizada como una sub-tradición.

Con una mayor profundidad analítica y un pensamiento no dicotómico, Partha Chatterjee señala, en el proceso de construcción del nacionalismo “oriental” en la India, una inconmensurabilidad y un relativismo intercultural que pueden ser acogidos por una antropología que reconozca racionalidades alternativas (Chatterjee, 1993: 6). Los tres momentos de dicha construcción son representados por sendos intelectuales autóctonos: Bankim, Ghandi y Nehru. El primero ejemplifica el momento de creación de la “nación”; Ghandi personifica y lidera el momento de distinción y separación de la “nación” (campesinado y líderes) respecto del Estado nacional; Nehru cierra y abre el momento en que se enfrenta la necesidad de un Estado-nación reconstruido, sometiendo al campesinado bajo control. Pero el momento de mayor relevancia en el texto de Chatterjee es el así llamado “momento de maniobra” y que refiere al discurso nacionalista de Ghandi. Es el momento clave en el que, en el recurso al pensamiento nacionalista y el rechazo del discurso colonialista, se construye la diferencia y se critica al racionalismo Ilustrado (Chatterjee, 1993: 41). Es llamado por Chatterjee “de maniobra” porque se produce en la coyuntura de la independencia colonial y la construcción de la nueva “nación” según un nuevo modelo; momento de la tarea intelectual y conductora de Ghandi, pero también del “ghandismo popular”. Si bien el “comunismo” ghandiano es interpretado como “*passive revolution*” (expresión tomada de Gramsci: “revolución pasiva”), sin embargo, el campesinado no participa en vano del movimiento. La burguesía, que aspiraba a la hegemonía dentro del nuevo Estado-nación, se apropia de la movilización del campesinado subalterno (Chatterjee, 1993: 100), negándole a la vez una participación autónoma en la nueva política nacional, distanciándolo definitivamente del Estado, sin mediación política alguna, sólo cultivando respecto de él una actitud moral de “responsabilidad” (esto es la “revolución pasiva”). El campesinado, por su parte, se apropia, mediante la ideología ghandiana, del discurso nacionalista, sobrepasando en varios casos la restricción (mitificadora de la propia tradición autóctona) impuesta por la “no-violencia” (Chatterjee, 1993: 124) y reinterpretando de múltiples maneras el “mensaje del Mahatma” (Chatterjee, 1993: 125). Así, el “momento de maniobra” es de agenciamientos heterogéneos.

Gayatri Spivak radicaliza, en su valoración de los *Subaltern Studies*, el reconocimiento de la praxis de resignificaciones-reapropiaciones subalternas (Spivak, 1988a). El movimiento indiano es leído como “deconstruccionismo”: la tarea de la Historia es reconocer la agencialidad por parte del “insurgente” del cambio operado por la colonización (Spivak, 1988b: 197b). La disciplina histórica no desciende sobre un

mundo sin interpretar, “no cae de repente sobre un suelo virgen” (Spivak, 1988b: 129) –está inscrita en una “hermenéutica doble”, diría Giddens (Giddens 1997)–. Lo que aquélla encuentra, más bien, es el poder de un significar sobre otro, hegemonizando su “querer decir”: una lucha de representaciones y significaciones, de modos de representar y de significar. Los *Subaltern Studies* proponen una “teoría del cambio” como “continua cadena de signos” (Nietzsche, 1986: *Tratado Segundo. Parágrafos 11, 12 y 13*): rupturas y uniones de la “cadena” como operaciones simbólicas, más allá de la definición y más allá de una “conciencia” social constituida gramaticalmente en cuanto “auto-conciencia” (Spivak, 1988b: 198). Estas reinterpretaciones-reapropiaciones, en tanto son vistas como “fallas” en el plano cognitivo (tropos de desplazamiento, que conservan y superan), sin embargo no son ubicables, según un criterio evolucionista, en un “nivel o estadio de conciencia” de una clase social (Spivak, 1988b: 199). Son las “exitosas fallas cognitivas” de la insurgencia¹¹. Aún más, mientras “falla” y “éxito” pertenecen a una teoría del conocimiento determinada, en el caso del “subalterno” se trata también de otro “conocer”, y, en este sentido, son “irreducibles”: son otros “tropos” que articulan otra relación entre praxis y conocimiento. A estos dos aspectos, práctico y gnoseológico, se refiere Spivak cuando afirma que las “fallas cognitivas” son irreducibles; y forman parte del programa, científico, social y político a la vez de una “deconstrucción de la historiografía”. Así, lo “subalterno” se mueve creativamente en la “complicidad” resignificadora-reapropiadora y en la actividad “parasitaria” respecto de la ideología de la dominación (Spivak, 1988a: 221); extensión y aplicación de aquella frase de Gautam Bahdra recogida por la autora:

“It is in the unfreezable dynamic of slang that subaltern semiosis hangs out”

(“es en la incongelable dinámica de la jerga local que la semiosis subalterna se descuelga”)

(Spivak, 1988a: 263).

Estamos en las antípodas de la que podríamos llamar “antropología del simulacro”, al modo de la que representa, por ejemplo, Terence Turner (1991). Los Kayapo de Gorotire, para el autor, antes de su pertenencia a la nación brasileira, habrían estado anclados en una visión del mundo ahistórica y acultural (Turner, 1991: 299). La sociedad nacional, al abrazar junto con ellos otros grupos indígenas, habría forjado su “conciencia étnica” (no meramente “cosmológica”, es decir: de una humanidad única en el centro del mundo) en virtud de la contraposición, la reunión con

11 “*Working mistakes*” (errores que funcionan, provechosos) que Marshall Sahlins reconoce en la interacción de los nativos con el Capitán Cook en las islas del Pacífico a finales del siglo XVIII (Sahlins, 1981; 1985; 1995).

los otros “indios”, y la amenaza cernida sobre ellos (Turner, 1991: 296). Los “antropólogos” (por otro lado, generosamente definidos, integrando cuanto curioso se asomara por allí) habrían dado a los Kayapo su “cultura” y el valor político de ella. Estos (filántropos misioneros) gastan dinero, arriesgan sus vidas, les dan bienes y medicinas, son mediadores de la preocupación (!) y del aporte material (!) de los centros metropolitanos, y son un advenimiento liberador al hacer un nuevo tipo de trabajo de campo: “observación participativa”. Por eso, han sido objeto de sospecha y hostilidad por parte de los dominadores (v.g. el servicio indígena gubernamental y los (otros) misioneros). Ahora, los indios se han vuelto antropólogos de su propia “cultura” y el (anterior) antropólogo ha devenido de “observador” a “actor”: “hace parte integral del proceso que observa”, es un “instrumento” (Turner, 1991: 305). Además, Occidente y el (heroico) antropólogo les habrían dado a los indígenas los medios técnicos que les posibilitan auto-representarse: filmadoras, cámaras fotográficas, grabadores. La donación ha sido total (igualmente y proporcional la pasividad indígena). Occidente, la sociedad nacional y la antropología los habrían puesto a los Kayapos (seguramente como etnia privilegiada) en camino de su propia liberación, con una potencia de impulso tal que ya habrían resuelto las constricciones mayores para su independencia: no sólo declarando su autonomía comunal, sino cuando los indígenas han logrado el control local sobre los principales modos de articulación con los sistemas nacional y mundial (!) (Turner, 1991: 302). Y todo gracias a la antropología: ¡una antropología a todas luces des-colonizadora!

Retomo, para concluir, la hipótesis (y el programa de investigación que de ella se desprende), que Alcida Rita Ramos, sin duda en mayor sintonía que la “etnografía” de Turner con las palabras iniciales de Augusto Paulino en este capítulo, enuncia: hasta en medio de las formas más viles de dominación (esclavización, expediciones punitivas, explotación de mano de obra, usurpación de tierras, transmisión de enfermedades), no hay sociedad indígena que haya sufrido pasivamente las consecuencias del contacto sin ejercer algún tipo de reacción creativa (Ramos, 1990: 139). Ciertamente, este poder de agenciación, resignificador-reapropiador, subalterno dimensiona políticamente la mítica, la ritualidad y las estrategias de la vida cotidiana indígenas (Ramos, 1990: 142) y, agrego, de los medios populares. Labores nocturnas de una praxis crítica no necesariamente ni por lo común “revolucionaria”. Y el antropólogo, el científico social, en cuanto aprendiz (Ramos, 1990: 143), antes de ostentar la posesión de un discurso liberador, reconoce la práctica ya existente en esas luchas, y participa insoslayablemente, en un sentido u otro, en ellas.

Espero haber puesto suficientemente de relieve en estas páginas que la relación científica y la oscura relación pedagógica en contextos

interculturales poscoloniales (y en todos) tienen una dimensión política primaria; como, así mismo, que la acción política tiene, en el campo epistemológico y en la “hermenéutica doble” en que se inscribe la Ciencia Social, un escenario de luchas que no es el territorio exclusivo de los científicos, sino el de los científicos en medio de los actores sociales que interpretan y gestionan la vida social en su *semio-praxis* cotidiana. Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu y Rodolfo Kusch tal vez hayan sido leídos, pero, a juzgar por la siempre recurrente y astuta auto-referencialidad académica y por la impunidad de los grandes y pequeños programas de intervención social y de desarrollo, ciertamente no han sido ni suficiente ni, mucho menos, críticamente escuchados.

2. EL REVÉS DE LA TRAMA

CUERPOS, SEMIOPRAXIS E INTERCULTURALIDAD EN CONTEXTOS POSCOLONIALES¹²

A Carlos Cullen, en gratitud.

Formaciones hegemónicas y discurso de los cuerpos

La *semiopraxis* reconoce que las formaciones hegemónicas colonial y nacional y sus discursos logocéntricos, en América Latina, han hundido en los cuerpos, pliegue sobre pliegue, identidades hechas en la *descalificación, estratificación, borramiento y negación*. Los entramados *interculturales poscoloniales*¹³, a lo largo y a lo ancho de esta tortuosidad histórica, no pueden ser descriptos desde una posición objetivadora que dibuja los mapas y otras configuraciones icónicas del conocimiento objetivo (ni siquiera la objetivación reflexiva y crítica al modo del Socioanálisis de Pierre Bourdieu), sino al precio (paradójico) de suspender la gestión del sentido de los actores sociales en sus luchas. El *discurso de los cuerpos*¹⁴ puede ser abordado en toda su densidad barroca y conflictividad

12 Publicado en *Arqueología Suramericana*, Vol. 3 N° 2: 184-212, Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca - Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Catamarca y Popayán 2007.

13 Contextos "*interculturales poscoloniales*" refiere a aquellos en los que se ha pasado por la experiencia colonial europea, experiencia colonial inédita en la historia planetaria por sus alcances mundiales y por generar un solapamiento entre occidentalización/universalidad. La hegemonía eurocéntrica no fue radicalmente alterada, a pesar del cambio de *status* en lo político, al declararse las independencias nacionales y organizarse Estados-Naciones en las recientes colonias, tal como ya a mitad del siglo XIX lo denunciaban, a la vez que lo reafirmaban y lo hacían imposible, ensayistas latinoamericanos, tales como Juan Bautista Alberdi (1984). Ver Grosso, 1990. Esta hegemonía se oculta y afianza aún más en la hegemonía globocéntrica actual. Debido a este efectivo velo hegemónico, *interculturalidad* nombra el oscuro trabajo de las *diferencias* antes que el *collage* híbrido, la feria de colores y el paneo objetivante en los que se recrea el "multi-culturalismo". Propongo un concepto de "*interculturalidad*" que reconozca las *diferencias* entramadas en esas relaciones de significación y poder (ambivalencia irreductible), más acá de todo sueño de igualdad democrática o de totalidad autónoma de lo "propio".

14 Distinto del "*discurso sobre el cuerpo*", que es el más generalizado en la descripción etnográfica y en las ciencias sociales, donde el cuerpo es objeto pasivo del cual se habla, al cual se diagrama, fotografía, filma ... en el que se ha extendido largamente el estructuralismo, sometiéndolo a categorías universales, ejerciendo la traducción permanente al *lógos* occidental, con el propósito de traerlo a la claridad del conocimiento objetivo, desposeyéndolo así de su discursividad social

histórico-política si se reconoce como lugar de producción de la práctica científica esa trama social de *silencios, denegaciones y subalternaciones* que nos constituye, de la que la misma ciencia social hace parte y que se manifiesta en “*luchas culturales*”, “*polémicas ocultas*”, “*pluriacentuaciones*” y “*luchas simbólicas*”, latentes en las formaciones de “*violencia simbólica*”¹⁵ en que vivimos, sedimentación en las prácticas de categorías étnicas y sociales y de *maneras de hacer*, diferenciadas y estratificadas. En nuestros contextos sociales latinoamericanos, las *diferencias* no son sólo las puestas a la vista, claramente inferiorizadas o excluidas: hay también, y sobre todo, *invisibilización, acallamiento, auto-censura, auto-negación, denegación, desconocimiento*, dramática nocturna de las voces en los cuerpos (Grosso, 2003a; 2004a; 2005; 2006b; 2007d; 2008d; Kusch, 1983; 1975; 1976; de Friedemann, 1984; Bartolomé, 1996; Segato, 1991; Wade, 1997).

La *semiopraxis* tiene, por ello, en nuestros contextos, un sentido estratégico, más bien “*táctico*”, en términos de Michel De Certeau (de Certeau, 2000), en un campo que es, a la vez, epistemológico “universal”, geopolítico *poscolonial*, social *intercultural* y de distinción de clase; pues donde las *formaciones hegemónicas* establecieron en la “realidad social” su mapa de *diferencias* por medio de políticas de aniquilamiento, de olvido y de negación, señala hacia las relaciones entre los cuerpos acallados e invisibles de la enunciación. No basta, entonces, con el mero desplazamiento, realizado de varias maneras en el siglo XX, de la Lingüística hacia la Semiología¹⁶, sino que se hace necesaria la *deconstrucción del platonismo del conocimiento* (cuya operación colonialista ha sido la más velada y la más efectiva) en situación del *entramado social sentido - cuerpo - poder* que habitamos y hacemos.

propia, desconociendo la *diferencia* cultural que lo constituye y apartando las fuerzas sociales que lo habitan. “*Discurso sobre el cuerpo*” y “*discurso de los cuerpos*” no se oponen en abstracto, sino en la autocomprensión crítica en que las ciencias sociales (en especial, la crítica antropológica de la etnografía) se han puesto en curso en las tres últimas décadas, cuestionando la posición del investigador respecto de los actores sociales y la relación que establece con ellos a través de la producción de conocimiento, de autoridad y de poder (ver Grosso, 2005b (incluido en este libro como Capítulo 1); 2012c (2005); 2008b; 2009a; Haber, 2011a). El *habitus* científico del investigador, formado en el “*discurso sobre el cuerpo*”, es sometido en la *Semiopraxis* a una *crítica intercultural y poscolonial*, hacia un campo de acción en el que se abre camino el “*discurso de los cuerpos*”. El “*discurso de los cuerpos*” opera la deconstrucción del “*discurso sobre el cuerpo*”.

15 Como señalaba Pierre Bourdieu en una de sus primeras enunciaciones de este concepto: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron, 1995: 44).

16 Como dijera Julia Kristeva: “Una ciencia del gesto que apunte a una semiótica general no debe conformarse obligatoriamente a los modelos lingüísticos, sino atravesarlos, ampliarlos, empezando por considerar el ‘sentido’ como indicación, el ‘signo’ como ‘anáfora’ (apertura, extensión translingüística)” (Kristeva, 1981: 129).

Caminos, semiologías, historias y políticas

Cuando en 1986 llegué a Santiago del Estero, en el noroeste de Argentina, para asumir la cátedra de Filosofía de la Cultura en la Universidad Nacional y comencé a realizar trabajo de campo en el interior de la provincia, me impactó, en esa extensa llanura polvorienta de monte bajo e intermedio, con pendiente suave y ríos lentos, la furiosa semiología que se desataba en cada fiesta religiosa popular y la omnipresencia de la música. Releí durante aquellos años, de un modo sistemático, los textos de Rodolfo Kusch¹⁷ (que ya había conocido durante los años de mi formación inicial en Buenos Aires¹⁸). El relieve ritual del gesto como mediación¹⁹ cultural apareció entonces como un lugar muy significativo para la interpretación de los procesos sociales latinoamericanos. Cinco años de trabajo de campo en Santiago del Estero, con algunos viajes a Bolivia y Perú, me hicieron internar por un camino denso de gestualidades, silencios y lenguajes del que ya no he podido salir. Bondades irreemplazables de una etnografía reflexiva y pensante.

17 Rodolfo Kusch radicaliza y sitúa en el contexto *poscolonial* latinoamericano, más específicamente, andino e indígena, la remisión de la racionalidad científica y del lenguaje filosófico al horizonte cultural del sentido común histórico de emergencia y pertenencia que venía realizando la fenomenología. Kusch propone, así, un pensar crítico otro, que emerge desde lo “*indígena y popular*”, según lógicas culturales diferenciales de sentido y acción. Ver Kusch, 1983; 1986a; 1986b; 1975; 1976; 1978; Cullen, 1986-1987.

18 El Profesor Carlos Cullen fue quien me puso en contacto por primera vez con el pensamiento y los textos de Rodolfo Kusch, y por eso le dedico este texto, fruto de ese camino en el que aún estoy y que tanto les debe a ambos.

19 “*Mediaciones*” en cuanto aquello que refiere a las *prácticas sociales* cotidianas en su movilización cultural, aquello que hace a la *materialidad corporal* de la vida social y que constituye la densidad hermenéutica de tradiciones en que se construye la acción y se resignifica lo adviniente. En términos de los estudios de comunicación social es aquello en que se extiende la recepción, lo que excede cualquier medio tecnológico, en dialéctica con él, enfatizando que no hay consumo pasivo, porque los actores sociales (receptores-productores) tienen espesor histórico y cultural (De Certeau, 2000). Las *mediaciones* reconocen y potencian la densidad y las opacidades *interculturales* en el estudio de nuestros procesos sociales latinoamericanos. Jesús Martín-Barbero, de quien tomo el concepto, se alimenta de los desarrollos de la fenomenología (Merleau-Ponty, 1997; 2000), de la hermenéutica (Gadamer, 1984; Ricoeur, 1980; 1981; 2002) y de la semiología francesa (Barthes, 1986; Kristeva, 1981; Foucault, 1996; 1997b; 1984; 1992a; Deleuze, 1994; Derrida, 2000), en el contexto parisino de la recepción de Bajtin desde la segunda mitad de la década de 1960. Mijail Bajtin había señalado, en su “*poética sociológica*” del lenguaje y de la literatura, que toda creación ideológica debe ser estudiada “*en el proceso de comunicación social*” en que ha sido producida y que ésta ha animado (Bajtin (Mevdevev), 1994); y lo había mostrado en acción en su estudio de la obra de Rabelais (Bajtin, 1990). Asimismo, Martín-Barbero acoge la producción de la primera *Escuela de Estudios Culturales* de Birmingham, sobre todo Raymond Williams y Richard Hoggart, en el cruce de la comunicación, lo popular y la cultura, quienes actualizaron la tradición crítica desde la perspectiva de Antonio Gramsci. Ver Martín-Barbero, 1998a; 1998b; 1999. Eliseo Verón habla, con una mirada más circunscripta a la relación de los actores sociales con los “medios”, de “*mediatización*”, y es lo que lo lleva a afirmar que “*medios*” es para él ante todo una categoría sociológica (no puramente tecnológica) (Verón, 2001). (En Martín-Barbero, “*mediaciones*”, como acabamos de señalar, tiene una dimensión socio-histórica, comunicativa, más universal.) Hans-Robert Jauss, llamó “*comunicación*”, vinculándolo al término griego “*cátarsis*”, a la relación de lo leído con la situación de lectura y con lo construido en la interpretación vital, en el contexto de la experiencia estética literaria (Jauss, 1986).

- Los caminos de Santiago en América

Santiago de Bombori

En 1993 realicé una investigación en el Norte de Potosí²⁰, en la comunidad de Bombori, en torno a una imagen de Santiago, ritualmente andinizada, a tal punto que ha sido “convertido” en el patrono de los shamanes bolivianos, que se reúnen allí anualmente para el 25 de julio. La gestualidad e interacción ritual es el campo donde se desarrolla una potente política etno-cultural²¹.

Santiago de Bombori es un caserío que se encuentra en pleno altiplano boliviano, en la región denominada Norte de Potosí, en la Provincia de Chayanta. Está en una meseta alta, a unos 3.800 metros sobre el nivel del mar, circundada por las rutas que comunican Sucre y Potosí con Oruro. El acceso en vehículo es siempre dificultoso, y prácticamente imposible durante la época de lluvias (diciembre-marzo). Está a unas tres o cuatro horas en vehículo, o unas siete u ocho horas a pie, de la población de importancia más cercana: Macha. Allí llegan todo el año, pero especialmente y en gran cantidad durante el mes de Julio, peregrinos provenientes de la región y de zonas más retiradas, en camiones y ómnibus contratados en La Paz, Oruro, Cochabamba, Potosí, Sucre... El radio de influencia del culto está en plena expansión y llega hasta las orillas peruanas del Lago Titicaca, hasta el Noroeste de Argentina (Jujuy), hasta Santa Cruz de la Sierra en el oriente amazónico boliviano, y aún hasta los asentamientos de inmigrantes (en gran proporción originarios del Norte de Potosí) en el Gran Buenos Aires, conurbano de la capital argentina. Es, por tanto, un intenso polo convocante de amplio alcance, a pesar de su enclave distante, su acceso tortuoso y su reducida demografía.

El culto gira en torno a “*Tata Bombori*”: un Santiago (cuya imagen actual parece ser en realidad la de un San Cosme u otro santo “español”) que se remonta, a través de mitos y leyendas del lugar, a la Conquista y la Colonia²². Asociado con los cerros y con el rayo, se sumerge aún en los tiempos pre-incaicos de los señoríos aymaras. El Norte de Potosí era el núcleo de la gran Confederación Charka, conformada por cinco etnias de habla aymara, que, al caer bajo el dominio (primero) incaico y (luego) español, conservó su reconocimiento como unidad regional. Pero,

20 Agradezco a la Universidad Nacional de Santiago del Estero el apoyo ofrecido en calidad de comisión de estudios para realizar dicha investigación.

21 Ver, *in extenso*, Grosso, 2014a (1994).

22 Documentación histórica del siglo XVIII que hallé en el Archivo Histórico Nacional en Sucre lo refiere como “*Santiago de Pumpuri*”. Ver Grosso, 2014a (1994).

progresivamente, la lengua *qhishwa* fue desplazando al *aymara*. Una de las etnias: los Qaraqara, dominaba la región donde ahora se encuentra el santuario y tenía su centro en Macha, referente organizacional actual de los *ayllus* (comunidades) de la zona, donde se congregan anualmente para el 3 de Mayo, fiesta de la Cruz, de acuerdo al antiguo principio segmentario de organización.

En Bombori, dos *ayllus* vecinos tienen a su cargo el “servicio al Señor”: el *ayllu* Bombori y el *ayllu* Wakuata. Entre ellos se turnan para las tareas propias del culto, algunas relacionadas con la liturgia católica y otras netamente vinculadas con la cosmología andina etno-histórica. La imagen del “Señor Santiago” se halla en una capilla recientemente construida por la Iglesia Católica, lindante con la antigua capilla de adobe y paja, que aún se conserva; pero es esta última la que tiene la mayor relevancia ritual. Ambas capillas están ubicadas en una pampa intermedia entre los dos *ayllus*, a una cuadra del río, que atraviesa de norte a sur.

Si ingresamos a Bombori al modo de los peregrinos, seguiremos un circuito ritual que circunscribe espacios, consagra tiempos, formaliza acciones y separa objetos densamente cargados de símbolos. La performatividad de esta circulación ritual pone de relieve la mediación comunicativa y práctica que opera la gestualidad en el mundo andino, donde las *políticas de la diferencia* pasan por las *maneras de hacer* antes que por la argumentación lingüística o la enunciación ideológica.

Existen dos vías de acceso en vehículo (que, de hecho, son las más utilizadas también de a pie): la que ingresa desde Macha – Castilla Uma y la que lo hace desde Cruce K’ulta – Uluchi. Viniendo desde Macha, después de pasar por Taqisa (ruta Macha-Potosí), se llega a un abra que cae sobre un gran desnivel del terreno: Pampa Colorado y Castilla Uma aparecen ante la vista, y a la derecha, al frente y a lo lejos, el cerro Tanka Tanka, a cuyo pie está Bombori. Los peregrinos se detienen allí, en torno a un *calvario* (o *apacheta*), construcción de piedras encimadas más o menos del alto de una persona. En dirección a “*Tata Bombori*”, de rato en rato, todo el mundo, casi siempre en grupos, realiza sus primeras *ch’allas*²³. El nombre del lugar es “*ch’isi raya taqisa k’asa*”²⁴. Viniendo de Macha por Castilla Uma encontramos los *ch’isi raya: taqisa k’asa, crus k’asa e ingenio*

23 *Ch’allas* son las libaciones rituales, muy comunes en los Andes, en las que se derrama una porción de la bebida (alcohólica: chicha, singani, cerveza, alcohol potable) en tierra, de una a tres veces consecutivas, ofrendando a los dioses (especialmente a la Pachamama) gestual y/o verbalmente. Puede ser también hecha con sangre (de oveja, de llama). Suele estar acompañado de serpentinas y papel picado.

24 “*K’asa*” significa precisamente “abra”, como una “puerta” natural a un desnivel descendente, lugar límite entre una subida o una meseta con una bajada. Según esta semántica kinésica, “*entrar*” es “*entrar-abajo*”, descender. Taqisa es el topónimo del poblado donde se encuentra esta “puerta”.

luma k'asa; mientras que, subiendo por Cruce K'ulta y Uluchi: *qayara qayara k'asa* y *pujru k'asa*. Desde todos esos puntos se abre ante los ojos el paisaje de Bombori, cada vez más próximo.

"Ch'isi" se dice de la hora en que cae el sol. Al preguntar en Bombori qué es "*ch'isi raya*", qué significa "*raya*", dibujaron delante con el pie, en la tierra, una línea transversal perpendicular, lo que indica un lugar de transición, una señal para los pasos, una cualificación del caminar (del peregrinar): del día a la noche, de afuera hacia adentro, de arriba hacia abajo. En los "*ch'isi raya*", los que viajan al santuario se detienen largo rato. Allí se *ch'alla* con alcohol, chicha, singani (bebida boliviana de uva fermentada), siempre en dirección a *Tata Bombori*. Todos los allí presentes se ofrecen y reciben mutuamente bebida, hojas de coca, cigarrillos. Suelen ser hasta tres *ch'allas* por convite. Un clima de serenidad, amistad, amabilidad y generosidad reúne a todos los que allí coinciden. Se convida indistintamente a conocidos y desconocidos, una o más veces. Estos convites generan una circulación continua entre los presentes, siempre en referencia a *Tata Bombori*.

Los *calvarios* o *apachetas* (uno o dos en cada *ch'isi raya*) están revestidos de "*mistura*" (papeles de colores, picados), cera de velas, hojas de coca, que los peregrinos van arrojando sobre ellos o van dejando depositados en su interior. Largos hilos de lana los envuelven de arriba abajo. Y todo ello regado de bebida. Los hilos de lana son manipulados por un *yatiri*²⁵ en torno al cuerpo de cada peregrino, o de todo el grupo puesto en línea, hincados de rodillas, mirando a Bombori: "*atan la enfermedad*"²⁶, para dejarla allí; transferencia metafórica (Tambiah, 1985: *The Magical Power of Words*) que dispone al devoto para su encuentro con el "*Señor*", que es "*médico*" poderoso. También el *yatiri* coloca hilos que cruzan transversalmente el camino: tirantes, con sus extremos pisados por piedras, como si fueran una graficación de la "*raya*" o una "*atadura*" que deja retenido allí algo al traspasarla. En torno a los *calvarios* se "*debe*" (no siempre de hecho se cumple estrictamente²⁷) dar tres vueltas en el sentido opuesto al de las agujas del reloj; en algunos casos, de rodillas. En cada una de las esquinas del *calvario* se suele *ch'allar*, y, al concluir cada vuelta, se lo hace

25 Sabio-médico-advino-sacerdote andino, una de las categorías locales de shamanes, que viaja acompañando a cada grupo, habiendo sido contratado en el lugar de origen al efecto.

26 "*Enfermedad*" y "*curación*", en el mundo andino, cubren un espectro muy amplio, que guarda relación con la totalidad cósmica que rodea la existencia.

27 La normativa andina parece estar muy atenta a la relación "climática" con los dioses que tiene lugar durante la acción ritual, por lo que, más que de libertad frente a lo que se enuncia como deber-hacer, parece tratarse de una continua conversación y prácticas de reciprocidad en el curso de la acción, que indican el camino a seguir y regulan el temple de las decisiones en medio de intenciones, consultas, respuestas e incertidumbres. Lo que Kusch llamaba "*estar en la intemperie ante la ira de los dioses*". Se trata sin duda de una ética otra, no fundada en la Palabra monológica, ni de un único Dios, ni de una única Razón.

señalando hacia Bombori. Los peregrinos, si conversan, lo hacen en voz baja, y rezan (“lloran”), pidiendo o agradeciendo.

A pocos metros de los *calvarios*, sobre el suelo, hechas con piedras planas de diversos tamaños, cada grupo familiar construye casas en miniatura, de una o dos plantas, con sus patios, árboles, garaje: arquitectura en escala a la que se transfiere, metonímicamente, el deseo de “progreso”. Sobre ellas también se *ch’alla*. Cada uno construye la casa que desea tener, *alasitas*²⁸ improvisadas y entregadas al cuidado de *Tata Bombori*.

Al retirarse de Bombori, las paradas serán las mismas, aunque ya no se vuelve por nada la vista hacia el santuario y, por lo general, se permanece de espaldas a él. Si se ha ingresado por un camino, se “debe” regresar por el otro; aunque en muchos casos esto no se cumple.

Al llegar a Bombori, lo primero que hacen los peregrinos es visitar las iglesias. En la iglesia nueva está la imagen principal de *Tata Bombori*, trasladada desde finales de la década de 1980 de la iglesia antigua bajo graves presiones del párroco de Macha. En la antigua han quedado las imágenes “agregadas”, es decir, aquellas que acompañan a la principal y que han sido traídas con posterioridad. Sin embargo, a pesar de que allí no se encuentra la imagen principal y de que está antes la iglesia nueva para quien llega, los peregrinos, en su gran mayoría, se dirigen primero a la iglesia antigua. Si están cerradas sus puertas (sólo durante el mes de Julio permanecen abiertas día y noche), se arrodillan frente a ella largo rato, “llorando” (ruegos y advocaciones entre sollozos y lágrimas, tanto de varones como de mujeres). Hacen una especie de señal de la cruz sobre sus pechos, al modo de un saludo, semejante al que realizan los campesinos del lugar cuando se cruzan: un vago dibujo circular con la mano, que cruza el rostro y el pecho; con las cabezas siempre gachas. Si las puertas están abiertas, hay quienes entran de rodillas. Una vez dentro, nunca se vuelve la espalda a los santos, ni aún para retirarse: se camina hacia atrás o lateralmente. Por lo general, se quitan, en un gesto solemne, sombreros y *ch’ulus* (gorros tejidos de lana de colores vivos, de uso común entre los

28 *Alasitas* es un juego-ritual aymara, generalizado en todas las fiestas de santos y vírgenes, y en el que se venden-compran miniaturas de toda índole relativas a la subsistencia, a la prosperidad y a la buena suerte. Las *alasitas* compradas son *ch’alladas* y se ofrendan en devoción. “*Alasitas*” significa “*cómprame*”, en aymara. Allí se encuentra una multiplicidad barroca de objetos: casas, muebles, autos, camiones, dólares y pesos bolivianos, pasaportes, animales, imágenes de santos, cajas de arroz, latas de leche, paquetes de harina y las infinitas variedades de alimentos cotidianos, todos ellos en miniatura, como “de juguete”: acumulación metonímica del símbolo de una vida mejor. La compra-venta es una metáfora del mercado burgués capitalista sometida a la relación ritual religiosa. Ver Torres Morales, 1994. En el caso de la construcción de casas en el *ch’isi raya*, no se trata de mercado, pues la “compra-venta” se realiza en relación directa con *Tata Bombori*, a través de un gesto arquitectónico, cuyo producto es *ch’allado* y ofrendado en una “transacción” de reciprocidad. El mercado es así reinsertado en la relación andina de reciprocidad que anima el culto religioso.

varones en el campo; las mujeres siempre usan sombrero). Ante el altar, a lo ancho, hay velas encendidas sobre candelabros y mesas de hierro. Los devotos *ch'allan*, mascan coca ("*akullikan*"), fuman, queman incienso... el murmullo, el humo, el olor, el calor (el pequeño recinto tiene apenas una estrecha chimenea y una diminuta ventana), sumado a la bebida, la coca y el tabaco, conducen a un estado de sopor.

La iglesia nueva es el territorio dominado por el cura, donde exclusivamente (exclusión localmente muy significativa) celebra la Misa y los sacramentos, donde duerme durante el mes de Julio y donde rigen sus prohibiciones. Mientras que la llave de la iglesia antigua está en poder del "*encargado*" del *ayllu* de turno, el cura de turno posee la llave de la iglesia nueva²⁹. El sacerdote no pisa la iglesia antigua y se aparta de los rituales que tienen lugar en ella, de sus maneras y de los estados generados por ellos; y los prohíbe en la iglesia nueva. Sin embargo, fuera del horario de las Misas, también en esta iglesia se congregan los fieles por largos ratos y suelen tener lugar, clandestinamente, aquellas prácticas excluidas.³⁰

Los peregrinos se dedican prioritariamente a la torre ("*el turri*") de la iglesia antigua: la *ch'allan* de arriba abajo con *mistura*, coca, huevos, bebidas alcohólicas y, lo máspreciado: sangre, entrañas y cabezas de animales (por lo general ovejas; excepcionalmente, llamas). De rodillas y con los brazos en alto sosteniendo un brasero, también le ofrecen incienso. La torre, hecha de barro, cubierta por lo que queda de un originario techo de paja, ha sufrido el paso del tiempo y la intemperie, y sostiene dos campanas. El ritual del degollamiento de animales al pie de la misma se denomina "*derribar*". El sangrado se recoge en un recipiente ocasional

29 En el frente de esta iglesia, un cartel repetido varias veces reza: "*Prohibido el ingreso con bebidas alcohólicas*"; en el frente de la iglesia antigua el cura ha hecho colocar otro cartel: "*Prohibido orinar y defecar alrededor de la iglesia*"; lo que no se puede regular dentro, se lo hace al menos en su entorno; de esa manera, la iglesia antigua queda recluida y separada en su proscripción por el gran performativo eclesiástico de la norma, el idioma, la palabra y la escritura. En ambos casos, es la Palabra de la Iglesia la que trabaja en el control hegemónico de las devociones.

30 El Socioanálisis de Pierre Bourdieu, al proponer un modelo etnográfico de reconstrucción del espacio social, reconstruyendo las diversas posiciones (aliadas y encontradas), los diversos actores con sus *habitus* específicos y con sus diversos recursos o especies de capital, lo que podríamos llamar el "mapa social local del conocimiento y la acción", permite dar la mayor densidad socio-histórica a estos contextos de acción, con sus pliegues de juegos de lenguaje, de prácticas y de formas de vida en contraste y en pugna (Bourdieu, 1995; 1997b). Si bien Bourdieu, al orientarse e inscribirse en la tradición de la objetividad científica (Bourdieu, 2001b), depotencia el juego agonístico de fuerzas que redescubre en los "*campos*" y separa (priva) de la *praxis* teórica a esas fuerzas de significación-acción (*semiopraxis*) que encuentra "*en estado práctico*" (Bourdieu, 1991), devolviendo toda la acción crítica a las manos de la Sociología, en una excursión de ida y vuelta llamada críticamente "*operación etnológica*" por Michel de Certeau (De Certeau, 2000). Para Bourdieu, los actores sociales libran "*luchas simbólicas*", pero sin embargo siempre quedan a medio camino de una *praxis* crítica completa y suficiente, pues la envoltura de lo *simbólico* les impide desencantar la "*violencia simbólica*", como sólo puede hacerlo el sociólogo crítico, el socioanalista. La lucha social termina siendo asistida por la irremplazable y específica culminación ofrecida por el Socioanálisis (y el socioanalista). Ver Grosso, 2012d.

(de metal, madera o plástico) y se arroja contra la torre, con fuerza, hacia lo alto. En algunos casos, se corta la cabeza, se extraen las entrañas y se colocan en el campanario: allí quedan hasta la siguiente limpieza que realizará el “*encargado*”, días o semanas después, como se deja un animal muerto en la falda de un cerro. Sin duda, “*el turri*” rociado de sangre es el punto de más fricción con la comunión cristiana que gestiona la Iglesia Católica.

El resto del animal es llevado por todo el grupo propiciante (con su *yatiri*, si lo tiene) y se lo cocina sin sal y sin condimentos. La comida común concluirá con el depósito de los huesos, sin quebrar, en una de las tres elevaciones próximas, distantes a una cuadra de la torre, y que se llaman: “*tataj cielo*”, “*sayris*” y “*asiru wayraña*”. “*Tataj cielo*” es un *calvario* de construcción más sólida que los anteriores y más grande, con su puerta mirando hacia “*el turri*”. “*Sayris*” o “*sayjata*” son grandes rocas un poco más arriba, en la cima de la misma elevación, destinadas para “*fiesta asuntus*”, desde donde la mirada une el cerro Tanka Tanka (que desde abajo no se alcanza a ver) y “*el turri*”. Por último, “*asiru wayraña*”, la “*iglesia de los diablos*”, es una elevación de forma cónica, roma y gruesa, a la orilla del río, cuya ladera orientada hacia “*el turri*” está sembrada de huesos. En ciertos casos, el propio *yatiri* del grupo recoge los huesos y los entierra en la cuesta debajo del *tataj cielo*, *ch'allándolos*. Las *ch'allas* en “*el turri*” y el acto de depositar los huesos son denominados “*dar de comer*”. Esto se realiza preferentemente los martes y viernes, pero nunca el lunes, por ser “*día de ánimas*” (los muertos), y se lo hace en cantidad durante todo el mes de Julio.

“*Tataj cielo*”, “*sayris*” y “*asiru wayraña*” son tres “*aviadores*”, del verbo español “*aviar*”, proveer, dar lo necesario para el sustento o para una acción cualificada: en una relación de reciprocidad, se “*da de comer*” a “*quienes avían*”. “*Asiru wayraña*” es “*paña aviador*” (aviador derecho), *qari* (varón); “*tataj cielo*” es “*lloq'e aviador*” (aviador izquierdo), *warmi* (mujer); y “*turri aviador*” (también llamado “*turri del Señor*” y “*turri mallku*”: es decir, “*torre-cerro*” o “*cerro-torre*”) es “*centro aviador*” y el más poderoso; quizás “*sayris*”, asociado a este último, sea punto intermedio en la línea Tanka Tanka – *turri*³¹. “*Asiru wayraña*” es aviador de camiones (metonímicamente llamados “*Volvos*”, una marca de camiones³²), dinero, ovejas, llamas y vacas; “*turri aviador*” (y “*sayris*”) lo es de animales con *ch'allas* de huevos, velas, *korpas* (comida en base a carne), *chicha*, alcohol, vino, pero con *ch'alla* de sangre da más: también camiones; y “*tataj cielo*”

31 Tanka Tanka es el cerro más alto y poderoso del entorno inmediato de Bombori.

32 En todo el altiplano boliviano, la propiedad de camiones para transporte de carga, en carreteras esculpidas sobre piedra viva, sometidas a la cruda intemperie de las lluvias, a los desbordes de arroyos y ríos, y a los derrumbes, es el signo de ascenso social y de prosperidad por excelencia.

es aviador de animales y salud. Estos tres “*aviadores*” son el núcleo ritual de Bombori, que asocia (y sumerge por medio del gesto ritual) la imagen del santo al culto andino de los cerros.

A los tres años consecutivos de concurrir a Bombori, los fieles ofrecen una “*misa*”³³. La presencia del sacerdote para la fiesta del 25 de julio (y, en lo posible, durante el mes entero) es indispensable, porque, además de la Misa, las bendiciones, bautismos y procesiones así lo requieren. A la mañana, al mediodía y a la tarde del día de la fiesta se realizan sendas procesiones con la imagen principal del santo, alrededor de la iglesia antigua, en el sentido opuesto de las agujas del reloj, entre rezos, pirotecnias de estruendo y la cadenciosa marcha, animada por una banda de metales y percusión (omnipresente en el mundo andino). La procesión sale de la iglesia nueva y vuelve a entrar a ésta al final, rodeando la iglesia antigua y pasando junto a algunas cruces del cementerio viejo que están junto a ésta.³⁴ En las dos paradas, detrás y delante de la iglesia antigua, el cura asperja bendiciones con agua bendita. Tal vez la aspersión durante la procesión y la propia Misa (en cuanto que “*misa*” es también la “*mesa*” que ofrendan los *yatiris*) hayan sido asimiladas a las *ch'allas*: como *ch'allas* de los poderes eclesiales cristianos, desplazamiento de sentidos y resignificación vehiculizadas por el gesto en el silencio mismo de la acción.

Los comercios de *alitas* se acumulan frente a ambas iglesias. Los fieles compran, y, con sus manos llenas, *ch'allan* los objetos, se los llevan al santo, se sacan fotografías con ellos. En la mayoría de los casos, las *alitas* son transportadas de regreso a los lugares de origen y colocadas en algún lugar visible de la casa. Así, después de permanecer en Bombori uno, dos, tres días, los peregrinos vuelven, saliendo del espacio-tiempo sagrado, haciendo las paradas rituales, y llevando consigo su prosperidad en miniatura para tener “*suerte*”. Aquel que se considera “*hijo de Tata Bombori*” acude a él “*con todo el corazón*”, “*con todo cariño*”, y conservará siempre en la distancia el respeto debido a la ambigüedad de su poder extremo³⁵. El “*castigo*” de quien se vincula con él en la falsedad y en la manipulación vana de sus potencias es su confinación definitiva en la desgracia.

33 “*Misa*” es la celebrada por el sacerdote en la iglesia nueva, pero también es la “*misa*” (“*mesa*”) que ofrenda un *yatiri* con múltiples ingredientes, y también es el ritual total que realiza este último al *ch'allar* un camión nuevo. A los tres años, el peregrino debe ofrecerse una “*Misa*” de sacerdote católico; las otras se realizan en cada peregrinación.

34 Este es el itinerario oficial, bajo el gobierno y patrocinio de la Iglesia Católica, que cubre el letrero puesto en la iglesia antigua y que prohíbe orinar y defecar en torno de la misma al que hacía referencia más arriba.

35 Es propio de los devotos, sobre todo cuando están lejos de Bombori, pronunciar muy pocas veces y con sumo respeto el nombre de “*Tata Bombori*”, y no decir nunca, en la conversación ocasional, cuándo se va a volver si no se está muy seguro de poder hacerlo.

Excursus

Performativo, significación y acción

Circunstancias apropiadas, iniciativa, interacción con otros gestos y palabras, visibilidad formal, y sentimientos, pensamientos e intenciones propios del acto son, según Austin, los elementos constitutivos del performativo (Austin, 1975) y nosotros los hemos hallado en la circulación ritual de Bombori. El análisis austiniano de la *performatividad del lenguaje* (como un texto clásico tomado como medio catalizador de la cuestión que planteo) revela y dimensiona el carácter mediador y el carácter práctico del mismo, simultáneos: el lenguaje es una mediación transformadora que opera en el ámbito de la comunicación. Austin, en el desarrollo de su análisis, deviene de la referencialidad constativa hacia la sumersión generalizada de la representación en la acción. La “realidad” se disuelve y se opera a la vez en la acción de significar. “*Hacer cosas con palabras*” es la manifestación de un poder que se pone en juego a través de significaciones. Me interesa destacar aquí, sobre todo (en una dirección crítica, y no funcionalista como la de Austin), las virtudes de la etnografía para mostrar la amplitud, densidad y posibilidades de diferenciación de las significaciones en pugna y conflicto, en las que el “lenguaje” (en su separación Lingüística) se ahoga en el *cuerpo del sentido*.

El lenguaje, a la luz del *performativo*, se halla en una tensión entre poder y representación, tensión constitutiva que conecta el polo de la significación con el de la eficacia. A la analítica austiniana le importa distinguir: lo que se dice, la dirección y el contexto de acción en que se lo dice, y lo que de hecho se hace diciendo; cuya síntesis es: “lo que se hace diciendo lo que se dice en una dirección de acción determinada”. Pero, precisamente, en esa misma distinción es en donde se percibe, espectral y naturalizada, la polaridad clásica, saussureana, en que se desarrolla el “lenguaje”: el análisis se ve forzado a distinguir y mixturar representación y acción; la distinción aparece como ilusión de una determinada concepción epocal del lenguaje, con sus compromisos ideológicos y culturales; pero “lengua” y “habla” ya no bastan y colapsan para un lenguaje que no tiene existencia fuera de un contexto (social, *intercultural* y político, en nuestro caso) de acción³⁶.

36 Ya Peirce había señalado que la relación “signo representante-signo interpretante” se da factualmente, dejando sus marcas en la “indexicalidad” (Peirce, 1955; Crapanzano, 1981). Austin va a radicalizar la “indexicalidad” peirceana en la inversión “performativa”: en el *performativo*, el lenguaje no es pensado “desde-el-signo” como unidad de sentido polarizado hacia lo mental-ideal, sino desde la interacción significadora. El polo de significación es enfatizado en el lenguaje en cuanto “*acto locucionario*”; pero el polo de eficacia se manifiesta en una doble efectividad: en la que el lenguaje es visto como “*acto ilocucionario*”, la “*fuerza ilocucionaria*” (simultánea) de la declaración misma que se realiza dentro de una convención; y como “*acto perlocucionario*”, los efectos consecuentes propios del acto performativo, como una prolongación no unidireccional pero orientada, que puede alcanzar su efectividad dentro de los límites convencionales, pero también

Si bien hay un reiterado reconocimiento por parte de Austin de los “*otros medios*” de performar una acción, no abandona en definitiva un privilegio (naturalizado) que tendría el “lenguaje” en cuanto mediación. El privilegio lingüístico se fundamenta en que la declaración de palabras es, en definitiva, usualmente, un (o, aún más, el) acontecimiento conductor (“*leading incident*”) en la performación del acto, incluyendo en la performación del mismo el objeto de la declaración (Austin, 1975: 8). Sin embargo, el reconocimiento de estos “*otros medios*” ocurre en la obra en varias oportunidades. Por ejemplo:

1. Cuando afirma que también en varios casos es posible performar una acción, no a través de palabras, sino por otros medios: por ejemplo, efectivizar el matrimonio por cohabitación, o prometer con un gesto que podríamos llamar material (Austin, 1975: 8). Se trata de “*non-verbal ways*” y acepta que los “*actos convencionales*” son performativos más amplios que la declaración performativa (Austin, 1975: 19).
2. En la misma dirección, reitera que la idea de un enunciado performativo consiste en que éste es el performativo de una acción, o una parte de él (Austin, 1975: 60). Pero aún así, y creo que no sólo por las ventajas analíticas, permanece analizando pronombres, verbos, palabras y “*frases hechas*”; declaradas o escritas; performativamente explícitas o implícitas; dejándose llevar por la percepción de que el “lenguaje” sería el epifenómeno privilegiado del acto performativo, transformando su hallazgo en prevalencia ontológica.
3. Cuando se refiere a los “*acompañamientos de la declaración*” (entre otros elementos que hacen a la “*fuerza ilocucionaria*”):

“We may accompany the utterance of the words by gestures -winks, pointings, shruggins, frowns, et cetera- or by ceremonial

fuera de ellos. (A pesar de que, como reconoce Austin: “*it is difficult to say where conventions begin and end*”: “es difícil decir dónde las convenciones comienzan y dónde terminan” (Austin, 1975: 119). Lo cual sumerge al “*acto locucionario*” en el campo interactivo de las convenciones como evidencias culturales que presionan en la creativa generación de sentidos entre unos y otros; y, por esta radicación de la representación en la acción, la “*realidad*” constativa es (ahora) la “*convención*” performativa: un contexto exterior-interior, un acuerdo social sin más asideros naturales.) No hay acción pura o vacía: la acción gesta siempre significación para efectivizarse. La significación se mueve así entre la consistencia representacional, poética o dramática (no-referencial), y el poder performativo de hacerla valer en la interacción; a su vez, la acción puesta en juego en la interacción siempre es portadora de un sentido que es (simultáneamente) significación, orientación y fuerza. Pero me interesa enfatizar que esto no es propio del privilegio lingüístico, sino de la pluralidad semiológica cultural y epocal; o, mejor dicho, esto inscribe al lenguaje en la acción semiológica cultural e históricamente situada.

non-verbal actions. These may sometimes serve without the utterance of any words, and their importance is very obvious." ("Nosotros podemos acompañar la enunciación de las palabras con gestos –guiñadas, indicaciones, encogimiento de hombros, fruncimiento del ceño, etc.– o con acciones ceremoniales no-verbales. Estos pueden a menudo cumplir su cometido sin la enunciación de palabra alguna y su importancia es muy obvia") (Austin, 1975: 76).

El punto que planteo en este texto gira en torno a lo problemático de esta "obvia" importancia³⁷.

El "*acto ilocucionario*" toma como modelo el performativo lingüístico, si bien aquél puede ser también no-verbal (Austin, 1975: 119), tal vez porque el "lenguaje" (la ilusión de un "lenguaje" abstraído del curso semiológico de la acción) contribuye a distinguir la acción inmediata de sus propias consecuencias, posibilitando de este modo la segmentación (Austin, 1975: 112); el gesto significativo, en cambio, manifiesta el *continuum* de la acción. Pero, entre el modelo y el privilegio se juega la suerte del reconocimiento performativo de la materialidad y la gestualidad semiológicas.

La anterior etnografía de Bombori (como una entre muchas, pero remarcando la *semiopraxis* ritual, la *inter-corporalidad-materialidad de la acción de sentido*) pone de relieve la tensión entre representación y poder en el *medium* gestual. No se trata ciertamente de oponer gestualidad y lenguaje; pero tampoco de ocultar todos los "lenguajes" bajo una Lingüística (ya se trate de una "*lingüística interna*" de los dialectos, o de una "*lingüística externa*", etnológica, según el programa saussureano); ni se trata tampoco de adjuntar el gesto como subsidiario del lenguaje; ni de que el privilegio del modelo nos posibilite hablar solamente de "*lenguajes gestuales*". En todo caso, se trata de abrirnos al poder significativo de

37 La exotización que Austin realiza de los que llama "*lenguajes primitivos*" (Austin, 1975: 71 ss.) no es más que la marca eurocéntrica de su analítica, que hegemoniza un mundo "convencional", el del propio contexto británico y europeo, con base en la exclusión/ocultamiento de otras concepciones no-europeas del "lenguaje". (Al modo como la expresión de de Saussure al hablar de "*lingüística interna*" de los "*dialectos*", nuevamente –además de su exclusión histórica– subalternizados, o de "*lingüística externa*" de las culturas, doblemente exotizadas.) Si bien Austin niega la caricaturización del "*primitivo*" como aquel que viviría en la literalidad monstruosa (criticada por la Ilustración), en la chatura de las sentencias constativas, referenciales (pero sin aclarar sus criterios de "verdad" y "falsedad"); sin embargo, sustituye una caricatura por otra cuando afirma que en el "*primitivo*" más bien hay una performatividad generalizada pero no aclarada ("*implícita*") ni internamente diferenciada (Austin, 1975: 72). Pero esta nueva caricatura se venga, porque no es tan pasible de ser erradicada hacia un estadio "*primitivo*" del lenguaje: ¿no habla, esta *performatividad implícita* de una fuerza mágica constitutiva de todo "lenguaje" (y de todo el campo semiológico) en cuanto interacción social? La analítica lingüística (aún "Lingüística") de Austin se erige en monumento clasificador-diferenciador que tapia otros criterios de discernimiento, lingüísticos o no-lingüísticos (en el sentido semiológico). Hay aquí una descalificación y subordinación (colonialista) de los (naturalmente) llamados "*lenguajes primitivos*".

la gestualidad; y tal vez de recomprender, desde el horizonte gestual, el lenguaje allí implicado; y aún de mostrar cómo el “lenguaje” (su pensamiento, su oralidad y su escritura) es reapropiado por el relieve del gesto. Se trata de que una lucha de las representaciones lingüísticas reconozca también las representaciones dramáticas en pugna contra la hegemonía: el poder poético y el poder dramático de la representación; donde “representación” ya no tiene esa casi exclusiva consistencia ideal que le confiere la Lingüística, sino que sus juegos trópicos traen la retórica a la inter-acción de los cuerpos en los espacios-tiempos (De Certeau, 2000); “representación” se convierte en metamorfosis lúdicas, excediendo todo mentalismo: su especificidad comunicativa genera sentidos en el curso mismo de la acción, mostrando la ilusión estetizante e intelectualista de una “dialéctica entre representación y acción”. “Representación-en-la-acción” es otra cosa, que no se dice ni se imagina, sino que *se hace* metamorfoseando el orden discursivo del mundo³⁸.

Porque la acción (nunca vacía) no cierra sólo sobre el “lenguaje”. “*Hacer cosas con gestos*” no es el mero hacer (si es que éste fuera posible), sino un hacer significativo (Austin, 1975: 21), un gesto diferenciado; tal vez un gesto que, siendo convencional, no ha caído en la rutina y no es mera reproducción, o un gesto que sostiene lo cotidiano al nivel de la extrema significación o del relieve de la reacentuación. Tal vez sea ésta la valoración andina de las “*costumbres*” -expresión tan común referida al hacer las cosas según la tradición de los antepasados-: el gesto como lugar de la memoria; y tal vez sea el motivo de la expansión de la ritualidad hasta los rincones e intemperies de la vida diaria. Éste, en todo caso, es el relieve que tiene el gesto en la circulación ritual en torno a *Tata Bombori*, como lo he mostrado.

Lo que en/desde el “lenguaje” se nos presenta como más inagotable/incontrolable es la polisemia (o, tal vez, otra “*semia*”, que no puede abordarse sino como “polisemia” desde la perplejidad Lingüística) y parece reinar en esa amplia espacialidad y demorada temporalidad

38 Aquí se manifiesta la *diferencia* que establece esta *semiopraxis* respecto de la Semiología y la Semiótica (legatarias de la abstracción formalista de la “Lingüística”): no se trata de redes de signos reconstruidas y analíticamente explicadas por el investigador, poniendo a la luz su (¿de quién?) lógica subyacente de significación como ejercicio científico-académico; se trata de *sentidos* en la *práctica* misma de reproducción/transformación de las relaciones sociales. No se trata del signo, sino del *cuerpo del sentido*; no se trata de una red de signos, sino de las *gestiones* (*gestos/gestas*) de *sentidos en pugna*; no se trata de significados mentales, sino del *lugar material y relacional de la enunciación*; no se trata de ejercicios analíticos, sino de “*teoría-en-la-praxis*” (Antonio Gramsci), *conocimiento político de los actores en la inmanencia de la acción*. Son los actores sociales los que hacen la gestión siempre incompleta del *sentido*, porque están siempre en pugna con las otras posiciones que dominan o que buscan imponerse. Esta topografía accidentada de la acción es irrebasable y en ella todo está en juego.

del gesto³⁹. Creo no exagerar al llamar la atención sobre la potencia de significación y acción de la gestualidad ritual en Bombori y marcar algunas características propias respecto de las señaladas para la performatividad lingüística por Austin:

1. La formalidad ritual convive con una gran flexibilidad de perspectivas y formulaciones o gestos alternativos, a veces “teóricamente” necesarios pero no realizados estrictamente. Tal vez se trate de alteraciones dentro de un gesto total, grande (como puede ser la peregrinación en su conjunto), que tiene lugares alternativos de cumplimiento; o de una formalización débil, o abierta, de un culto en transformación permanente, que incorpora elementos nuevos en su *espacio-temporalidad*⁴⁰, o, más aún, de una *política ritual*.
2. La segmentación posible entra en conflicto con la continuidad de la acción, que imbrica gestos de significación heterogénea, montados unos sobre otros; continuidad en la que es posible señalar transiciones, pero no comienzos y conclusiones.
3. El “*acierto*” en la “*eficacia*” performativa parece en gran medida permanecer abierto al acierto esencial (que le da sentido a toda la circulación) en el *espacio-tiempo*: la “*suerte*”, como apuesta y

39 Como se pregunta Judith Butler: “¿es el riesgo de apropiación (apropiación incorrecta, *misappropriation*) algo que acompaña a todos los actos performativos, marcando los límites de soberanía putativa que tales actos tienen? El argumento foucaultiano será familiar: cuanto más insiste uno en que la sexualidad está reprimida, cuanto más habla uno sobre la sexualidad, más se convierte la sexualidad en una especie de discurso confesional. La sexualidad, por tanto, apropia discursos no previstos. El ‘no’ represivo descubierto por la doctrina psicoanalítica se convierte en una extraña especie de ‘sí’ (‘productivo’) -tesis que no es inconsistente con el psicoanálisis y con su insistencia de que no hay negación en el inconsciente-. ... Para Foucault, como para la pornografía, los términos mismos en que se dice que la sexualidad es negada se convierten, inadvertida pero inexorablemente, en el lugar e instrumento para una nueva sexualización. La represión putativa de la sexualidad se convierte en la sexualización de la represión.” “Si las frases cargan con significados equívocos, entonces su poder es, en principio, menos unilateral y seguro de lo que parece. De hecho, la equívocidad del enunciado significa que puede que no siempre signifique de la misma manera, que su significado puede ser invertido o descarriado de alguna manera significativa y, más importante todavía, significa que las palabras mismas que tratan de herir pueden igualmente errar su blanco y producir un efecto contrario al intentado. La disyunción entre enunciado y significado es la condición de posibilidad para revisar lo performativo, la condición de posibilidad del performativo como repetición de su primera instancia, una repetición que es a la vez una reformulación.” Estamos así ante “la presuposición de que, en efecto, la enunciación se ha convertido en una escena de conflicto -hasta tal extremo que, de hecho, buscamos procesar legalmente el discurso con el objeto final de ‘fijar’ su significado-.” “La relación disyuntiva entre la afirmación y la negación descarta la lógica erótica de la ambivalencia en la que el «sí» puede acompañar al «no» sin negarlo exactamente. El dominio de lo fantasmático es precisamente la acción *suspendida*, ni del todo afirmada ni del todo rechazada, y las más de las veces estructurada en alguna forma de placer ambivalente («sí» y «no» a la vez).” “Pronunciar y exponer la alteridad dentro de la norma -la alteridad sin la cual la norma no se ‘sabría a sí misma’- expone el fracaso de la norma para ejercer el alcance universal que representa, expone lo que podríamos figurar como la *prometedora ambivalencia de la norma*” (Butler, 2004, énfasis en cursiva en el original).

40 Al modo como Tambiah lo plantea. Ver Tambiah, 1985: *A Performative Approach to Ritual*, 124-5.

permanencia en el balanceo indecيدido entre lo fasto y lo nefasto, un vivir en el juego⁴¹.

4. La polisemia gestual aparece como un lugar de quiebre (respecto de una "Lingüística") que amenaza con la imposibilidad de una explicitación de la acción performada, y que opera una apuesta por una "fuerza" performativa y por una eficacia que desplazan la convencionalidad hacia un poder resignificador de amplio alcance *inter-cultural* y recreador de la propia "cultura". Tal vez la polisemia gestual permita construir estrategias de reproducción-transformación a partir de una mayor apertura a la comunicación *inter-cultural* que la "Lingüística" tiende a clausurar/reificar en "convenciones". El *hacer* trabaja con *materialidades metamórficas*, alterando las relaciones sin enunciarlas ni comprenderlas. La ilusión idealizante de la "representación", ¿no descansa en el fondo sobre esta diferenciación fuertemente reproductiva del orden social, que oculta a la vez y primariamente en la "convención" su propio desconocimiento en cuanto posición eurocéntrica y aristocrática?

¿Se trataría, no obstante, de construir una «gramática» de la gestualidad? ¿Qué rol jugaría allí una política de la gestualidad? ¿Es capaz una «gramática» de conjugar la heterogeneidad representativa (lingüística y gestual, poética y dramática) en su campo social de batalla; o más bien homogeneiza-hegemoniza desde la unilinealidad (escrituraria occidental) del privilegio lingüístico?⁴²

41 Prolongación extrema de lo que Tambiah señalara como frágil expectativa de la transferencia. Ver Tambiah, 1985: *The Magical Power of Words*.

42 Algo que amenaza también en los conceptos de "discurso" y de "narración" y que no deberíamos desechar con ligereza. ¿Podrían servirle de modelo, en todo caso, una "gramática" de la gestualidad al modo de Roman Jakobson, *Visual and Auditory Signs*, cuando éste propone una "gramática" de la música en cuanto "signos no-representacionales" (en tanto no-visuales), que descansan en la "convencionalidad" de la oralidad/escucha, y que se construye con base en el principio (referencial) de "adecuación", aunque en su frontera crítica, aún dentro de la hegemonía "lingüística" oralidad/escritura? ¿O una "gramática" de la gestualidad al modo de Michael Silverstein, *Language as part of cultura*, cuando éste propone una "gramática" abierta en la relación Lingüística-Antropología ("grammar"-"culture"), desarrollada etnográficamente, que manifestaría otras comprensiones (indexicales-culturales) del lenguaje en contextos no-europeos; "gramáticas" alternativas que se trazarían sin embargo por debajo del supuesto de la universalidad de la (relativa) diferenciación lingüística (Silverstein, s/f)? ¿O una "gramática" de la gestualidad al modo de Stanley Tambiah (Tambiah, 1985: *The Magical Power of Words*), cuando éste propone una sintáctica y una semántica más extensas que el lenguaje y que la "Lingüística", y que abrazan el ámbito ritual, que integra las categorías diferenciales de "pregnancia ritual" (deslizamiento hacia la acción de la "pregnancia simbólica" cassireriana), de "transferencia metafórica", y la (creo que infeliz) "refracción" de la acción técnica; pero que no abandona, tras aquella opción tomada por Malinowski por el "spell" en el contexto de los rituales mágicos trobriandeses, el privilegio oral-lingüístico, y que subordina a una rastrera y crasa "referencialidad" las "acciones no-verbales"? ¿O una "gramática" de la gestualidad al modo de la distinción ricoeuriana "texto/discurso", donde la metáfora "discursiva" trae consigo las reducciones "textuales" de una "hermenéutica reflexiva", autosuficiente, un movimiento de (mera) ampliación de la "conciencia" que circula por la cadena lingüística? La permanencia en la mediación "lógico-lingüística" como inscripción en una tradición "filosófica" europea, pero que potencia la dialéctica de las representaciones (según el modelo "lingüístico"), no tendría por qué polarizar, sin embargo, el tratamiento de los modos

Santiago del Estero

En 1995 regresé a Santiago del Estero y allí residí nuevamente hasta finales de 1997 para realizar una nueva investigación sobre la tortuosa proliferación rizomática de los “*indios muertos*” y los “*negros invisibles*”, borrados de la escena regional por las políticas culturales de la Nación Argentina⁴³. “*Indios*” y “*negros*”, de los que sólo se puede hablar en términos de muerte e inexistencia, pero que emergen, no obstante, en una semiología ritual de vida-muerte, culturalmente “*chola*”⁴⁴, impregnados

alternativos de representación (ni siquiera tal vez el de los “*lingüísticos*” mismos) hacia la reducción gramatical. La primera virtud del lenguaje y de todo “representar” es un sentido abierto al cual pertenece aún (fenomenológicamente) la lógica “lingüística” (y su “gramática”) (White, 1978): un sentido no-gramatizante (que comunica en la heterogeneidad de mediaciones) ni gramatizable (drama inconcluso de alteraciones metamórficas), que sostiene y anima el conflicto político de las representaciones. Ver Voloshinov (y Bajtin), 1992; Grosso, 2012b (2007).

43 La hegemonía no se consume ni tiene su mayor eficacia en el proyecto explícito: se ramifica y disemina en los recodos de lo cotidiano. Su fuerza se oculta en la invisibilidad, las formaciones hegemónicas hunden las relaciones de poder mucho más allá de la coacción, visten lo cuerpos con la misma “naturalidad” que la ropa, impregnan las voces a un nivel tan constitutivo como el acento, se muestran y se ocultan a la vez en el sentimiento con que son recubiertos los símbolos de la semiosfera nacional (bandera, himno, dramatizaciones patrias, monumentos y narrativas míticas de los próceres, nacionalización de los Santos, etc.) En la segunda mitad del siglo XIX, lo “*indio*”, lo “*negro*” y sus mezclas, excluidos y fragmentados por la guerra y la nueva paz social, fueron invisibilizados, sepultados, bajo el nuevo modelo de ciudadanía argentina. Constituyeron el suelo movedizo bajo los cimientos (Sarmiento, 1900), sin lugar en los discursos y las prácticas oficiales, negación fundante, pero muy próximos de los cuerpos y las voces cotidianas de las mayorías. Los ideólogos de la “organización nacional” pusieron en práctica varias tecnologías políticas para transformar aquella “*pasta de la población*” (Alberdi, 1984b). Una de ellas, y tal vez la primaria, fue la tecnología de guerra: las “*conquistas del desierto*”. Junto a ella, el sistema educativo, las políticas de higiene y salud públicas, las nuevas formas de lo urbano... Gestos, actitudes, sentimientos, maneras de hablar y de escribir, formas de saludo y de vestido, rituales de la cotidianeidad, fueron la materia plástica de la nación (Elias, 1993), elementos de aquella “*pasta*” sobre la que se realizó la operación política “*argentina*”, “*verdadera máquina de aplanar diferencias*” (Segato, 1998; ver también Segato, 1991). Es así que se construyó la Argentina étnicamente homogénea que hoy conocemos e ingenuamente identificamos como un país de “*indios*” muertos (y sin “*negros*”, nunca jamás).

44 Según el Censo Borbónico de 1778, la población “Espanola” de la jurisdicción capitular alcanzaba sólo un 15%, y la de “Indios” (es decir, “*indios*” en Pueblos de Indios, sin contar tal vez los residentes fuera de ellos), un 31%; mientras que la “mancha negra”: “Negros, Zambos y Mulatos Libres” y “Esclavos”, sumaba un 54%, de los cuales sólo un 4% eran Esclavos. Estamos ante una mayoría étnica “*negra*” e “*india*”, en mestizaje creciente “*zambo*”, que habla quichua, monolingüe. Entre las categorías registradas como no-“*indias*” en los Pueblos de Indios por el empadronador de 1786 y 1807 hay una cantidad proporcionalmente notable de “*cholos/as*” casados/as con “*indias/os*”, que va creciendo desde las orillas del Río Dulce hacia las orillas del Río Salado, de oeste a este. En 1786, en Tuama, a orillas del Dulce, se habla de “*cholos/as*” casados/as con “*indios/as*”, mientras que en Guañagasta, en la costa del Salado, se habla de “*mestizas*” casadas con “*indios*”; es decir, se distingue entre ambas categorías y no se usa en ningún caso la categoría de “*zambo/a*” (que siempre aparece en la documentación oficial de los censos generales y de uso jurídico), lo cual no es sólo sospechoso, sino que más bien indica que la categoría “*cholo*” es la que corresponde a la de “*zambo*” en el uso social local. El empadronador se deja guiar por la categoría de uso social tomada de boca de sus declarantes. Los “*cholos/as*” casados con Indios de aquellos Pueblos son tal vez los mismos que conformaban el grueso de los “Negros, Mulatos y Zambos Libres” del Censo Borbónico de 1778. “Mulatos Libres”, “Pardos Libres” y “Esclavos” aparecen como categorías reconocidas en los Padrones de 1786 y de 1807, aunque siempre en escasa minoría; en cambio, “Negros Libres” y “Zambos Libres” no aparecen registrados. Tal vez estos “*cholos*” de los Padrones correspondan a esas últimas categorías del censista de 1778. El término “*zambo*” parece haber tenido un uso restringido a las esferas oficiales de la región: es el término usado por el censista de 1778 y el que aparece en los procedimientos administrativos y judiciales del Cabildo. En cambio, el término “*cholo*” aparece en los empadronamientos de Indios, que se realizaban *in situ* y a voz cantada: de los Ausentes daban noticia los allí presentes y el empadronador se confiaba de lo que los Caciques

o Mandones dijeran. Es altamente probable que los “zambos”, mezcla de “negro” e “indio”, proliferaran en los entornos de los Pueblos de Indios; es decir, que la población libre de “negros” y los “indios” se mezclaran y multiplicaran en la mesopotamia santiagueña. Siendo así, ¿por qué el empadronador no registra ningún “zambo” en los Pueblos de Indios? A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, los Pueblos de Indios derivan (y varios de ellos naufragan) en un mar de poblaciones mestizas en movimiento, con un fuerte predominio de “negros” y sus mezclas; la población de la mesopotamia santiagueña era mayoritariamente “chola”, y, junto con las otras “castas” inferiores libres (“negros”, “indios”, “mestizos”, “mulatos” y otras categorías intermedias), se desplazaba fuera del control administrativo de la Corona, según la modalidad ancestral del *habitus* territorial migratorio, los altibajos de las condiciones ambientales y las oportunidades laborales. La “destrucción” de Pueblos de Indios entre 1786 y 1807, registrada en los Padrones, debida a los ataques de los indios del Chaco o al desdoblamiento y agregación a otro Pueblo, indica la dispersión de la población indígena en la región y fuera de ella. Las condiciones climáticas habían impedido realizar el empadronamiento en 1796, a los cinco años, siguiendo la reglamentación borbónica que mandaba levantar Padrón en 1786, 1791, 1796, 1801, 1806... y se demoró aún diez años más, hasta 1807. La baja en la cantidad total de Indios no se habría debido sólo a muertes (hubo peste y epidemia entre 1786 y 1791), sino, sobre todo, a migraciones y traslados de residencia. La creciente cantidad de Ausentes es congruente con ello. Nótese, en el Padrón de 1807, el caso de los Indios Dispersos en la Doctrina de Sumampa, pertenecientes a los Curatos de Soconcho y de Salavina, en la zona de mayor concentración “negra” según el Censo de 1778: habían pasado unos 30 años y aquellos “Libres” seguramente habían seguido mezclándose con la población local. Aquellos Indios Dispersos se han desplazado del norte (Soconcho y Salavina) hacia el sur (Sumampa), tal vez por relaciones familiares o de pareja (de hecho, varios de aquellos Dispersos están casados con “cholas”), o tal vez migraron procurando mejores alternativas de subsistencia, siguiendo las redes de su capital social “cholo”. Desde 1812, debido a la venta de las propiedades comunales de los Pueblos de Indios y, desde 1819, por su definitiva abolición y venta total, crecieron las haciendas ganaderas y las chacras en toda la región. A partir de entonces, se independizó totalmente, en el área mesopotámica, la actividad de recolección respecto de la tenencia de la tierra, y surgió un nuevo control terrateniente: ahora se sembraba y se cosechaba en tierras que no se poseían, y se tenía que ir de un lado a otro para hacerlo (Palomeque, 1992: 39). La vecindad, el mutuo contacto y las convergencias migratorias favorecieron sin duda mestizajes progresivos. Puede pensarse que, precisamente, el mestizaje creciente dio “naturalmente” lugar a la desaparición “real” de los “negros” e “indios” en los “mestizos”, si no fuera que ha habido una tecnología “nacional” de borramiento, que ha sepultado bajo el “mestizo”, el “criollo”, el “campesino” y el “santiagueño”, al “indio”, al “negro” y al “cholo”, apenas dejando huellas oscuras en los “morochos” y “muy muy muy morochos”. En la mesopotamia santiagueña, actualmente, a quienes tienen el rostro y la piel oscuros les llaman “morochos”. “Negros” y “cholos” han sido rebautizados como “morochos”, y, cuando el color es más intenso y subido, se martillea sobre el nuevo término repetidas veces con el adverbio “muy”, evitando nombrar el grado sumo: es común y cotidiano escuchar decir de alguien que “es muy muy muy morochoooo!!! ... Más morochito que yo!” Giro social que cava por debajo de la neutralidad de lo “mestizo” hacia la oscuridad sin nombre. El término “cholo” se utiliza para indicar algo (objeto, animal) o alguien (como apodo despectivo) de poca calidad, ordinario, bajo (Rava, 1972: 64). En el área mesopotámica se señala de ese modo a aquella persona en la que no se puede confiar, porque en algún momento imprevisto va a fallar, se va a “dar vuelta”. También se dice con frecuencia de un perro que carece de su proverbial fidelidad animal y que puede abandonar o traicionar a su dueño en cualquier momento. O de un hecho o una situación que se vuelve en contra, imprevistamente, como una fatalidad, igualmente se dice que es “cholo/a”. En Brea Pozo y alrededores se les llama así a varias familias, pero en privado, porque es un insulto muy ofensivo. Pero en su uso más general, no tiene que ver primariamente con el color de piel ni con la condición social. Cuando se dice de una familia que son “cholos”, se está a medio camino entre un calificativo moral sin marcas étnicas o de clase, y categorías de este tipo. Pero en Villa Atamisqui la explicitación étnica se hace evidente, donde, a varios núcleos de una familia, que constituyen una red, y que residen en las afueras de la población, los vecinos los llaman “Los Cholos”. Tienen un apellido español muy común y son “muy muy muy morochos” según la percepción de los habitantes de su entorno. Los lugareños están ante un enigma y no se explican cómo, si, según la creencia generalizada, no ha habido nunca “esclavos” en Santiago del Estero, esta familia está allí, que son, al parecer, de acuerdo con los rasgos fenotípicos con que los reconocen: piel muy oscura, cabello motoso, nariz ancha, labios abultados y voz gruesa, “descendientes de esclavos”. “Los Cholos” tienen la misma forma de vida que sus vecinos y hablan quichua. No se ostenta ante ellos ningún trato diferencial, pero son calladamente señalados. Este uso social local específico de una categoría étnica debe hacernos pensar en si no ocurrirá lo mismo en éste y otros contextos regionales con otras categorías que usamos (imponemos) en su sentido general, dando continuidad en las Ciencias Sociales a las mismas generalizaciones de gubernamentalidad que operan en la documentación oficial y las políticas colonialistas que las gestionan e instrumentan. Ver Grosso, 2008a.

de honda emotividad y en la efervescencia siempre animada por la música, y que constituyen el contra-discurso (o *contra-narrativa*) ("*anti-discurso*", diría Kusch, con un énfasis más absoluto; Kusch, 1975) de la barroca estructura identitaria "*santiagueña*"⁴⁵.

La "mesopotamia santiagueña" es una extensa llanura de monte bajo e intermedio (en progresivo retroceso desde la segunda mitad del siglo XIX por extracción forestal), atravesada de norte a sur por dos ríos, el Dulce y el Salado, que, dada la suave pendiente del terreno junto con los ciclos de largas sequías o de copiosas lluvias, aparece como un palimpsesto de cauces secos y cauces nuevos. El terreno es polvoriento en época de seca, y fangoso en período de lluvias. Su extensión es de unos 200 km. por 100 km., aproximadamente, y se encuentra localizada en el noroeste de Argentina, en una posición continental mediterránea central.

La escenografía de la muerte en los cementerios cristianos y en los llamados "*cementerios de indios*" (yacimientos arqueológicos que afloran tras cada lluvia o cada desborde o cambio de cauce de los ríos) es uno de los lugares privilegiados de manifestación fantasmal, fragmentaria y distorsionada de las identidades muertas en el "*santiagueño*". Así como después de las lluvias e inundaciones surgen del suelo las cerámicas de los "*indios muertos*", en los cementerios cristianos resurgen de la muerte sémicas cromáticas e icónicas que reiteran o derivan aquellas expresiones simbólicas. Silenciosamente, de los "*cementerios de indios*" a los cementerios cristianos hay una oscura continuidad transformadora, saltos de "*meseta*" (Deleuze y Guattari, 1990), tropos fabricados en la materia modelada. Aquellos "*indios muertos*" afloran en las cruces, en los "*antigüeros*" (monumentos hechos de madera hasta la década de 1960, con molduras que remiten a la iconografía arqueológica regional y pintados de colores vivos) y en los monumentos de cemento de las nuevas arquitecturas funerarias: la muerte se vuelve el escenario de representación de la necrosemia de los "*indios muertos*"; cementerios ubicuos y yuxtapuestos, que conforman mesetas rituales en la continuidad de las "*alumbradas*" (ritual que consiste en encender velas mientras se "*visita*" y acompaña al muerto en su tumba, sea éste un familiar o un "*indio muerto*") y en formas de entierro distintas pero con ornamentaciones semejantes; arqueología plana, de capas simultáneas, como tortuoso circuito de una memoria que niega con la muerte y que, por la misma muerte, le sube un remolino sémico⁴⁶.

Me interesa enfatizar que esta red necrosémica se ramifica a través de mediaciones rituales. *Semiopraxis*, prácticas que se desarrollan en el

45 Ver, *in extenso*, Grosso, 2008a. Ver también Grosso, 2007c; 2012b (2007).

46 He aquí un "riesgo de apropiación" del que habla Judith Butler en la cita de nota 40.

contexto de *maneras de hacer y modos de representar* fuertemente cargados y orientados por mediaciones no-lingüísticas, ligados a una corporalidad escénica y a una materialidad simbólica, no explícitas, tal vez nunca enunciadas en “lenguaje”, pero no por ello menos operantes: en la iconografía, los colores y las cruces, en las “*alumbradas*”, por detrás de la coacción y la persuasión oficiales hacia la sobriedad y austeridad, más allá de la reforma de las costumbres como des-carnavalización de la muerte, se filtra, proliferando, una estética transfigurada de las tradiciones locales subalternas. La metáfora de la “*muerte*”, más allá de las reservas simbólicas de la dominación, es reapropiada por las *fuerzas simbólicas* de una *praxis crítica* en los márgenes de (im)posibilidad.

Por otra parte, el bilingüismo quichua/español de la mesopotamia santiagueña consiste en verdad en dos lenguas no oficiales: “*la quichua*” y “*la castilla*”, distinguidas en sendos cursos sintáctico-semánticos y textuales, pero mutuamente interferidos por elementos lexicales, fonéticos, morfológicos, semánticos, sintácticos y entonacionales. Son dos lenguas, no se han hibridizado en un síntesis única. Pero cada una toma de la otra cuantos elementos le resulte necesario, y la conversación deriva de una a otra cuantas veces el contexto de enunciación o el discurso enunciado lo requieran⁴⁷. La jerarquía de las lenguas mesopotámicas está constituida por el español “culto”, lengua oficial, urbanocéntrica, en la cima, y el español no-“culto” (“*la castilla*”) y “*la quichua*”, que integran el bilingüismo, por debajo. Pero el bilingüismo es asimétrico: a su vez “*la castilla*” está por encima de “*la quichua*”. Si bien los hablantes bilingües suelen realizar un ejercicio de traducción cuando se lo requiere la situación, no hay una disputa abierta sobre significados entre “*la quichua*” y “*la castilla*”. Determinados discursos se hablan en quichua: la conmutación idiomática se esquivo entonces y el diálogo se hunde en “*la quichua*”. Tampoco hay una batalla abierta contra el español dominante, sólo la burla indirecta, el sarcasmo, la picardía, ya sea en “*la castilla*” o en “*la quichua*”.

47 Domingo Bravo habla de un “*paralelismo funcional*” castellano/quichua, pero esta caracterización no da cuenta de las mutuas intervenciones con que se construye el habla popular. La tarea lingüística de Bravo ha consistido en una fuerte gramaticalización del quichua santiagueño, en la que ha primado un estudio *in abstracto* del habla, volviéndola escritura con una signografía creada por él, organizándola y corrigiéndola de acuerdo a criterios de la gramática española (seguramente por su formación como maestro y por el mismo destino escolar que le dio a todo su trabajo), haciendo del quichua santiagueño académico un dialecto de intervención culta y a veces hasta ininteligible para los quichua-hablantes mesopotámicos. Por otro lado, Bravo mitifica el bilingüismo quichua/español contemporáneo, haciéndolo remontar a la primera población fundada por los españoles en el occidente mesopotámico, Medellín, en 1543: “en su secular convivencia de más de cuatro siglos, no se unificaron estas lenguas para formar una tercera lengua dialectal” (Bravo, 1987: 3). Lo cual le quita todo poder estratégico al bilingüismo construido desde el siglo XIX, en plena escena nacional, anulando la historia de las inflexiones y reconstrucciones por las que ha pasado cada lengua, privilegiando un punto de vista Lingüístico al socio-lingüístico, o al discursivo (o al *semioprático*), poniendo en primer plano la “*lengua*” y no los acuerdos y conflictos entre los hablantes. Durante todo el período colonial, en cambio, se registra en la documentación “*la quichua*” como lengua única de uso social común en toda la mesopotamia santiagueña.

En los dominios del español urbano, “la quichua” no sólo se oculta, sino que, sobre todo, se niega. Cuando uno visita las primeras veces las casas de campo o las de la periferia de las ciudades, toda la familia niega saber hablar y hasta entender “la quichua”. Ello no quita que uno escuche, imprevistamente, que se suelta una frase o que se cuchichea en esa lengua. Sobre todo “la quichua” se niega ante sí misma; es decir, el hablante niega en primer lugar ante sí mismo saberla, y, en una leve esquizofrenia táctica, genera el silencio oficial impuesto sobre ella para poder hablarla por detrás o como recurso final. Así, pervierte esa negación dentro de aquel sistema jerárquico que domina hegemonícamente la diversidad lingüística local, localizando “la quichua” como defecto de habla de los sectores más bajos de la población, pero que se vuelve exceso y error exitoso por su poder de dar voz a la “diferencia” (Spivak 1976; 1988a; 1996). En medio de la *violencia simbólica* (Bourdieu, 1997: Capítulo 6; Bourdieu y Wacquant, 1995) que recubre de “civilización”, “progreso” y “urbanismo” la imposición del español “culto” como “idioma nacional” y la exclusión del quichua, los quichua-hablantes silenciados ejercen una *violencia simbólica*, reproduciendo la jerarquía nacional de las lenguas y asociando su desigualdad social con la (im)posibilidad de “la quichua”, transformando así su defecto en exceso por la vía tortuosa del “inculto”. *Luchas simbólicas* de los actores sociales que distorsionan y alteran la *violencia simbólica* sin la mediación elucidante del analista social⁴⁸.

48 Ésta es la fuerza que lleva consigo, en el escenario de una “modernidad social”, el concepto diferencial y despreciado de lo “popular” (Grosso, 2005a; 2009a). Lo “popular-intercultural” se refiere a complicidades, mestizajes, resignificaciones, pero no sólo se resume en ello, sino que hay fuerzas en pugna, incompatibles, irreductibles, históricas (no metafísicas), que son las que entran en esos juegos sin disolverse en ellos, sino excediéndolos, tergiversándolos, derivándolos, deconstruyéndolos; es decir, en todos los casos, y siempre, *haciendo-sentidos-otros*. Reconocer lo “popular” como nombre ideológico de esas fuerzas, como pliegue sociocultural entre los pliegues interculturales, siempre *diferencial* en los contextos en que los actores en lucha así lo nombran o señalan, no puede ser reducido a sinónimo de “esencialismo romántico” sino a costa de un folklorismo culturalista que expropia lo cultural a los actores en su acción política y lo acumula como objeto disponible para la acción instrumental en una orientación ideológica determinada, de derecha o de izquierda. Pero tampoco se lo puede reducir y depotenciar en nombre de una esfericidad social en la que todo se ajusta con todo, donde no hay escisiones, división de intereses, inconsistencias, sino “alianza de clases” o un festival semiológico de resignificaciones culturales. Lo “popular” mantiene activo en la vida social el elemento divisorio que se agita en el *discurso de los cuerpos* y que hace posible una *praxis crítica*. Hacer desaparecer lo “popular” como agente político, como parece dejar planteadas las cosas Bourdieu, no redime a nuestras sociedades y a la Ciencias Sociales de los pecados del “populismo”, porque el “populismo” es una posición ideológica que pretende controlar aquellas fuerzas, y su crítica no puede abolir el reconocimiento que esa construcción hegemónica hace (o mejor, se ve estratégicamente obligada a hacer), porque ni ella ni aquellas fuerzas (por más que fantasmáticamente seducidas) son meras fantasías mentales, meras idealidades. La incontrolabilidad de lo popular es la que genera la ansiedad del “populismo”; y la incontrolabilidad de lo popular se debe a que es un *diferencial constitutivo* de los *impulsos de Modernidad* que han hegemonizado la universalización (democratización y planetarización) de lo político, y, como tal, los ha incentivado, pero también es su mayor amenaza y riesgo de *reapropiación*.

He aquí el escenario en que se desarrollan las batallas idiomáticas de la mesopotamia santiagueña⁴⁹. Así, en esta subrepticia *manera del habla*, bilingüe, no sólo se evidencia el afán totalizador de la hegemonía nacional, sino también una nueva táctica de conversación asimétrica, “*desde abajo*”. El bilingüismo *fuerza* (más que *forza*) a la hegemonía lingüística nacional a que reconozca, resignada y condescendentemente, un habla local, deficiente y residual, como particularidad “provincial”, pero por debajo de esa “diversidad” se esconde y cobra voz la “*diferencia*”. La misma operación se evidencia respecto de las otras sémicas de lo “*indio*” y de las de lo “*negro*”, signadas por la muerte y la invisibilidad.

Simular y burlar parece ser la *episteme táctica* de la *semiopraxis popular*. La *burla* recorre inversamente las políticas nacionales de negación y silenciamiento, pero sigue gravitando en ella el peso de la ocultación del poder que el humor disfraza⁵⁰. El apocarse de entrada es un recurso muy generalizado en los campesinos y en los sectores populares urbanos. Es un recurso ordinario y también en situaciones límites “para salir del paso”, creando el clima en el que se puede pasar desapercibido al hacerse “poca cosa”. Hay una expresión mesopotámica para este ablandamiento de las presiones: “*hacerse el champi*”. “*Champi*” es un escarabajo negro parduzco que, en situaciones de riesgo, se hace el muerto. “*Hacerse el champi*” es fingirse tímido, humilde, hacerse el distraído, ocultarse, confundirse, mimetizarse, hacerse el tonto; en todo caso, hacerse pasar como alguien que no merece ser tenido en cuenta, lo que le permite disfrazar la acción propia bajo una máscara de ingenuidad e inocuidad. Viveza propia de aquel que desarrolla su vida en condiciones adversas, en las que es rechazado o es sospechado por aquello que también representa en su primera apariencia (fenotípica, en la vestimenta, gesticulación, manera de hablar, costumbres, etc.) La negación de saber “*la quichua*”, lengua que lo sumerge inmediatamente en lo “*indio*”, es un modo de “*hacerse el champi*”: es un mimetismo táctico para poder continuar una vida otra, deslizando con un rodeo y con disimulo sus atrevimientos, sus disgustos y sus cuñas de picardía, como con ingenuidad y al descuido.

El bilingüismo mesopotámico permite “*hacerse el champi*” en “*la castilla*”, para andar por debajo en “*la quichua*”. En el campo y en los barrios

⁴⁹ Son, sin duda, en este aspecto, análisis inspiradores los de Bourdieu (2001a) y los de De Certeau (2000).

⁵⁰ Simulación que Bourdieu reconoce al hablar de “*luchas simbólicas*” y que generalmente no es tenida en cuenta en las Ciencias Sociales al estudiar prácticas de resistencia y de transformación: los actores sociales pugnan por imponer sus maneras de ver, de sentir, de pensar y de hacer las cosas, pero velando (aún para sí mismos) dicha imposición bajo razones fundamentales. El poder, desde cualquiera de las posiciones en juego, ama ocultarse. Por ello es insuficiente (y reductivo, en la pretensión ilustrada) soportar una *praxis crítica* sobre una lúcida “toma de conciencia”. Pero Bourdieu, no obstante lo anterior, como notábamos más arriba, termina cediendo al “proyecto ilustrado”.

periféricos de las ciudades, cuando uno pregunta por primera o segunda vez si se sabe “la quichua”, si se conocen “cementerios de indios”, si se sabe algo de “indios” en la zona, o si se han escuchado “salamancas” (complejo mítico-ritual “cholo” referido especialmente a la música y que remite a la subterránea y clandestina sémica de lo “negro”), la respuesta generalizada es “nooo... no’hi sabío...” Luego de varios encuentros, o avanzando el segundo o tercero si el tiempo de la estadía es prolongado, las historias y los lugares comienzan a aflorar, a veces a raudales, en la conversación⁵¹. En ese silencio puede haber no sólo miedo, sino también maquinación resignificadora, un espacio de prácticas silenciosas que transfiguran lo “indio”, lo “negro” y lo “cholo” y lo sostienen en el campo social, sin hacerlo verbalmente explícito, y a pesar de las apariencias.

El carácter oblicuo del humor santiagueño, que se manifiesta en las coplas y canciones y en el curso ordinario de la conversación, ejerce la crítica revistiéndola de disimulo y solapamiento, mañosa, lo cual ha sido destacado ya por Bernardo Canal Feijóo (1950: *Burla*), por Horacio Rava (1972) y por Orestes Di Lullo (1943: 246).⁵² La oblicuidad de significación

51 En Manogasta, preguntando por los “indios”, de los que se encuentran innumerables “tejas y botones” (trozos de cerámicas) en un gran predio delante del cementerio, Doña Felisa Suárez, de las familias Principales de la localidad, me indicó que hablara con una persona mayor, Doña Juana Torrez, con quien yo había establecido amistad en la zona de Tuama (unos kilómetros más adelante, bajando de Santiago por el Camino de la Costa): “ella sabe -me dijo- porque ella es descendencia de indios, por eso sabe las costumbres, las tradiciones”. En la siguiente visita a Doña Juana, y en otras, le pregunté si había conocido algo de los “indios” que alguna vez vivieron en la zona. Pero siempre la misma respuesta: “No... yo no’hi sabío...” Lo mismo me había contestado la primera vez que le pregunté por la “capilla vieja”, y, cuando más tarde me habló de ella y me indicó dónde estaba, en medio del monte, me dijo que ahí se encontraban “tejas de indios”. De igual modo, la capilla actual está rodeada de restos de cerámicas que afloran después de cada lluvia, pero varias veces me dijo: “y... será pues de los indios... de los indios ha’i ser... indios aquí no hay, nunca hi conocío. Eso (las “tejas”) será muy muy antiguo... yo no’hi sabío escuchar...” Cuando le pregunté por la “salamanca de Tuama”, una cueva de cierto renombre en la región, documentada en el siglo XVIII, también me negó saber nada, pero, en la misma conversación, al rato, me indicó dónde estaba cuando ella era joven, y cómo un sacerdote la había “tapáu” (la había bendecido para destruirla) por el año 1930, y me ofreció acompañarme al lugar. Pero de los “indios” nunca me habló, y luego Doña Felisa me repitió: “pero si ha’i saber nomás... si ella es descendencia de indios...” Ninguna de las dos me dijo más al respecto, a pesar de mi insistencia: Doña Felisa, colocando todo lo “indio” en Doña Juana y desentendiéndose de tener que hablar de ello; Doña Juana, negando. “Hacerse el champi”, aparentar no saber, es una táctica generalizada en la mesopotamia santiagueña.

52 Dice Canal Feijóo: “...en la expresión cotidiana bilingüe, el quichua formula la nota de irrisión, de burla, de ridículo, en contraste expreso o tácito con la sensata proposición o la seria temática hispana” (Canal Feijóo, 1950: 72). La copla quichua es caricaturizante y escéptica, coplas “proferidas desde el indio en retirada, desde el dolor y la miseria del indio desterrado, política, y también, por la mezcla, hasta etnográficamente” (Canal Feijóo, 1950: 73). Prosigue Canal: “Es el criollo nacional de cara al indio, de su lado, y contra ‘el otro’”. “Jamás nombrado, ‘el indio’ -en un sentido moral profundo- está presente siempre en estas expresiones”. Y en los cuentos populares de “Juan el Zorro”, que Canal colecta y les da una forma dramática, “el indio es el Zorro mismo”: “la orfandad sin recurso, la desheredación de toda justicia, y que sólo puede fiar la salvación a la astucia propia o la ajena” (Canal Feijóo, 1950: 73). “El indio no hizo frente en la lucha; la eludió por sistema, y devolvió la astucia estratégica, maliciosa, la ratería, la trampa, la celada” (Canal Feijóo, 1950: 75). En otros textos posteriores, Canal va a cuestionar aquel “destierro etnográfico”, su eficacia, y va a hacer la crítica del “destierro político”. No es el “indio” como antepasado sin más, sino el “indio desterrado”. Hay una lectura política que Canal deja abierta, ensayando algunas interpretaciones dispersas, de orden sociológico, estético, cultural: en las coplas bilingües, en la intervención

y de *manera de habla* es cómica al abrir una nueva perspectiva, diferente, desde donde se pueden ver las cosas habitualmente rígidas, dramáticas o serias (Halliday, 1994: 235-236). Esta “comicidad” es propia de los “antilenguajes” para Halliday. Son “idiomas secretos” que tienen un gran poder corrosivo de la lengua y de la forma de vida oficiales y que se expresa en el humor. Pero a la vez son impotentes, porque no pueden sostener la “realidad alternativa” entrevista hasta ponerla en efecto, y por lo tanto, lo único que hacen es reafirmarla. En verdad, me parece que Halliday tiene un problema en congeniar el carácter de “anti” de sus “antilenguajes” y la “comicidad” que opera en ellos. Su manera de comprender el “anti” es demasiado seria, bivalente y unidireccional, espera que lo cómico instaure una nueva y seria “realidad”. Esta cuestión de la seriedad realizadora y del lugar de lo cómico en la *praxis crítica* es una veta crucial para el pensamiento crítico, y que nombro “*semiopraxis*” (Grosso, 2007c).

Este efecto suele ser confiado a “*la quichua*”. En el bilingüismo santiaguense, la *burla quichua* no es resistencia abrupta o agresión, sino *socarronería oblicua*. No ofrece una “realidad alternativa”, más bien deforma la existente, y, en esa deformación, desubica las posiciones sociales establecidas y genera un campo *sémico* donde las alternativas de acción se multiplican mientras se reconstruyen las relaciones, permitiendo iniciativas antes clausuradas, nuevas intervenciones *tácticas* (Spivak, 1988a). El martilleo de la risa produce los sacudimientos e intersticios que abren, sin negarla rotundamente, nuevos desplazamientos y perspectivas en la asimetría social. El *bilingüismo quichua-castilla* es un *hacer* cuyos componentes de significación están atravesados por *reorientaciones* que afectan “*desde abajo*” (desde lo negado, desde la “deficiencia” y la “incultura”, desde la muerte) el juego social de relaciones.

La semiopraxis popular en contextos interculturales poscoloniales: una gesta de cuerpos y sentidos en el revés de la trama hegemónica

Como señalaba al comienzo, una *semiopraxis* se diferencia de la *tradición platonizante de la concepción y del estudio científico del “lenguaje”*, polarizado sobre lo ideal, lo cognitivo-intelectual, como si constituyera una esfera propia de representación y enunciación (una “*Lingüística del lenguaje*”),

humorística del quichua, es el “indio” en situación de destierro quien habla (o canta). Esa lectura política es la que ensayo en mi investigación.

Por su parte, dice Di Lullo: “En la copla humorística, campeon dentro de ella una mañosidad de entre líneas, furtiva y elástica, un pensamiento embozado, una intención revestida, que la hace liviana y ágil. No se altera ni envenena. Parece un áspid sin glándulas.” Se ejercita dentro de ella la “*cuerpeada*”: un amague, una gambeta, que pone y saca el cuerpo casi en un único movimiento (Di Lullo, 1943: 148-149).

orientada hacia lo (mera o puramente) comunicativo. Una *Semiopraxis* estudia, en cambio, las “*prácticas discursivas*” en la corporalidad irreductible e irrebasable de las relaciones sociales; es una teoría social situada que investiga la *semiosis social* a nivel de las prácticas, que constituye la dimensión oscura, silenciosa y fuertemente determinante de los procesos de reproducción y transformación social en *contextos interculturales poscoloniales*.

Somos más *interculturales* de lo que sabemos o estamos dispuestos a reconocer, y la *interculturalidad* hace parte, no de la solución, sino del trauma de nuestras “democracias”⁵³. Porque la *interculturalidad* no está sólo ni principalmente en las identidades, los contenidos, los objetos, las instituciones, ese “folklore escénico” que cosifica e instrumenta las formas de vida (de Friedemann, 1984) y en el que se riega “generosamente” el “multiculturalismo”; la *interculturalidad* está primaria y efectivamente en las relaciones en que vivimos unos con otros. Por eso, más que trazar los contornos del escenario, las comunidades y organizaciones indígenas y negras, con sus luchas, que son en primer lugar políticas, nos ayudan a todos, más bien, a reconocer la *interculturalidad* invisible y desigual en la que vivimos⁵⁴ y a movilizar la oscura y agitada densidad de *luchas simbólicas* en que se hunde lo *popular* potenciando una *praxis crítica*.

En el cotidiano (con)vivimos en la dulzura y la lógica encubridoras de la *violencia simbólica*; ésta es la trama específica de las relaciones que habitamos y la crítica ilustrada no nos ayuda a comprenderla, sino el *cinismo-crítico-en-medio-de-las-relaciones*, que moviliza las relaciones sociales y las nutre a la vez, y que encontramos activo, *en estado práctico*, en las *formaciones discursivas del sarcasmo* (Gramsci) y la *burla* (Bajtín) *populares*: esa mezcla de cariño y acidez, de sentido de pertenencia y toma de distancia, de confianza y recelo, ese envolver mutuamente la lucha y el descontento con la reciprocidad y el humor, y que Michel de Certeau designó como “*tácticas*”⁵⁵. El *cinismo-crítico-en-medio-de-las-relaciones* es la

53 En esto radica la distinción que establezco entre *interculturalidad* y “multiculturalismo”: en que este último juxtapone, unas junto a otras, las *diferencias*, como un muestrario “democrático” de colores a la Benetton: blanco-negro-cobrizo-amarillo, ocultando: 1. las desigualdades; 2. las subalternidades interiores a la condición subalterna: *interculturalidades* en la *interculturalidad dominante*; 3. los procesos históricos que constituyen esas diferencias y sus posiciones relativas; y 4. la imposición simulada de los silenciamientos naturalizados.

54 Por ejemplo, llama la atención sobre la ausencia de “campesinos”, “mestizos”, “afromestizos”, “cholos”, etc. en el concepto generalizado de “*interculturalidad*”; como asimismo relativiza, como una de las partes en juego, a la sociedad dominante (“*española*”, “*blanca*”, “ *europea*” o “*nacional*”, de acuerdo al contexto histórico local).

55 Se relaciona con este *sentido práctico popular* lo que Bourdieu refiere, siguiendo la tradición pascaliana, como una mística social en la dialéctica del “*ministerio*” y la “*salvación*”, que opera en la *illusio* (el entregarse activamente al juego social), y que le da su carácter específicamente *simbólico* al espacio social de las posiciones y *habitus*. Ver Wacquant, 2005. Lo *simbólico* es la piedra de toque de lo social porque las relaciones de poder no operan sino simulándose, y la simulación

violencia simbólica que operan las fuerzas irreductibles y constitutivas de la *semiopraxis popular* bajo el discurso de la Modernidad y sus lenguas: “democracia”, “Estado-Nación”, “sociedad del conocimiento”, “moral global”, etc. (Grosso, 2012d)

La *semiopraxis* recupera así:

1. La radicalización de la investigación kantiana, que ha develado la estética de las concepciones del mundo: suelo (y abismo siempre situado) insoslayable, inagotable, e imposible de trasvasar a la transparencia racional por la empresa ilustrada de la “conciencia”, donde la materialidad de las relaciones sociales se teje con los hilos etéreos y resistentes de las creencias culturales y la producción simbólica⁵⁶.
2. El énfasis marxista en una *praxis crítica*.
3. La genealogía de lo simbólico, las *fuerzas corporales* y la secundariedad de estilo de la sospecha, la risa y la danza nietzscheanos.

es su específica efectividad y eficacia: nos juntamos para hacer valer lo que pensamos, sentimos, hacemos, deseamos, la tensión agonística nos mantiene unidos. (Por eso toda eliminación o superación del conflicto y las luchas empobrece o aniquila lo social y lo político; y es la mayor *violencia simbólica*.) Ese *cinismo-crítico-en-medio-de-las-relaciones* al que me refiero es la distorsión mística de lo simbólico en el *sentido práctico popular*, que disfraza su enfrentamiento (y que, no obstante lo anterior, el mismo Bourdieu desconoce en su fuerza crítica; ver Grosso, 2004: 287-291), constituyendo la *semiopraxis “desde-abajo”* con la que dialoga un “análisis polemológico” de lo social (De Certeau, 2000; ver también Canal Feijóo, 1950) y que no pone su poder transformador en el poder elucidante de la objetivación (Bourdieu, 2002: 34-37 y 59-61) sino en la desestabilización que abre la *comicidad*, que renueva la vida en la muerte y hace posible devolver el mundo a su incompletitud (Bajtín, 1990).

56 La *incommensurabilidad* y *radicalidad estéticas* a la que se asoma la *Crítica del Juicio* (1794) redefine la tarea de una crítica: de crítica de la Razón pasa al reconocimiento de las dimensiones estéticas primarias de la “realidad” (Kant, 1998; Grosso, 2002b). La Razón, en sus límites, se reencuentra con una fenomenología de la constitución de la significación y del sentido, que relativiza y amenaza con ahogar el *a priori* trascendental lógico-científico (Heidegger, 1996). En desarrollos posteriores, yendo más allá de Kant -que en la segunda edición de la *Crítica del Juicio* reconstruye la investigación estética reasegurando el control racional sobre la misma- y de Vico (Vico, 1978), acogiendo/ revisando/desplazando la lectura de la Razón en la historia por parte de Hegel, el pensamiento crítico lleva la primariedad estética del ámbito puro del conocimiento hacia las transformaciones operadas por las relaciones sociales en el cotidiano: ese conflictivo entramado de *estéticas sociales* que configuran *complejos culturales de poder*, campos de acción en los que se desarrollan *luchas culturales*, y que constituyen el nuevo escenario crítico para el joven Marx (1985), para Nietzsche (1986), para Gramsci (1967; 1972; 1998), para Bajtín (1994; 1990; Voloshinov (y Bajtín), 1992); y, mucho más recientemente, para Bourdieu (1998; 1991; 1999), para de Certeau (2000), y para Kusch (1983; 1986a; 1976; 1978), entre otros. La crítica pasa así del conocimiento a la praxis, y relocaliza el conocimiento en la praxis de un modo más radical que la Razón (Teorética) Práctica, pues ésta partía de las ideas trascendentales, acorde con la tradición platónica en la que se inscribía. Estas *luchas culturales* entre *estéticas sociales* desencadenan una *crítica práctica*, en la que teoría y praxis están amalgamadas en la consistencia estético-material-corporal del mundo para transformarlo.

4. El desplazamiento de la Lingüística de la analítica formalista de la lengua a las *prácticas discursivas* de significación-acción (Bajtin, Wittgenstein, Foucault, De Certeau).
5. El develamiento fenomenológico de la dinámica de reproducción /transformación social y cultural operante en el "sentido común" (Schutz, Merleau-Ponty, E.P. Thompson).
6. La *deconstrucción popular-intercultural* de la enquistada hegemonía *poscolonial* en las verdades primarias de las creencias y en la forma de conocimiento dominante (Raymond Williams, Derrida, Kusch, Spivak, Guha y los *Subaltern Studies*).

Es decir, la *semiopraxis* retoma los aportes del pensamiento crítico, se hace cargo de los pliegues y tortuosidades que han generado las *formaciones hegemónicas* en la *discursividad de los cuerpos* en nuestros contextos sociales, y potencia, dialéctica y autocríticamente, las fuerzas que operan en las *maneras de hacer* de la *semiopraxis popular*.

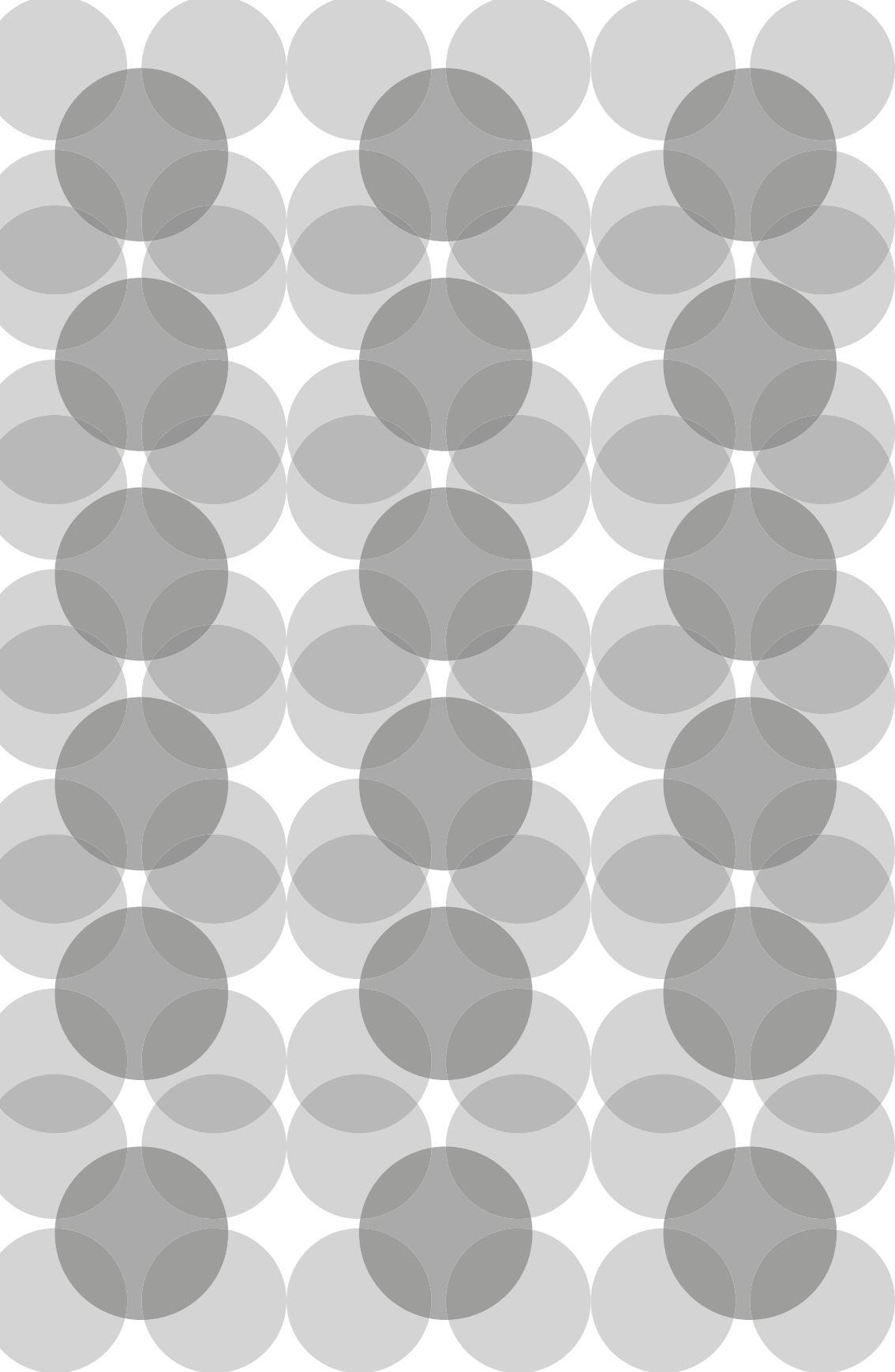
Coincido así, aunque con un énfasis sociológico, *intercultural*, *poscolonial* y político, con aquella interpretación de la *semiología* que proponía Roland Barthes en su fase tardía: "A esta deconstrucción de la lingüística es a lo que yo denomino *semiología*" (Barthes, 1995: 135) ... "La semiología sería ... ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones, los adelantos, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las músicas de las que está hecha la lengua activa" (Barthes, 1995: 137). Es decir, la *enunciación*, la *corporalidad*, la *dramática*, las *prácticas discursivas*; esa imposibilidad material de separar el "lenguaje" en una esfera propia de idealidad continua y la potenciación de la gestión (gesto/ gesta) cotidiana del *hacer-sentido*; una *semiología práctica: semiopraxis*.

El lenguaje verbal, oral, escrito y pensado pertenece, constitutivamente y sin solución de continuidad, a la *semiosis social, corporal, relacional, dramática*. Separar el "lenguaje" de ese campo dramático interaccional es una abstracción epistemológica y política a la vez, que corresponde a un interés cognitivo intelectualista y aristocrático, y que, a la vez que logra distanciarse y distinguirse de la *semiopraxis* de las mayorías, se oculta como *violencia simbólica* al naturalizar su perspectiva y comprensión en una posición privilegiada de "realismo" y "universalidad". La *semiopraxis* es una *deconstrucción* de esa *violencia simbólica* que transporta silenciosa y ocultamente la Lingüística (y las Ciencias Sociales y Humanas, en cuanto repiten las evidencias de aquélla), y devuelve la cuestión del *sentido* a

las luchas en la *inter-corporalidad sémica* (no “Lingüística”) *del lenguaje*. El *sentido*, a la vez de pertenecerle irremediablemente al *cuerpo* en sus orientaciones (*maneras*) de la acción, constituye las *diferencias* en cuanto *luchas sociales* y arraiga, una en otra, *política* y *cultura*. Una *semiopraxis* se vuelve de este modo necesaria para el estudio de los procesos sociales en *contextos interculturales poscoloniales* y para la deconstrucción de la hegemonía “Lingüística” en las Ciencias Sociales y Humanas.



MÁS ALLÁ (MÁS ACÁ) DE LA FENOMENOLOGÍA



3. DESBARRANCAMIENTO

ECOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN LA HETEROGLOSIA POSCOLONIAL DE ESPACIO-TIEMPOS OTROS⁵⁷

Deconstruir la fenomenología en una *semiopraxis* cuesta la deconstrucción misma (si misma quiere aún *ser*). A partir de señalamientos críticos por parte de Jacques Derrida que se deslizan sobre la fenomenología, la apertura a una *semiopraxis* devuelve al pensamiento, y enfrenta a las ciencias sociales, a un reconocimiento dialógico más amplio de los lugares de enunciación y las interacciones discursivas.

Márgenes de la fenomenología

Dice Jacques Derrida en *De la Gramatología*: “Un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella” (Derrida, 2000: 81). Pertenencia que no es un juramento de fidelidad ni tampoco no-pertenencia como ruptura y libertad (“modernas”) de reconstrucción progresiva y de pretensión exhaustiva: la huella y la fenomenología no pasan por la elección, se han hundido en un constitutivo.

Si la *huella* es un trascendental constitutivo, ella hace imposible toda partida de sí mismo, toda contención en un presente, toda pureza lógica de un sentido dueño de sí: triunfo y fracaso “contra todo empirismo”, porque no se cumple que “una presentación pura y originaria es posible y original”, como señalaba Derrida en *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1995: 91-94), pero tampoco el comienzo está en el contacto directo de las sensaciones con las cosas:

Algo que he aprendido de las grandes figuras de la historia de la filosofía, de Husserl en particular, es la necesidad de formular preguntas trascendentales para no quedar atrapado en la fragilidad de un incompetente discurso empirista y, por lo tanto, para evitar el empirismo, el positivismo y el psicologismo, es que resulta interminablemente necesario renovar el cuestionamiento trascendental. (Derrida, 1998: 159).

⁵⁷ Publicado en 2009 en *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, N° 51: 157-179, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Si hay *huella*, “no hay subjetividad constituyente” (Derrida, 1995: 143, nota 9), porque *huella* es devenir (Derrida, 2000: 62), juego (64-65), está “sujeta” a fuerzas ausentes. Una “*huella originaria*”, más allá de la contradicción y de la lógica de la identidad, oxýmoron de un no-origen en el origen, indica “la no-representación (la irrepresentabilidad de la temporalización, el espaciamento, la duración, la dilación en que elude la *diferencia*⁵⁸) y la des-presentación (por fuerza de la relación con otro, ausente-presente en el diferir), tan ‘originarias’ como la “presentación” (el “Presente Viviente”, *lebendige Gegenwart*, de Husserl)” (Derrida, 2000: 81).

Así, la fenomenología, para nosotros, coloca la escena del cuerpo, el sentido, el conocimiento y la subjetivación en una relación de dominación que nombra la alteridad de la *huella*. Y esta relación tensa el “cuerpo” en *relaciones intercorporales*; el “sentido”, en *luchas simbólicas*; el “conocimiento”, en *maneras de conocer*, diversas y encontradas; y la “subjetivación”, en *interacciones discursivas*.

Pero, ¿por qué aún sí la fenomenología? Porque hace posible pensar las *huellas* y las *réplicas* en *relaciones constitutivas* y no en la ingeniería objetivista del constructivismo: hace posible pensar en términos de pertenencia los tiempos, las anomalías, los desajustes, las confrontaciones y los silenciamientos; allí donde la escritura ha callado sus metáforas desde siempre, donde las marcas en los cuerpos topografían las superficies *interculturales*, donde la materia varia, en sus ciclos, idealiza. La repetición trae la idealidad, dice Derrida en *De la gramatología* (Derrida, 2000: 364):

El proyecto de repetir la cosa ya corresponde a una pasión social y comporta, por lo tanto, una metaforicidad, una traslación elemental. Se transporta la cosa a su doble –es decir, ya a una idealidad– para otro... abre el aparecer como ausencia ... Nunca hay pintura de la cosa misma, y, en primer lugar, porque no hay cosa misma. (Derrida, 2000: 367).

58 Recurso a esta escritura análoga a la *différance* derridaniana en nuestro español latinoamericano, pues es en escrituras diversas, por debajo de la voz-consciencia-presencia dominante, donde se mueven críticamente las relaciones *interculturales* que nos constituyen. Precisamente en nuestra *diferencia* poscolonial de las *maneras* de hablar, escribir y hacer está aquello que no logra decir y mucho menos señalar el castizo “diferenzia”, que es la opción de José Martín Arancibia (Derrida, 1997a: 9), asumida también por María Luisa Rodríguez Tapia y Manuel Garrido (Derrida y Bennington, 1994: 16, nota 2). Tampoco en la “*diferencia*”, como traducen-escriben Oscar del Barco y Conrado Ceretti (Derrida, 2000); mucho menos en la “*diferancia*” de Carmen González-Marín (Derrida, 1989: 39). Patricio Peñalver y Cristina de Peretti en sus traducciones copian directamente “*différance*”, en lo que podría señalarse, más que una pereza traductora, una fidelidad momificante o un fetichismo autorizante, ante todo un francocentrismo, y una colonización escrituraria muy paradójica tomando en cuenta la intencionalidad silenciosamente subversiva de la (y específicamente aquella) escritura para Derrida.

La *mímesis* es la copia o representación de una ausencia (oxýmoron), una reiteración suplementaria (otro oxýmoron) opera lo fantasmático del éidos y del *fáíneszai*, un incremento en la retención de ausencia.

La deconstrucción es aún fenomenológica porque pasa de lo constructivo a lo constitutivo, pero mostrando en lo constitutivo luchas radicales entre *espacio-tiempos*, órdenes, cosmos y epistemes. “No hay subjetividad constituyente. Y hay que descontruir hasta el concepto de constitución”, señala Derrida en *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1995: 143, nota 9). Lo constitutivo no es el concepto fenomenológico sin más de “constitución”; pero no se trata de abandonarlo, y, mucho menos, de desconocerlo. “Deconstruir” lo “constitutivo” nos coloca en un juego entre “constitución” / “construcción” / “de-construcción”, que es el mismo que el que circula entre presencia / ausencia / re-presentación: la imposibilidad de captura de sentido de un lenguaje que opera más allá (o más acá) de la comprensión. A “construcción” corresponde la tensión “presencia” / “re-presentación”; a “constitución” y “deconstrucción” corresponde la retención y fuga de “ausencia”. *Deconstruir lo constitutivo* es desmontar en éste lo que hizo de él el constructivismo como lugar de enunciación y pensamiento-acción determinado. Pero así potencia su campo de acción un “constitutivo” que está radicalmente en medio de las *luchas discursivas, intercorporales, simbólicas y entre maneras de conocer*.

Del signo y su repetición, y del sujeto y las relaciones intercorporales, a la heteroglosia de espacio-tiempos otros

- Signos

La relación lenguaje-signo amenaza con devolver toda la pretensión de *presencia-a-sí* de la conciencia a la remisión de ausencia y de repetición de todo signo en cuanto (*archi*) *escritura*, lo cual involucra en la estructura del signo incluso a la voz. “El signo -no- es -más que- su propia representación.” No hay manera de salvar la pura idealidad del sentido; ni de subordinar, por tanto, el sentido a la verdad; ni de traer todo el ser a la presencia en una conciencia, actual o teleológica. El lenguaje y, más que él, la escritura, siempre viene de atrás, de otro, es lo dado, en-el-curso-de-lo-cual, es repetición; también lo es en la tradición, en cuanto devenir sin *télos* (Derrida y Bennington, 1994: *Derridabase*, Husserl, 87-91).

La escritura resulta reprimida y desconocida bajo la suposición de “un lenguaje pleno y originariamente hablado”. Sentido-sonido: en la concepción del lenguaje como habla primera, habría un vínculo natural del sentido al sonido (la voz); el pensamiento-sonido, pensamiento-voz,

o la “voz del pensamiento” (o de la “conciencia”); y de ahí vendría, silenciosamente, la usurpación del primer plano de visibilidad por la imagen-escritura como representación del habla, que sustituye lo audible por lo visible: pensamiento-sonido-imagen como unidireccionalidad del sentido (Derrida, 2000: 47). Subyace la “proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido”. Como dirá Hegel en la *Estética*: el sonido de la voz como “alma del cuerpo resonante” es captado teóricamente por el oído, “interioridad (subjética) del objeto” en su idealidad; el “oírse-hablar” en la “presencia” de la *foné* que corresponde en correlato al ver en la “presencia” del éidos (Derrida, 2000: 18, énfasis en cursiva en el original).

La voz y el fenómeno gira en torno de la distinción fenomenológica entre “indicación” y “expresión”, valorizando esta última por su éxtasis fenomenológico. El querer-decir de la “expresión”, señala críticamente Derrida, es explicitud de una voz monológica; las señales corporales, las “indicaciones”, traman *relaciones intercorporales* desde pliegues esquizo-corporales, heteroglósicos. Por eso la fenomenología ignora las relaciones de poder en su optimismo intencional entregado a la “interpretación”; en cambio, las tramas corporales son siempre *complejos de poder*, nunca sentidos autistas ni monólogo silencioso de una “consciencia solitaria”. Lo indicativo del lenguaje en general, universal, su (*archi*)escritura, rebasa la presencia inmediata a sí misma del presente viviente, la conciencia, en la no-diafanidad del *discurso de los cuerpos* (Derrida, 1995: 83).

“La *archi-escritura* como espaciamiento no puede darse, *como tal*, en la experiencia fenomenológica de una *presencia*”, pues tanto constituye como disloca el “sujeto”. La “subjektividad” se constituye, en todo caso, en la *retención* de la *huella*, en la relación con la muerte como deseo de presencia, como devenir-ausente y devenir-inconsciente en una “*economía de la muerte*” (Derrida, 2000: 88-89).

- Sujetos

Señala Derrida en *De la gramatología* que el “punto vocativo” es imposible: siempre nombramos en la *diferencia* (Derrida, 2000: 144); los nombres vienen de los otros. “El lenguaje, originariamente, es metafórico” (Derrida, 2000: 340); tal como Rousseau lo expresa en el *Essai sur l'origine des langues*, *Chapitre III*, “De cómo el primer lenguaje debió ser figurado”:

“Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente” (citado en Derrida, 2000: 340).

El lapso de no-continuidad lógica entre las palabras y las cosas, que no obstante se naturaliza y se olvida, habla también de esta irrupción vinculante de los otros:

La ‘inmotivación’ (arbitrariedad) del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal –sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad (la “no-coincidencia” de Bajtin)– dentro de lo que no es él. ... el movimiento de la huella está necesariamente oculto, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. (Derrida, 2000: 61).

La inmotivación son los otros que rompen toda continuidad, la irrupción de la *huella*, balsa sin ancla, a la deriva (el lenguaje es la “forma siempre deshecha del afuera”, decía Foucault en *El pensamiento del afuera*; Foucault, 2000: 80). Por eso, por esas marcas *intercorporales* y esa presión que empuja y significa, “el sentido sólo está dado a medias (*n’est qu’à moitié*) en las palabras, toda su fuerza reside en los acentos” (Derrida, 2000: 285, citando a Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, *Chapitre XI*; ver Voloshinov-Bajtin, 1992).

Esta irrupción natal de los otros inscribe en la pertenencia comunitaria y habla, en el idioma de Norbert Elias, de una “necesidad social” que convive y se subtiende por debajo de la no-“necesidad natural” y de la naturalización solidificadora del sentido primario material-maternal del mundo (Elias, 2000: *Sección Cuarta*). “Necesidad social” primaria que puede entenderse por lo que “asocia” performativa o, más radicalmente aún, constitutivamente: por las relaciones sociales que se enuncian en su hacer-sentido. El lenguaje, y el símbolo en general, es enunciación de las *luchas simbólicas* desde/en las asociaciones primarias de pertenencia sedimentadas en la *emotividad inter-corporal*.

De esta manera reconoce Elias el fuerte “sentido de realidad” y la pregnancia emotiva del lenguaje natural con las “cosas” enunciadas en su mundo. Una “verdad” que no es de la analítica del contenido, sino del tejido social en que las fuerzas del sentido hacen comunidad y pugnan contrastes, oposiciones y recelos: un “sentido natural” que cumple la “necesidad social” de contar con los otros con quienes compartimos la gestión cotidiana del mundo. “Casi todos los nombres que cuentan con una carrera razonablemente larga, dice Elias, tienen un aura específica en un idioma específico” (Elias, 2000: 112). Un “aura” comunitaria. Aquello que el pensamiento estructural ha puesto en planos cognitivos y como matrices lógicas que presionaban las vidas individuales, se habla ahora en la lengua de la interacción discursiva (Voloshinov-Bajtin, 1992), en

una fenomenología radicalizada atravesada por los otros como puntadas ocultas de toda subjetivación, siempre exterior, siempre en el “afuera” (Foucault, 2000).

Como señalábamos al comienzo, en una traslación (aún con impulso fenomenológico) de la fenomenología a la deconstrucción,

si el espacio-tiempo que habitamos es *a priori* espacio-tiempo de la huella, no hay ni actividad ni pasividad puras (no se recibe ni se crea a partir de (un) sí nada: no hay mundo ni hay sí-mismo antes). Esta pareja de conceptos (“espacio” y “tiempo”) –y se sabe que Husserl los tachaba sin cesar, uno por otro– pertenece al mito de origen de un mundo deshabitado, de un mundo ajeno a la huella (que parece ser aún el de la fenomenología) (Derrida, 2000: 366).

Inscribir es habitar; no hay mundo antes; la escritura de la huella hace el mundo habitándolo, hace espacio relacional. Huella es la escritura-lectura-reescritura de los otros: como lo expresaba Duclos en 1754, “es un pueblo en cuerpo entero quien hace la lengua” (Derrida, 2000: 215, nota 6, citando a Monsieur Duclos, *Remarques (ou Commentaire) sur la grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, 1754).

La fenomenología se vuelve espectral en esta imposibilidad de presencia de signos y sujetos, pero allí está, en esa deriva escrituraria, su nueva (im) posibilidad. La *archi-escritura* (la escritura generalizada, radical), como condición de la “*episteme*”, es imposible objeto de “ciencia” (porque la precede y es su condición de posibilidad), y muestra la “incompetencia de la ciencia” y la “incompetencia de la filosofía”: la “*clausura* de la *episteme*”, su “fuera de alcance”. Un “*pensamiento* de la huella, de la *diférence* (différance) o de la reserva, debe avanzar también más allá del campo de la *episteme*”, pero “pertenece, por la cara que se deja ver, al adentro de una época pasada” (Derrida, 2000: 126, énfasis en cursiva en el original).

Porque tampoco la escritura es para Derrida la nueva forma de la “*presencia*” (fenomenológica): “La escritura es un representante de la huella en general, no la huella misma. *La huella misma no existe*”: es gesto (decisión, acción-de-ausencia), no identidad (es relacional) (Derrida, 2000: 212). Es el “*suplemento*” como “punto ciego”: “lo no-visto que abre y limita la visibilidad” (208), adición constitutiva, “suplemento de origen”,

sentido desajustado, oxýmoron, *catacrexis*, metafóricidad primaria e irreductible, intraducible⁵⁹, oblicuidad catastrófica⁶⁰.

En las *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*, Derrida dice:

En la relación con el otro, que es en realidad en nombre de qué y de quién se toma la decisión, el otro permanece inapropiable por el proceso de identificación. Ése es el motivo por el cual diría que el sujeto trascendental es lo que vuelve imposible la decisión. La decisión es borrada cuando hay algo como un sujeto trascendental. ... Ésta es una alienación mucho más radical que el significado clásico dado a este término. ... el otro es el origen de mi responsabilidad sin que se la pueda definir en términos de una identidad. La decisión se anuncia desde la perspectiva de una alteridad mucho más radical. (Derrida, 1998: 164-165).

Y luego agrega:

Diría, por Lévinàs y por mí, que, si se abandona la infinitud de la responsabilidad, no hay responsabilidad. Es a causa de que actuamos y vivimos en la infinitud que la responsabilidad en relación con el otro (*autrui*) es irreductible. Si la responsabilidad no fuera infinita, si cada vez que tengo que tomar una decisión ética o política en relación con el otro (*autrui*) ésta no fuera infinita, entonces no sería capaz de comprometerme en una deuda infinita en relación con cada singularidad. Me debo infinitamente ante cada una y toda singularidad" (Derrida, 1998: 167). "La relación con el otro no se cierra en sí misma..." (168) "... nuestra relación con asuntos como la elección, la decisión y la responsabilidad no es una relación teórica, constatada o determinada; es siempre una relación suspendida (diferida, diferente). (169).

Los signos y los sujetos están atravesados de ausencia, vienen desde más allá de ellos; la fenomenología está amenazada por su propia abertura al fenómeno, que excede su apertura intencional.

59 "El origen metafórico del lenguaje, ¿no nos remite necesariamente a una situación de amenaza, de indigencia y de derrelicción (*déréliction*), a una soledad arcaica, a la angustia de la dispersión?" ¿A la experiencia de la alteridad como "encuentro del otro como *otro*" (Derrida, 2000: 349, énfasis en cursiva en el original)? Es decir, una intraducibilidad que sostiene la interacción discursiva en su diversificación y polémica irreemplazables.

60 "El que quiso que el hombre fuese sociable, tocó con el dedo ("catástrofe") el eje del globo y lo inclinó con respecto al eje del universo (generando las estaciones y los ciclos y las migraciones: una variación y deambulación que convoca socialidad)" (Derrida, 2000: 321, citando a Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, Chapitre XI*). Tendemos relaciones porque andamos fuera del eje; el desvío nos encuentra.

Deconstrucción y semiopraxis: la heteroglosia desbarrancada

Filo: Señalaba Derrida en *De la gramatología*:

“El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamento en su propia escritura es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte”.

La “*di-ferencia*” como espaciamento⁶¹, el “valor diferencial” de signos entre signos (“lo que hay alrededor del signo en los otros signos”, dice de Saussure en el *Curso de Lingüística General*) (Derrida, 2000: 68); “la operación que sustituye al habla por la escritura reemplaza también a la presencia por el valor (diferencial, en el sentido de de Saussure)” (Derrida, 2000: 182-183). Así se opera la reducción semiológica a lo social: los seres “lógicos” de la filosofía griega clásica y los seres “rationales” de los modernos son los seres “sociales” de la semiología. Todo puede reducirse a intercambio y mapas de signos entre humanos reunidos en sociedad.

Derrumbe: Pero la alteridad de *espacio-tiempos*, en la abertura por donde se cuela la irrepresentabilidad del sentido por debajo del tapón del sujeto trascendental, de la conciencia intencional, de la logicidad pura, de la presencia-a-sí, nos coloca incluso ante la “barbarie” de seres no-sólo-sociales (en el sentido de lo “social” arriba señalado). La situación colonial y las *relaciones interculturales* que en ella combaten, por tanto, suponen la intervención de relaciones de poder y dominación en las que interactúan seres sociales y no-sociales; pero también en todas las relaciones subalternas interactúan seres sociales y no-sociales; relaciones que no deberíamos someter a la reducción socio-lógica, sino a costa de colonialismo epistémico.

Este desborde fenomenológico, más allá de la (archi)escritura semiológica en que culmina y queda Derrida y la deconstrucción⁶², me lleva a la

61 “Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible (es sentido-en-ausencia, relación), su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua” (Derrida, 2000: 68).

62 Aunque, y corriendo todos los riesgos, Derrida empuja la fenomenología de la voz y el fenómeno al borde donde “nosotros los hombres” “quiere decir” “nosotros los europeos adultos varones blancos carnívoros y capaces de sacrificios” (Derrida, 1997c: 42-43): un “carno-falocentrismo” en la “totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente” (44) que separa y extrapola el paradigma del varón adulto respecto de la mujer, el niño o el animal (44-45) y cuestiona “todo el aparato de límites dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confinar su criteriología” (45). En este cuestionamiento está operando una justicia no reducible a la logicidad del “lógos”, que hace fuerza en su verdad y por ello llama a la creencia: hacen fuerza allí, e implican toda la pasión y entrega, razones emocionadas de lo posible que muerden en las *relaciones interculturales constitutivas*. Así, “el derecho tendría una relación más interna y compleja

malicia (indígena), la cimarronería (negra), la ladinería (mestiza) y la viveza (criolla) como nuestra “ciencia”, nuestra “historia” y nuestra “filosofía” interculturales poscoloniales (Grosso, 2008b; 2009a; 2009b; 2012d).

Empecemos otra vez desde aquí, desde otro ángulo: una fenomenología situada (y dislocada) en el *mainstream* del “conocimiento” hegemónico.

La nueva percepción y demanda públicas en relación con la Ciencia y la Tecnología, los profesionales y expertos; las *nuevas configuraciones territoriales*, lo que denomino “*ciudades elípticas*” en el capitalismo de consumo (Grosso, 2008c) y que se expresan en el *uso social de las redes*, ampliadas por las tecnologías de información y comunicación – TICs (Grosso, 2001a; 2001b; 2003; 2004b; 2012d), que “deforman” abemoidalmente los territorios circulares y centrados de las ciudades coloniales; y el agenciamiento del “conocimiento” por parte de los movimientos sociales étnicos, sectoriales, territoriales y de género, han dado lugar a *nuevos campos sociales de las políticas del conocimiento* que se desfondan en *espacio-tiempos otros* que operan en la *discursividad intercultural de los cuerpos* (Grosso, 2008b; 2012d)⁶³.

con lo que se llama fuerza, poder o violencia”, no una relación exterior (32); la justicia presiona y rasga el tejido pretendidamente homogéneo de la historia, opera por un “golpe de fuerza”, con “violencia realizativa (o performativa) e interpretativa”, sin ningún discurso justificador (33). Es “lo místico”: “un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador”, silencio encerrado en el lenguaje (33), una “violencia sin fundamento” (34): eso posible que no alcanza a capturar el “lógos”. En la deconstrucción orientada por esta creencia cuestionadora de los límites (siempre cósmico-socio-histórico-culturales, en este caso “eurocéntricos”) de lo “humano” (que lo circunscriben y que lo separan) opera la verdad de la justicia: “*La deconstrucción es la justicia*”, porque ninguna de las dos (ni la deconstrucción ni la justicia) es en sí y porque la deconstrucción (re)formula cuestiones de derecho (35-36, énfasis en cursiva en el original). La justicia (el puro golpe instaurador) es indeconstruible (porque deconstruye, es la deconstrucción misma); el derecho es desconstruible (36). La deconstrucción opera en el intervalo entre la justicia y el derecho, entre lo indeconstruible y lo desconstruible, entre lo imposible y lo posible (36); oblicuamente (37); su aporía (indecidibilidad, ambivalencia, pendulación elíptica, vacilación, *double-bind*) (se) abre (a) lo místico (38). La justicia no está jamás asegurada por una regla (39), ella establece las reglas en un derecho sobre el que (se re)viene oblicuamente, desviando, difiriendo, desconstruyendo; no va por el derecho al camino y la dirección convencional (socialmente convenida) de los otros, sino por rodeos que buscan otra rectitud que inventa en cada situación las reglas (40). La justicia abre otras posibilidades de *estar-en-el-mundo*; pero, aún en esos bordes de otración cósmica, Derrida termina escuchando sólo otros sociales: Justicia es responsabilidad infinita, insaciable, realizativo siempre abierto, hiperbolitis obsesiva por lo pendiente en la forma mesiánica del otro, por-venir en la llegada del otro, acontecer (58-64).

63 Hago una diferencia entre “*discurso sobre el cuerpo*” y “*discurso de los cuerpos*”, como lo señalo en la nota 15. “*Discurso sobre el cuerpo*” corresponde a la tradición objetivista en las ciencias sociales y humanas (como así también a las ciencias naturales, Bajtin 1999), que pone al cuerpo en la posición del “objeto” sobre el cual se habla, al cual se lo dibuja, se lo escribe, se lo lee, se lo somete a todas las técnicas de descripción y de análisis en los protocolos de la representación. “*Discurso de los cuerpos*”, cuerpos siempre plurales, porque nunca hay un cuerpo solo: es su condición material-relacional, discursiva; consiste en la heteroglosia (Voloshinov-Bajtin, 1992) como *medium* existencial, social, político y epistémico en el que siempre desde ya y para siempre

Ello nos coloca una vez más, respecto de la Ciencia, la Tecnología, la Innovación y la Gestión del Conocimiento, ante el denso escenario *intercultural* de nuestras historias, subalternizadas, silenciadas y desconocidas. No hay un único *conocimiento*, como tampoco hay una única sociedad: todo está tan fracturado como marcas y surcos tienen las historias. Esas roturas (desniveles y grietas) habilitan pasos desviados y marginales, *risas y burlas, metáforas indómitas, retóricas de entonación y de estilo*, en fin, *sentidos* disonantes y corrosivos en las *maneras de pensar, de sentir y de hacer*, que han formalizado una *economía de conocimiento en estado práctico* en las *matrices epistémico-prácticas* de la “malicia” (indígena), la “cimarronería” (negra), la “ladinería” (mestiza) y la “viveza” (criolla), las cuales constituyen “*patrimonios relacionales*” (más que “cognitivos” u “objetuales”; Tunes da Silva, Tunes e Bartholo, 2006: 9), acervo de *tácticas* formalizadas como saberes en la relación fuertemente desigual con las otras posiciones sociales, y que operan en la red *intercultural* que agencian a través de las diversas experiencias históricas en que son recreadas.

Para los sectores sociales más desfavorecidos en el “orden del mundo” y, por ello mismo, más requeridos de política para agenciar la necesaria transformación social, la *ciencia* y el *conocimiento* son cuestiones de sobrevivencia y de lucha, más allá de todo cognitivismo o epistemologismo. El mismo concepto de “conocimiento” es campo de *luchas simbólicas* (Bourdieu, 1983; 2000a; 2002; 1984; 1997a; 2000b; 2000c; 2001b; Bourdieu y Passeron, 1995).

Hay reservas simbólicas para la *praxis crítica* en la *gestión social del conocimiento*, en las formas de vida, juegos de lenguaje y *maneras* de conocer cristalizadas en aquellas *matrices epistémico-prácticas* y guardadas en los *pliegues discursivos de los cuerpos*. A fuerza de hacer-sentido bajo el sutil velo pétreo de las formaciones hegemónicas colonial, nacional y global, aquel trabajo mineral crece soterrado en la demora silenciosa y esquiva de las *tácticas* (De Certeau, 2000), manteniendo activo y en “polémicas ocultas” (Bajtín) –como dice Pablo Neruda en *Las piedras del cielo*–:

nos encontramos; no-representable, no-gramaticalizable, imposible de clausurar, y que mantiene activa y en pugna la producción de sentidos. Comparto con Zandra Pedraza que “el notorio énfasis en la subjetividad como ámbito del sujeto moderno, del agente, del conocimiento y de la comunicación puede desviar el impulso dado por Foucault, Nietzsche o Marcel para ahondar en la hermenéutica del sujeto moderno, empujar el cuerpo bajo la alfombra y conseguir que se continúen analizando formas metafísicas del ejercicio del poder y se perpetúe la muy discutida confusión emanada de la idea de que la conciencia, la razón y el lenguaje anteceden y producen el cuerpo. La insistencia en la subjetividad como entidad descorporeizada puede dar al traste con los intentos de sacudir la racionalidad moderna.” Incluso “es perfectamente posible hacer un minucioso análisis del funcionamiento del biopoder sin mencionar siquiera el cuerpo”, siguiendo mimética y acriticamente el mismo curso que el biopoder imprime en el destaque y la movilización de los cuerpos (Pedraza, 2007: 9). El *discurso de los cuerpos* señala hacia las voces y los cuerpos silenciados y ocultados de la enunciación en la interacción discursiva, lo cual adquiere un énfasis crónico en nuestras socialidades *interculturales poscoloniales*.

*el turbulento génesis
de las piedras ardientes y crecientes
que viven desde entonces en el frío.*
(Neruda, 1979: XI, 34).

La “fría piedra del conocimiento” se mueve y crece (como es creencia de las poblaciones andinas respecto de las vetas de los minerales y metales en los socavones) aún por detrás y por debajo de su apariencia preciosa, elitista e inmutable, extraída y retenida por el capital.

De un modo análogo, y siguiendo en paralelo el discurso de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación (aunque de soslayo y con recelo, con *malicia* y *ladinería*, porque en ese desplazamiento hay que hacer varias precisiones críticas), la *economía de conocimiento social de la malicia, la cimarronería, la ladinería y la viveza* puede ser comprendida como “un proceso de objetivación de procedimientos” semejante al que tiene lugar en las matemáticas. También aquí, en las *matrices epistémico-prácticas populares*,

“la abstracción es la cristalización en un pequeño número de rasgos invariantes de las numerosas operaciones efectivamente realizadas” (Arboleda 2007: 19);

“la abstracción hipostática (que tiende a incorporar y naturalizar la formalización de procedimientos y procesos históricos) conlleva una tremenda economía de pensamiento” (Arboleda 2007: 15).

Tal como señala Thurston, y cita Arboleda:

Las matemáticas son de una admirable compresibilidad. Durante un período largo se trabaja de manera ardua, paso a paso y desde distintos enfoques, en un proceso o idea. Pero, una vez se entiende realmente (la cuestión) y se dispone de la perspectiva mental para considerarla en su conjunto, a menudo se presenta una tremenda compresión mental. Se la puede registrar por separado, recordarla inmediatamente cuando sea necesario, y utilizarla simplemente en un paso de algún otro proceso mental. (Arboleda 2007: 16).

El formalismo cognitivista, “mental”, debe ser recomprendido desde el *discurso de los cuerpos*, sobre todo tomando en cuenta que de lo que se trata es de formalización de *maneras de hacer*, de un *conocimiento* que opera en el *cuerpo* de las prácticas, “*en estado práctico*”, dice Bourdieu. También en la *malicia*, la *cimarronería*, la *ladinería* y la *viveza* hay una decantación y sedimentación tras diversas experiencias históricas de *tácticas* ejercidas

en las relaciones de poder coloniales, nacionales y globales, que han sido sometidas a un *trabajo simbólico* de comprensión, distorsión y aplicación, transfiriéndolas a las distintas interacciones y actos de discurso, configurando *géneros discursivos* no-oficiales y estabilizados.

Esta *corporalidad de las prácticas* en verdad cuestionaría radicalmente todo idealismo de los términos fetichizados en “objetos”; lo cual revierte el anterior desplazamiento analógico y lo vuelve sobre las matemáticas, contra cierto “platonismo ingenuo”, muy generalizado en el discurso epistemológico de las comunidades científicas y académicas (que el mismo Arboleda denuncia), que tiende a sustancializar lo ideal y que impide concebir el proceso de ideación como “tipificación” de acciones (Schutz, 1995) (y no como “representaciones” que cumplen la función (kantiana) de *a priori* historizado, al modo de Durkheim, y como aún lo entiende en su ambivalencia estructuralista y su autoadscripción al *mainstream* de la tradición sociológica el mismo Bourdieu)⁶⁴. Cabría incluso pensar, por el poder indómito de la analogía, si en nuestras matemáticas, en contextos *poscoloniales* latinoamericanos, en sus producciones de reapropiación y creación, no operan también y sobre todo las *matrices epistémico-prácticas de la malicia (indígena), la cimarronería (negra), la ladinería (mestiza) y la viveza (criolla)*, contaminándolo todo de *economías epistémicas situadas*, desconocidas en las *políticas oficiales del conocimiento* que agencian la “educación” y la “gestión del conocimiento”.

Por todo ello (por su presión dialógica), nuestra acción epistémica crítica sobre las *políticas del conocimiento*, si no queremos que una vez más la crítica refuerce y hunda con nuevo ímpetu autopropulsado el colonialismo, consiste en constituir la *red de malicias, cimarronerías, ladinerías y vivezas* en posición teórico-metodológica *ad latere*. Ésa es la configuración que debería tomar entre nosotros la tan anunciada “sociedad del conocimiento”, despertándonos de una vez del sueño ilustrado de la ampliación de los usuarios de la argumentación racional en una “opinión pública” “bien” formada y elevada a un diálogo “culto y civilizado” (Habermas, 1999; 1989a; 1989b; Arato, 1999), hacia la larga jornada de profundización democrática a través de las oscuras y tortuosas racionalidades prácticas de nuestra historia, que ni siquiera apenas comienza (a la luz del día),

64 “Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento” (Schutz, 1995: 36-37). En el caso del mundo social, éste “tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Estos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común (“tipificaciones”) acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él (Schutz, 1995: 37).

pero que lleva ya sus siglos (nocturnos) de lucha (Grosso, 2014a (1994); 2008a (1999)).

Erigir aquellas *matrices* y *redes* en posición teórico-metodológica puede parecer cambiar el contenido dentro del mismo formato con una ilusa euforia descolonizadora (quedando aquéllas enmarcadas y depotenciadas bajo la formación hegemónica), pero las *matrices* y *redes* de emergencia subalterna combaten la hegemonía del “conocimiento” al mismo nivel discursivo de la enunciación, haciendo chirriar los “régimenes de verdad” en que asienta el “orden del discurso” dominante (Foucault, 1992a). El *estilo* combate sísmicamente, con un poder de roedura que no es ni argumentativo ni cínico, pero que ni funda acuerdos ni cree ingenuamente. Es de notar que tanto la *malicia*, como la *cimarronería*, la *ladinería* y la *viveza* han sido siempre consideradas con recelo y que ellas mismas afectan en primer lugar el sentido de la confianza: el *conocimiento* que producen está tocado de sospecha y se genera en el *medium* de quienes “no se la creen del todo”, o directamente no creen en el fondo en absoluto. Hay una suspensión (una *epojé*) en esas posiciones frente al “orden del mundo”: es nuestra fenomenología social local. El *conocimiento* allí es puro desgaste burlón, sometiendo al tembladeral de la risa la higiénica lógica de la arquitectura apolínea, tomando las metáforas de Nietzsche. *Luchas simbólicas* que en nuestros días producen torsiones (neo)barrocas (Calabrese, 1994) bajo el domo del “biopoder informacional” (Branco Fraga, 2007) que trabaja sobre el *sensorium* colectivo (Benjamin, 1982), incentivando la autopercepción y el autocuidado, la “atención” a un “usuario” estimulado, convocado en su deseo en los marcos del sentido común mediático, traduciendo la *heteroglosia* del mundo (Voloshinov (y Bajtin), 1992) a un código binario hipercomunicable, infinitamente reiterado y celularmente asumido en el organismo planetario. Cada sujeto, dice Branco Fraga, es visto como “un ‘sistema de procesamiento de informaciones’ (citando a Paulo Roberto Vaz, *Agentes na rede*, 1999), que debe aprender a decodificar mensajes por cuenta propia y a consumir en un sentido más amplio” (Branco Fraga, 2007: 351). Es lo que va de un “biopoder analógico” en una “sociedad disciplinaria” a un “biopoder informacional” en una “sociedad de control” (Branco Fraga, 2007: 343).

Bajo ese domo aún resisten luchas de cuerpos innúmeros que retuercen las volutas de lo simbólico que mortalmente nos reúne y nos religa (Grosso, 2009c; 2012m). El *conocimiento* en manos de la acción colectiva es, fenomenológica y políticamente, el más radical agenciamiento, y, por ello mismo, la mayor preocupación, obsesión o temor de los sectores dominantes: el “conocimiento” se vuelve *luchas epistémicas* que son luchas sociales, tal como lo señala repetidamente Bourdieu. En dicha acción colectiva, las gestas de la protesta social retuercen la metaforicidad coagulada de lo simbólico (donde entra el “conocimiento” como el *capital*

simbólico tal vez más efectivo en nuestra configuración de “modernidad”). Cito a Adrián Scribano:

Las protestas implican una señal de los límites de compatibilidad sistémica en relación a los mecanismos de resolución de conflictos” y “ponen de manifiesto claramente la desintegración de lo político como síntesis social e hipóstasis de la totalidad, de la política como indicio y marca del sentido de un pacto originario y performativo, por lo cual hay que reparar en la utilización y resignificación de recursos expresivos anclados en tradiciones de resistencia. (Scribano, 2008:10).

Estas fisuras alientan, por parte de los interesados en el control simbólico, una “política del prejuicio” a partir de la aparente

inutilidad que supondría la incapacidad para articular un movimiento político que impugne sistémicamente al gobierno. La demanda de sistematicidad no visualiza la disolución de los lazos con el sistema político y oculta la potencialidad transformadora de las protestas, que radica en la posibilidad de superar la invisibilidad, reconstruir lazos colectivos, resignificar tradiciones y usar formas expresivas para señalar los límites del sistema. (Scribano 2008: 10).

Pero,

en primer lugar, las protestas refieren a vacíos, a momentos de las relaciones sociales donde la lógica social no puede unir los lazos ‘naturales’ entre los agentes que dichas relaciones suponen. Como *ausencias*, refieren también a fallas en la estructura social que generan grietas, lugares donde la estructura social se ha quebrado y ya no hay puentes que ligen las partes separadas. Las protestas hacen ver los lugares donde la sociedad no tiene cemento, donde no se puede unir, donde no se sutura. En segundo lugar, las acciones colectivas son un epifenómeno de lo que pasa en la sociedad, pues emanan de redes que siempre tienen que ver con lo estructural y con los procesos de estructuración, ya sea en sus momentos materiales y/o simbólicos. Los *síntomas* trabajan por transposición metafórica: de un signo se interpreta el sentido de un conjunto de relaciones a las cuales ese signo no hace referencia directa, pero las supone. Las protestas son signos de los procesos de producción y reproducción social de modo tal que posibilitan ver lo que ocurre en el ‘interior’ de ese proceso, porque dan visibilidad a lo que, por lógica social, se ‘pone patas para arriba’ –o invierte–,

o a lo que impide un acceso inmediato. En tercer lugar, las protestas son *mensajes* porque fundamentalmente hablan de los límites de compatibilidad sistémica. Al mostrar el estado de los mecanismos de resolución de conflictos, las protestas profetizan, es decir, anuncian la precaria relación entre los límites de compatibilidad e incompatibilidad sistémica; envían señales de los lugares por donde, si el sistema quiere empujar más, no lo podrá hacer, salvo a costa de su propia redefinición o disolución. (Scribano 2008: 13).

En esas fallas, trabajos ocultos y márgenes críticos, la protesta social en la acción colectiva genera sus *políticas del conocimiento* oblicuas de alta densidad.

El desborde fenomenológico ha ido a parar a la *malicia (indígena)*, la *cimarronería (negra)*, la *ladinería (mestiza)* y la *viveza (criolla)* como nuestra “ciencia”, nuestra “historia” y nuestra “filosofía” *interculturales poscoloniales*. En ello, la *semiopraxis* permite radicar el análisis social en la trama *cuerpo-sentido-poder-conocimiento*, donde tienen lugar los procesos *constitutivos* de socialización y las *luchas simbólicas* tácitas o explícitas en torno a los *esquemas interpretativos*, las *configuraciones de socialidad*, las *maneras de hacer* y las *estructuras del sentir*, como elementos primarios de las relaciones sociales. Las *formalizaciones epistémico-prácticas* que operan en la *semiopraxis “popular”*, entendiendo por tal aquella que etnográficamente se la registra nominada de este modo por la semiosis social y que establece su valor diferencial en el espacio-tiempo hegemónico, sedimentan como *matrices de pensamiento, sentido y acción* agenciadas a través del *habitus* in-corporado en la socialización y toman modalidades específicas en los diversos espacios regionales.

Espacio-tiempos otros, heteroglosia discursiva desbordada por la configuración cósmico-cultural de la interacción entre *seres no-sociales*: animales, árboles, rocas, cerros, sitios, dioses, torres, aparecidos, cosas, demonios, fenómenos celestes, cataclismos y personas (como una de las conjunciones históricas posible), y *matrices epistémico-prácticas populares* sumergen el deslizamiento fenomenológico en la gesta no contada de nuestras historias *interculturales poscoloniales*. Por decir algo, finalmente, deconstruir la *fenomenología* en una *semiopraxis* cuesta la *deconstrucción* misma (si misma quiere aún *ser*). La *diversidad de seres no-sociológica* por la trascendencia de *espacio-tiempos otros* será aquella que en cada caso el *conocimiento local*, es decir, las *matrices epistémico-prácticas*, ponga en juego. Descolonizar el camino epistémico significará, en esos casos, no semiologizar en proyecciones o síntomas sociales las enunciaciones de los *seres no-sociales*, no reducirlos a la “antropo-logía” ni a la escena “familiar” del trauma colectivo, por ejemplo, la escena colonial como relaciones de

identidad y diferencia entre seres sociales (como lo hacen Derrida en *El monolingüismo del otro*, Derrida, 1997e; o Todorov en *La conquista del otro*, Todorov, 1985). Apenas se vislumbra lo que pasará en estos avatares a las ciencias sociales: lo que la descolonización vaya haciendo de ellas. Pero, arrojado al sentido de otros “suelos” (Kusch, 1976), echado a la suerte de otras “*maneras-de-estar-en-el-mundo*”, aún resuena el espectral eco fenomenológico en la monstruosa trama de subjetivaciones otras en la extensa *interacción discursiva* de alcance cósmico.

4. CONSTITUTIVO, CONSTRUIDO ESPACIO-TIEMPO Y SEMIOPRAXIS CRÍTICA⁶⁵

Siempre escribimos sobre lo escrito.
Michel de Certeau.
La invención del cotidiano. I. Artes de hacer. p. 51.

*A medida que nos realicemos, descubriremos áreas
que una excesiva colonización nos ha suprimido.*
Rodolfo Kusch.
La negación en el pensamiento popular. p. 6.

Introducción

Las políticas europeas del cuerpo en la construcción de una socialidad “moderna”, tanto en los espacios metropolitanos como en los coloniales, han tratado de controlar los contactos, aglomeraciones y desvíos sociales, marcando los contornos y formas corporales para diferenciarlos de los confusos tumultos masivos, sus roces cotidianos, fragores y sensualidades. No obstante ello, las fuerzas sociales subalternas (de una historia social aún contada a medias) convivieron y malvivieron con la expansión colonialista del capitalismo, animando circulaciones masivas de gentes a través de los nuevos medios de transporte y poniendo el cuerpo a la industrialización y serialización del trabajo y la producción y al nuevo mercado de productos y su lógica publicitaria de marcas registradas. Estas grandes movilizaciones de gentes, cosas, saberes y signos facilitaron los contagios de sensibilidades, pero también trazaron mapas sobre mapas, textos sobre textos, relaciones sobre relaciones, que, en sus tramas de cuerpos emergentes y rompiendo el velo de la Modernidad, puján en sus *luchas de violentación simbólica desde espacio-tiempos otros, con fuerza de negación* las más de las veces no explícita, embistiendo o eludiendo la prescripción *poscolonial* de la *construcción reflexiva* de identidades desde procesos *constitutivos* de una *discursividad cósmica* más amplia que anuda de maneras no-lógicas ni dicotómicas

⁶⁵ Publicado en 2010 en J.L. Grosso y M.E. Boito (comps.) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva, Universidad Nacional de Córdoba – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

ni lineales las diversas materialidades de la vida y de la muerte en su devenir metamórfico. Otras *semiopraxis* asolan la *semiopraxis* dominante, su hegemonía lógica, su espacio-tiempo del Ser.

Constitutivo y construido

La fractura *constitutivo/constructivo* tuvo una primera escena dramática, no en la Modernidad intra-europea –ficción autocomplaciente y negadora de la colonización que la hizo posible (Quijano, 1999), aunque ésta se riegue en varias “modernidades” (Anderson, 1999; Eisenstadt, 2002)–, sino en las interacciones y políticas en los espacios coloniales. Las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos en las políticas coloniales (Grosso, 2012c), oscuros y ocultos como sombras de cuerpos en lucha en la penumbra de la historia, en aquella infrahistoria que no cuentan aún nuestras Historias nacionales. Todorov, animado por el esquematismo “moderno” eurocéntrico⁶⁶, interpreta el choque intercultural entre españoles y aztecas, personificado en Cortés y Moctezuma, como un “diálogo de sordos”: Cortés gestionaba un sistema de “signos” desde y para el trato pragmático de cosas y situaciones, mientras Moctezuma se hallaba sumergido en un “mundo” de interacciones cósmicas, creído y ritualizado, que daba sentido a los sucesos (Todorov, 1987). Pero esos “sordos”, si bien son convenientemente escuchados por Todorov en orden a naturalizar una vez más los intereses interpretativos del “progreso” de la racionalidad y sus categorías clasificatorias de los “otros”, ciertamente hablan lenguas diferentes, y Todorov sólo escucha una de ellas.

- Sacrificio

Es lo que Kusch, en el contexto poscolonial indígena y popular surandino y argentino, opone como categorías existenciales: *Ser* y *Estar*. *Ser* es el vector, unidireccional y ascendente, que pugna en la ciudad por extraer individualidades a través del ejercicio de la reflexividad; *Estar* es la radicación en *espacio-tiempos* que pesan hacia el *suelo* y que, en la intemperie de lo fasto y lo nefasto, sostienen relaciones de reciprocidad en el *medium* de la gestualidad ritual (Kusch, 1983; 1986a; 1975; 1976; 1978). Lo *constitutivo del Estar* presiona sobre la *construcción del Ser*. En la “razón de estar” se trata de “lograr una solidez desde el no ser nada como ontos”: lo “constitutivo” se “asume” como “gesto” y “decisión”,

⁶⁶ Todorov califica la ritualidad azteca de rígido tradicionalismo frente a la flexible improvisación “moderna” europea (anglo-francesa) que estaba entrando en España: Moctezuma *versus* Cortés (Todorov, 1987: 75; Grosso, 2012c; 2005b, publicado en este libro).

interacción *constitutiva* que busca ser asumida (Kusch, 1976: 134-135). El otro indígena y popular “presiona” desde “la solidez de su operar, su épica”. Lo *constitutivo* está en la solidez del gesto sacrificial (que no se entrega a las “cosas”, sino que las renuncia o las despilfarra) del creer y del jugar con fuerzas con las que se entra en *con-tacto* y con las que se hace un conjuro y un don que sabe y espera reciprocidad. En este “circuito de acción” acontecen *sentidos*. El *Estar* arraiga en un *espacio-tiempo siempre constitutivo*, nunca *construido*.

Así, una cosa es el mito para la *construcción del Ser*, y otra, el mito en cuanto *Estar constitutivo*:

El mito, evidentemente no consiste en una exposición que pueda volcarse en un texto, sino que lo que hace al mito es su ritualidad. El mito se opera, no se relata. ... el mito es, evidentemente, el despliegue de un poder mítico mucho más que un relato, en el sentido de que hace a una actitud del sujeto. (Kusch, 1978: 34-35).

Es el “mito gestual”, en el que se vive, y no meramente que se cuenta, la situación mítica: “mucho más acá de la palabra misma”, “donde se genera (se gesta) el sentido mismo, aunque no explicitado” (Kusch, 1978: 48).

La “negación” es el gesto mismo que hace esta oposición, y es pensada por Kusch desde el trabajo simbólico en el que se ponen en juego las *fuerzas constitutivas del Estar*. Por eso enfatiza que hay, en el pensamiento popular, un saber de orden práctico, simbólico, ritual-conjuratorio y ritual-consultivo, mandálico (Kusch, 1975: 21). Contra el “afán de lógica” occidental (Kusch, 1975: 32) pugna un “anti-discurso popular” y su “estética de lo tenebroso” (Kusch, 1986a), y, “a medida que nos realicemos, descubriremos áreas que una excesiva colonización nos ha suprimido” (Kusch, 1975: 6), porque “el colonialismo (a fuerza de lógica) agrava el bloqueo del operador seminal”: ese símbolo que opera en el *estar popular*, en su ritualidad, y que, en *La negación en el pensamiento popular*, en el discurso de Anastasio Quiroga, es la “*natura*” (Kusch, 1975: 33). Hay una “lógica de la afirmación” de los colonizadores y una “lógica de la negación” de los colonizados (34). Coexisten dos “vectores del pensar”: el objetual (afirmativo) y el sacrificial (negativo), y en esa coexistencia conflictiva consiste el “mestizaje” (43).

La *negación en el pensamiento popular* es la alteración de la “cadena de afirmaciones” de la lógica científica, de la “vigencia”; negación que opera desde el *estar*, desde el mero existir (Kusch, 1975: 60-61). Pero la negación no es el mero fondo del mero existir (como sin embargo Kusch no obstante lo señala en las páginas anteriores, incluso luego de esta cita):

a senda que se interna en la emocionalidad de ningún modo se introduce en un campo de indeterminación, sino a nuevas determinaciones, ante las cuales no estoy preparado como sujeto investigador occidental, pero que debo utilizar a nivel de trabajo social. Por este camino llego a formas aparentemente negras y secundarias, pero que hacen a la esencialidad del existir del sujeto observado. (69).

La emocionalidad del mero existir constituye “nuevas determinaciones” otras para el investigador, nuevas delimitaciones, “formas negras y secundarias”: “formas secundarias”, es decir, en un “segundo plano”; “formas negras”, es decir, delimitaciones (rituales) negadoras. “Formas negras” de una “lógica negra”:

Si con la organización nacional se quiso imprimir al país una lógica blanca, en la cual se procuraba montar un mundo visible y concreto, el pueblo elige una lógica negra, según la cual da preferencia a la pena (la “*pena extraordinaria*” que canta *Martín Fierro*: la negación que invoca el sacrificio) antes que a las cosas. (108).

Asimismo, la *negatividad del estar* y el *sacrificio* llevan a la necesidad de pensar otra temporalidad, una temporalidad otra, demorada: aquella que, en la dispersión final del *Martín Fierro* (Hernández, 1910)⁶⁷ cuando el protagonista y sus hijos se dividen a los cuatro vientos, indica una sustracción al tiempo colonial y nacional para “sacrificarse en un tiempo propio” (Kusch, 1975: 96). Esta temporalidad otra es la “gran historia, la del avatar cotidiano” en el *estar* (no la “historia chica” de los acontecimientos seleccionados, mezquina de fechas, sucesos y grandes personajes individuales), la de los mitos de creación que “reiteran el hecho de empezar siempre de vuelta”. Una *semiopraxis crítica* que curva (encomba) el tiempo lo retrotrae a la ciclicidad mítica de la creación renovada, separándose de la secuencialidad; una *semiopraxis crítica* que afecta el sentido mismo del tiempo: esto es el *sacrificio*; y no un cartesianismo del “*estar*”, que colocara un nuevo fundamento extra-europeo como punto de partida absoluto para la misma Historia pero en otro idioma (99)⁶⁸.

67 Poema gauchesco rioplatense de la segunda mitad del siglo XIX, escrito en género de “payada” (contrapunto entre cantores) de expandida lectura y memorización popular hasta nuestros días en todo el territorio argentino.

68 Nos ayudaría a pensar esto, desde otro lugar, el trabajo y las luchas sobre la temporalidad en la carnavalesca popular medieval y renacentista, y sus transformaciones modernas, que plantea Bajtin (Bajtin, 1990; Grosso, 2004a; 2007c).

- Objetivación

Hay una evasión del objeto (Kusch, 1975: 73) en esas “formas negras” de la negación (69), que es una diferencia rotunda y radical con la objetivación reflexiva bourdieuana, que pone todo en el exterior del campo objetivo y encuentra dos formaciones de invisibilidad sobre las que indagar: lo “simbólico” en las relaciones sociales, que es la simulación de la imposición (en las “luchas simbólicas”, la “violencia simbólica”, el “capital simbólico” y el “poder simbólico”)⁶⁹; y el sujeto objetivante, que debe exponerse a su vez, como una de las formas de lo “simbólico”, en la objetivación reflexiva. Pero la “lógica de la negación” y su inmersión en una simbólica existencial queda por fuera de alcance de esta “lógica de las prácticas” debido al protocolo incuestionado, por invisible y tácito, del procedimiento científico como objetivación.

Hablar de una “lógica inmanente a las prácticas” (Bourdieu, 1991: 28) ya es toda una toma de posición que adscribe (silenciosamente) para negar (ostensiblemente). Porque, si bien la *lógica* de las prácticas, frente al “panlogismo” de la “vulgata estructuralista” que busca la coherencia perfecta y completa del sistema⁷⁰ (Bourdieu, 1991: 28 y nota 17), resiste al trabajo de objetivación plena por sus límites inherentes, porque “sólo es coherente a grandes líneas, hasta cierto punto”, para Bourdieu,

“no se puede entender la lógica de la práctica si no es a través de construcciones (genealogías, esquemas, cuadros sinópticos, planos, mapas, transcripción escrita) que la destruyen en tanto que tal” (29)⁷¹.

Pero “estos modelos (lógicos) resultan falsos y peligrosos en cuanto son tratados como los principios reales de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 29),

69 Según su formulación inicial: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron, 1995: 44). Lo cual le da al socioanálisis de lo “simbólico” un carácter crítico radical pero en el que lo “simbólico” mismo resiste su total elucidación. La distorsión simbólica (transfiguración y desfiguración) está en que las apuestas y las luchas, la inversión originaria y la creencia en el valor dominante en el campo, se naturalizan: por ejemplo, en el interés en el desinterés que prima en la objetivación como *manera de conocer* dominante. Las “luchas simbólicas” son luchas por ese poder de distorsión; mientras que las “luchas competitivas” son meramente reproductivas de las distorsiones naturalizadas y de las distancias entre posiciones establecidas (Bourdieu, 1998: 248).

70 Las operaciones inaugurales con las que de Saussure construyó el objeto propio de la Lingüística son el “*inconsciente epistemológico* del estructuralismo” (Bourdieu, 1991: 55): “los presupuestos -y las dificultades consecutivas- de todos los estructuralismos derivan de esta especie de división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir, en la práctica y también en la historia, y de la incapacidad para pensar la relación entre las dos entidades de un modo que no sea el del modelo y la ejecución, la esencia y la existencia” (Bourdieu, 1991: 59).

71 Estrategia de captura y prisión epistémica que le criticará De Certeau (De Certeau, 2000).

porque lo que define propiamente a las prácticas en cuanto tales es el *modus operandi* en la incertidumbre y la vaguedad,

“resultantes del hecho de que tienen por principio, no unas reglas conscientes y constantes, sino principios (*schèmes*; esquemas) prácticos, opacos a ellos mismos, sujetos a variación según la lógica de la situación, el punto de vista, casi siempre parcial, que ésta impone, etc.” (31)

Hay dos adscripciones de las prácticas a la lógica aquí: la primera, que la llama de entrada “inmanente a las prácticas”; la segunda, que recurre a los modelos y técnicas que resultan imprescindibles precisamente para una “lógica de las prácticas” que destruye el sentido activo en las prácticas mismas. Es decir, las prácticas siguen estando reducidas a la lógica que niegan y en las que ésta es afirmada, no obstante. Por eso puede evaluarse a las prácticas según el criterio de su (ambigua) “coherencia”: no son “ni coherentes por entero, ni incoherentes por entero” (Bourdieu, 1991: 31), dando por sentado la validez de la proyección docta de su “lógica” sobre las “miserias” y carencias de saber de las prácticas. Porque, “comprender las lógicas prácticas” conlleva una “conversión” social de la “nobleza” de la reflexión, la lógica y la teoría hacia los “pensamientos ‘comunes’” que sólo encuentran su verdad en la coherencia de su interpretación (docta) (28-29). Todo “hacer-comprendiendo” “vulgar” (“popular”) (Vico, 1978) pareciera deber ser evitado por su “irracionalidad”. La lógica celeste desciende, epistémica y sociológicamente, al infierno de las prácticas. Las prácticas constituyen su fascinación irrenunciable, siempre a distancia.

Las prácticas son guiadas por “una especie de sentido de las compatibilidades e incompatibilidades que deja muchas cosas en la indeterminación” (Bourdieu, 1991: 32): un “sentido práctico” (33). Opera en ellas una “lógica cuasi-natural” por la

aplicación milenaria de los mismos principios (*schèmes*; esquemas) de percepción y de acción (*habitus*) que, al no constituirse nunca como principios explícitos, sólo pueden producir una necesidad no querida, necesariamente imperfecta por tanto, pero también algo milagrosa, muy próxima en ello a la obra de arte. (32-33).

El dominio del “sentido práctico” en el curso de la acción es como el de una “paráfrasis lírica” (33). Es decir, el “sentido práctico” es el exceso de esa lógica que pretende elucidarlo, traerlo a la visibilidad de la objetivación, porque opera de una manera que la “lógica de las prácticas” traiciona⁷².

⁷² El barroquismo del estilo bourdieuano en este texto, *El sentido práctico*, se aproxima al estilo viqueano (Vico, 1978); no obstante que el lado de la “lógica” del discurso “docto” pese más que la

Así, Bourdieu se mueve en una serie de paradojas que indican más los límites de su única posición y su infinito reflejo en los espejos que la narrativa trópica del “sentido práctico” a través de la cual “comprender la comprensión práctica de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 39-40). Y todo por evitar la fenomenología. Se trata de “percibir lo que (precisamente) (la relación objetivante) disimula”: el uso práctico (40); se trata de introducir una teoría (“indígena”; “teoría indígena” representada en la pantalla del denegado y denegante “objetivador”), más acá de la experiencia teórica, que haga hablar en buena (aunque deficiente) *lógica* esta condición de “estar en esta relación de ‘docta ignorancia’, de comprensión inmediata pero ciega para sí misma que define la relación práctica (“indígena”) con el mundo” (40-41). Siempre las prácticas están en falta lógica para este extendido don de la “teoría (socioanalítica) de las prácticas”. Se trata (podríamos decir: sólo) de reconocer la *diferencia* entre la “lógica lógica, es decir, armada con todos los instrumentos acumulados de la objetivación, y la *lógica universalmente prelógica*⁷³ de la práctica”, que el discurso intelectual oculta para evitar darse cuenta de que siempre ha estado atrapado, pero no sólo en la lógica (41) (énfasis, más allá del re-conocimiento bourdieuano), sino en la *constitución* (histórica, propia del *espacio-tiempo* en que sabe sin saberse y en el que conoce des-conociendo, *espacio-tiempo* que no sabe por concebir el conocimiento desde ya como “objetivación”) misma del “objeto”.

“Sentidos prácticos”, “oposiciones míticas”, “criterios del gusto”, “esquemas operatorios”, “que están en el principio de los valores últimos, indiscutidos e inefables” (Bourdieu, 1991: 42): este espacio práctico inaugural y radicalmente inobjetivable es lo que aún no alcanza a poner en conocimiento la inagotable “objetivación del sujeto objetivante”, porque siempre supone una posición práctica desde la que objetiva las prácticas y desde la que se da todo en calidad de “objeto”. Debe tratarse de otra experiencia de conocimiento, más fenomenológica (implicando la modificación del concepto de “ciencia” y de “racionalidad”), pero dispuesta asimismo a recorrer las relaciones *semiopráticas* diferenciales sin reducirlas al *lógos* greco-europeo-occidental (Derrida, 1995; 2000; Grosso, 2009f; 2012f), la que permita conocer el *sentido de las prácticas*. Es la posición de De Certeau.

Si bien De Certeau compartirá la crítica de la “lógica lógica” con Bourdieu, se la aplicará al mismo Bourdieu en cuanto el fatalismo de la “objetivación” tiene aún de “escolástico”. Señala Bourdieu que el lingüista saussureano adopta frente al lenguaje el punto de vista del “comprender por comprender”, colocando una “*intención hermenéutica* en el

“paráfrasis lírica” del “sentido práctico” en la posición epistémica y metodológica de Bourdieu.

73 Aquí “prelógica” inscribe igualmente las prácticas en una “lógica inmanente”.

principio de la práctica de los agentes”: un “*logos* opuesto a la *praxis* – y también, por supuesto, al *lenguaje practicado-*”, “oposición típicamente *escolar*”, “producto de la situación *escolar* en el sentido fuerte de situación de *skholé*, de *otium*, de *inacción*”, “relación puramente teórica con el lenguaje”⁷⁴. Y aclara:

“El origen de los errores de los gramáticos, pues, no reside tanto en el hecho de que, como les reprocha la sociolingüística, tomen por objeto un lenguaje escolar o docto (*savant*), sino en que, sin saberlo, mantengan con el lenguaje, popular o docto (*savant*), una relación escolar o docta (*savant*)” (Bourdieu, 1991: 57); es la “*epojé escolar*”, ocultamente sustentada en la “institución escolar” (58).

Así se filtra

la ilusión de autonomía del orden propiamente lingüístico que se afirma en el privilegio otorgado a la lógica interna de la lengua en detrimento de las condiciones sociales de su *utilización oportuna* (en referencia a la sofística ateniense) ... como si la gramaticalidad fuera condición necesaria y suficiente de la producción de sentido. (58-59).

Para el lingüista estructural, el sentido estaría en la *lengua*; en el *habla* habría sólo y mera “ejecución” (por detrás de/por encima de/sin agentes) (Bourdieu, 1991: 59-60). La significación ideal está así suspendida en alto y preside la realización material, la “ejecución”, las maneras de hacer (60). Frente a esto, se encuentra para Bourdieu

la relación práctica con el lenguaje de quien, ocupado en comprender para actuar⁷⁵, se sirve del lenguaje con fines prácticos, justo lo suficiente para las necesidades de la práctica y dentro de los límites de la urgencia práctica. (52).

No obstante la crítica a la lingüística estructural, la “objetivación del sujeto objetivante” y este “comprender para actuar”, ¿no hacen parte de aquella “lógica lógica”? ¿de aquel separarse de la acción para conocer? Notar al respecto el tono condescendiente con que se adopta sin más, sin problematizar, la *diferencia* de lo práctico establecida desde el lenguaje estructural, objeto de ciencia:

74 “Los lingüistas no hacen más que incorporar a la teoría un objeto pre-construido, cuyas *leyes sociales de construcción* olvidan y cuya génesis social en todo caso enmascaran” (Bourdieu, 2001a: 18).

75 Pero agrego que podría tener otras inflexiones que comprometan el comprender en el actuar de un modo menos cronológico e ilustrado que como aparece aquí: de causa (“comprender”) a efecto (“actuar”).

No es posible salir del juego de las preferencias invertidas para producir una *descripción* verdadera de la lógica de las prácticas, sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, escolar, a partir de la que se levantan todos los discursos, incluso los que más empeño muestran por valorar la práctica (Bourdieu, 1991: 52).

Es decir, se sale del “juego de preferencias invertidas” a fuerza de teoría de la teoría, porque las prácticas siempre son otra cosa, sólo percibida en su reflejo. Para hacer posible un verdadero conocimiento *teórico* (docto, *savante*) de la práctica y del modo de conocimiento práctico,

hay que proceder a un análisis de la **lógica específica** y de las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento teórico (docto, *savante*) -y muy especialmente de las teorías de la práctica que conlleva implícitamente- que es, inseparablemente, un análisis de la lógica específica del conocimiento práctico. (53).

Es el destino fatal a la objetivación el que marca ese tono y ese gesto de condescendencia: el “conocimiento práctico” es una producción (*construcción*) del “conocimiento teórico”. En definitiva, nos la vemos siempre con el “conocimiento” práctico y hacemos objetivación de ese “conocimiento”. Esto puede entenderse de dos maneras: en primer lugar (hasta donde llega Bourdieu), no tenemos siempre sino una *construcción* “teórica” del “sentido práctico”; en segundo lugar (hasta donde no llega Bourdieu y se desplaza una fenomenología radicalizada; Grosso, 2009d⁷⁶), el “conocimiento teórico” por objetivación remite a la *constitución* de un “sentido práctico” específico, histórico, colonizante, que se ha concebido así. Este “conocimiento práctico” activo en el “conocimiento teórico” es (intra-europea y eurocéntricamente) generalizado.

Así, en un “arte”, en la *mímesis* artística, hay una “gimnasia simbólica”, como en el rito o la danza, que “encierra siempre algo de *inefable*, no por exceso, como quieren los celebrantes, sino por defecto” (Bourdieu, 1991:

76 Comparto estas críticas de Bourdieu a la fenomenología: “Por imprescindible que sea para romper con la visión escolástica de la visión corriente del mundo (?; sería necesario también, y tal vez mejor, hablar de la incorporación en el habitus corriente de la visión escolástica hegemónica), la descripción fenomenológica, aunque acerque a lo real, amenaza con convertirse en un obstáculo para la comprensión completa de la comprensión práctica y la propia práctica, porque es totalmente antihistórica e incluso antigenética. Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historicizándolo... y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él” (Bourdieu, 1999: 193-194). “El análisis fenomenológico, tan bien ‘neutralizado’ políticamente que cabe leerlo sin extraer ninguna consecuencia política...” (228) La “actitud natural ante el mundo” de la que hablan los fenomenólogos, es decir “la ‘experiencia primera del mundo como algo que cae por su propio peso, constituye una *relación socialmente elaborada*” (230, énfasis en cursiva en el original).

61). Es decir, un *sentido* que no es lenguaje en exceso, sino menos que lenguaje (y menos que lógica): cuerpo en movimiento. Hay siempre para Bourdieu una mediación “teórica” que se mueve siempre en la “lógica” y que es la que puede dar cuenta del “sentido” de las prácticas. Así, la crítica de Bourdieu al intelectualismo objetivista resulta a medio camino e insuficiente: los ritos y mitos, que “pretenden *intervenir* sobre el mundo natural y el mundo social”, son interpretados por el intelectualismo objetivista como si se tratara de operaciones destinadas a interpretar estos mundos (Bourdieu, 1991: 63-64), siendo que se trata de un “sentido de la orientación social que permite la relación de inmanencia inmediata con el mundo familiar”, un “sentido práctico del espacio, ese ‘sistema de ejes invariablemente ligados a nuestro cuerpo, que transportamos con nosotros a todas partes’, como decía Poincaré” (62). Bourdieu concibe esto necesariamente como una *construcción* “teórica”: una “lógica de las prácticas”.

De Certeau, en cambio, no va a reducir las alternativas prácticas a este chantaje: “la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión (“mística”, o “populista”) en la práctica” (61). Entre la inmersión desdiferenciadora y la “teoría”, Bourdieu elige la “teoría”, aquel distanciamiento que realiza el primer gesto de la objetivación, aunque se deba pagar el precio de la ruptura “escolástica” en una tarea infinita de *re-construcción* en desmedro de los *sentidos constitutivos*: “la ciencia social supone necesariamente el momento de la objetivación, y son los logros del objetivismo estructuralista los que aún hacen posible la superación que (aquél) exige” (29)⁷⁷. Lo que Bourdieu des-conoce son los movimientos *constitutivos* de la (propia) *construcción* de objeto y de su imparable vértigo *re-constructivo* en la tradición de ciencia social en la que se inscribe con su Socioanálisis. Lo *constitutivo* de lo *constructivo* es lo que a Bourdieu le falta saber fenomenológicamente: inmersión no-objetivadora que en verdad es *pertenencia* (algo previo a la “inmersión”), y que hace a la comprensión de estar-ya-implicado⁷⁸.

⁷⁷ La “visión escolástica”: el mundo como representación, espectáculo, contemplándolo de lejos, desde la altura, reducido al mero conocimiento (Bourdieu, 1999: 37). La “conquista de la visión escolástica, objetivada en la perspectiva, va pareja con un alejamiento respecto a los placeres relacionados con los ‘sentidos de proximidad’”; alejamiento que se traduce, en la ontogénesis individual, “en una represión progresiva y, sin duda, más o menos radical, según los ambientes, de la primera infancia y sus placeres, considerados vergonzosos” (39). Este alejamiento produce una “intensa sensación de superioridad sobre el común de los mortales condenados a vivir al día” y “tiene como contrapartida un divorcio intelectualista, sin equivalente en ninguna de las grandes civilizaciones (¿cuáles serían “grandes” y cuáles “pequeñas”?): un divorcio entre el intelecto, considerado superior, y el cuerpo, tenido por inferior; entre los sentidos más abstractos (¿en qué horizonte y economía civilizatoria?), la vista y el oído ... y los sentidos más ‘sensibles’ (?)” (39).

⁷⁸ Lo que Heidegger ha señalado acuciantemente como “pre-comprensión”, pero sin salirse del *lógos* eurocéntrico y su historia del Ser; y sobre todo lo que Kusch ha sentido como presión de “estar”, por debajo del proyecto del Ser, que lo anima a éste fantasmáticamente en su historia,

Porque lo *constitutivo*, más acá de la apariencia que proyecta el aparente *constructivismo* diversificador y pluralista, abre un “suelo” (Kusch) siempre histórico, un *espacio-tiempo* desde el cual brota *sentido*, siempre colectiva y culturalmente diverso, irrepresentable, oscuro, y por tanto imposible de definir esencializar y reificar. Lo *constitutivo* es una verdad más honda, que se pierde y se oculta en las caricaturas que hacen de él, de un lado y del otro, los así llamados “fundamentalismos”. Las esencializaciones son juegos estratégicos pero que no alcanzan a tocar las prácticas *constitutivas*⁷⁹.

Bourdieu queda del lado de lo *constitutivo* que se ha invertido en *construcción* de “objeto”. Es necesario, para Bourdieu, un “retorno crítico sobre los actos elementales de la etnología”, sobre el “privilegio epistemológico del observador” otorgado por el estructuralismo. Y

si, en contra del intuicionismo, que niega de manera ficticia la distancia entre el observador y lo observado”, dice, “me mantenía del lado del objetivismo, preocupado por comprender la lógica de las prácticas al precio de una ruptura metódica con la experiencia primera, no dejaba de pensar tampoco que era necesario comprender la lógica específica de este modo de ‘comprensión’ sin experiencia que da el dominio de los principios de la experiencia”, que era necesario “*objetivar esta distancia objetivante* y las condiciones sociales que la hacen posible” (Bourdieu, 1991: 34). Es decir, “objetivar la relación objetivante (40).

Porque

Lo que está en juego, en efecto, es el grado hasta el cual quien objetiva acepta quedar atrapado en su trabajo de objetivación. La relación objetivista con el objeto es un modo de guardar las distancias, un rechazo a tomarse por objeto, a ser cogido en el objeto” (41); “la reificación del objeto de la ciencia en la alteridad esencial de una ‘mentalidad’ supone la adhesión triunfante a un sujeto no objetivado (43).

y que, en su crítica epistémica poscolonial, diversifica colectiva y culturalmente en “*maneras-de-estar*” que pugnan simbólicamente por debajo: por subalternas y por *constitutivas*.

79 Lo *constitutivo*, también, como lo *construido* (aunque ponga una diferencia la “necesidad social” de Elias, como tácita continuidad en el movimiento del diálogo entre generaciones; Elias, 2000: IV) es arbitrario, histórico. El mismo Bourdieu insinuará esta diferencia y esta semejanza cuando señale que la arbitrariedad está en el origen de todos los campos, cada uno tiene su “*nómos*”, su “ley fundamental”, su “principio de visión y división”: “palabra que suele traducirse por ‘ley’, aunque sería mejor decir ‘constitución’, que recuerda mejor el acto de institución arbitraria” (Bourdieu, 1999: 129).

En el objetivismo acrítico, o, lo que podríamos llamar la *primera objetivación*, se oculta la relación de otración (alteración), de construcción de ese “otro” y de eso “otro”, que hace parte (oculta y silenciosa, des-conocida) de lo “conocido”. Esa relación es la *diferencia* derridaniana, de orden práctico y no meramente cognitivo, en la que opera la “*de-construcción*”. En la *segunda objetivación*, “alejando mediante la objetivación el indígena que hay en todo observador extranjero, es como se aproxima éste a lo extraño” (44). Este “análisis de la posición social” es el “socioanálisis” (44).

El objetivismo (en cuyo movimiento de cualquier manera el Socioanálisis se inscribe, más que en el “subjetivismo” fenomenológico, su conveniente caricatura) en ciencias sociales debe ser sometido a crítica, porque “tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto”, alteración que,

siendo constitutiva⁸⁰ de la operación de conocimiento, está destinada a pasar desapercibida”, “dando por supuesto que este punto de vista soberano nunca se toma más fácilmente como desde las posiciones elevadas del espacio social, desde donde el mundo social se ofrece como un espectáculo contemplado desde lejos y desde la altura⁸¹, como una *representación*. (Bourdieu, 1991: 50).

Y reconoce Bourdieu:

Podría ser que la objetivación de la relación genérica del observador con lo observado, que he tratado de llevar a cabo por una serie de ‘pruebas’ que tendrían cada vez más a convertirse en experimentos, constituyese el principal producto de toda mi empresa... para una definición más rigurosa... de la relación adecuada con el objeto, que es una de las condiciones más determinantes de una práctica propiamente científica en ciencias sociales. (35).

Pero esta reflexión crítica no procura desacreditar el conocimiento teórico docto (*savant*) para sustituirlo por un conocimiento práctico rehabilitado:

80 Notar aquí que el uso del término “*constitutivo*” indica ocultamiento; pero la *oscuridad* de lo “*constitutivo*” podría darle a Bourdieu otra pista que le permitiría “des-objetivarse”: la de *pertenencia*, relativizando el propio impulso naturalizado a la “objetivación”.

81 Recordar la raíz griega de “teoría”: *zeoréin*, 2, @DX4<, “el mirar del dios”: los participantes de la tragedia en el anfiteatro ven como los dioses desde el Olimpo el espectáculo dramático de las relaciones entre hombres, héroes y dioses. Pero esto, más que condición universal, es *episteme* socio-culturalmente situada (Foucault, 1996; 1997b).

“se trata de fundamentar por completo ese conocimiento, liberándolo (pero ¿cómo?) de los sesgos que le imponen las condiciones epistemológicas y sociales de su producción”; persigue sólo sacar a la luz la teoría de la práctica que el conocimiento teórico (docto, *savante*) introduce implícitamente, y hacer posible así un verdadero conocimiento *teórico* (docto, *savante*) de la práctica y del modo de conocimiento práctico” (Bourdieu, 1991: 50-51), “producir un conocimiento científico del modo de conocimiento práctico y de los límites que el conocimiento teórico (docto, *savante*) debe al hecho de que descansa sobre el privilegio (el privilegio social que hace posible la ciencia y que ella justifica o procura por su “superioridad” sobre el sentido común). (52).

La objetivación, con su posición hacia-el-“objeto”, siempre sigue entrañando infinitamente una posición silenciosa (inobjetivable) de “sujeto”. Es la trampa científicista, de una ciencia que se concibe como “representación”; es el doblez *constitutivo* en que descansa la decisión tácita de pertenencia a la “representación”. La crítica socioanalítica supera la (primera) objetividad a fuerza de radicalizarla: de volverla sobre el sujeto, una (segunda) objetividad reflexiva que pone a la vista las determinaciones de la subjetividad objetivada, subjetividad históricamente determinada como “consciencia de la necesidad”, “miseria (social) del mundo”. Pero esta “subjetividad objetivada” silencia la posición-de-“sujeto” de las que aquellas determinaciones “últimas” son meros “reflejos”: las “determinaciones” no son sólo ni primariamente un saber mayor, sino la mera ilusión de un científicismo emancipatorio, son los espectros de la decisión primera, ideologías del “sujeto” (siempre supuesto); “operación etnográfica”, según De Certeau, que reasegura la distancia invisible y silenciosa del “sujeto” que pareció abandonarse y disolverse en el plano de las prácticas, cuando en verdad estaba volviendo a sí, nunca había salido de sí, de su *cogito* inexpugnable. Un cartesianismo siempre es mejor que cualquier misticismo⁸², diría Bourdieu. (Sobre todo cuando,

82 “Cabe esperar de la ciencia social que, por lo menos, haga retroceder la tentación de la magia, esta *hybris* de la ignorancia ignorante de sí misma que, expulsada de la relación con el mundo natural, sobrevive en la relación con el mundo social” (Bourdieu, 2002: 36). Podría decirse, no obstante, aún, que el Socioanálisis es invadido por la “nueva magia” del mundo social, porque la magia no puede ser pensada reductivamente desde la objetivación: en cuanto se lo hace, se escapa y envuelve aquello que pretendía atraparla más que como “conocimiento”, como un conjuro. El “objetivismo” es la *hybris* de la magia científica: se debe *creer* en ella para que realice su operación. Así: “En la historia, y sólo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto de la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón” (Bourdieu, 1999: 145). Pero eso acontece, en sus dos formas, condición y excepción, en la historia europea: “Estos universos basados en la *scholé* y la distancia escolástica respecto a la necesidad y la urgencia, en particular económicas...” (145) No puede evitarse aquí Hegel, Habermas, el etno(euro)centrismo de la razón. Y es la “competición científica” la que tensa esta “excepcionalidad”: la “labor colectiva (cerrada a la comunidad científica en su “campo”) de confrontación crítica”; un “realismo crítico y reflexivo, en ruptura a la vez con el absolutismo epistémico y el relativismo irracionalista” (147). Reducción de la crítica a la

tan conveniente y autocomplacientemente, éstas son las alternativas o el chantaje tolerados.)

Si bien Bourdieu comparte con el estructuralismo la negación de un intuicionismo participacionista, inmediateista, “al precio de una ruptura metódica con la experiencia primera” (una “puesta fuera de juego” del observador), busca ir más allá de aquel “privilegio”, sometiendo a una nueva objetivación esa “comprensión sin experiencia” que explica los principios de las prácticas, “objetivando la distancia objetivante” y sus condiciones sociales (Bourdieu, 1991: 34). Es decir, una nueva distancia, una distancia renovada, reeditada, re-gestuada, una distancia en la distancia. No se ve cómo aquí puede haber una crítica superadora del etnocentrismo estructuralista. El extrañamiento de sí auto-reflexivo, que no se hace por *refracción*, “en la categoría del otro” (Bajtín, 1999a), presionado por sus *fuerzas epistémicas* que juegan otra *economía emotiva del sentido*, termina desconociendo su propio *suelo*, y ése es sin duda un límite de la fenomenología monológica de la “representación”, idealista, fetichismo de la imagen. La teoría es espectáculo, dice Bourdieu, y “no puede contemplarse más que desde un punto de vista exterior a la escena en que se desarrolla la acción”; la “distancia” es la que separa “dos relaciones con el mundo, teórica y práctica” (Bourdieu, 1991: 34). Pero así ¡toda la relación teórica queda del lado del científico-representador!⁸³

rivalidad cómplice de la competencia en la especificidad dual del campo de conocimiento y poder: monopolio del saber y autoridad vencedora (ni mero poder so pretexto de saber, ni mero saber por saber), regida por la “prueba de la coherencia y el veredicto de la experiencia” como exceso lógico, escolástico, “sublimación dentro de los límites y coerción de censura del campo”. Ciertamente tiene que darse por sentado un interés en la objetivación escolástica como forma privilegiada de conocimiento: “La lógica es el inconsciente de una sociedad que ha inventado la lógica” (210).

83 Bourdieu hace la crítica del etnocentrismo estructuralista en el sujeto objetivante, pero no en la relación con los actores objetivados, cada vez más distantes (por tanto más ilusorios), más integrados y, por ello mismo, más reificados en su alteridad opuesta, especular, como lo-otro-de-lo-mismo. Es cierto que, al extrañarse, el sujeto objetivante puede abrirse a la alteridad del otro, pero parece que ese otro queda atrapado también especularmente por la objetivación que lo incluye sin extrañarlo, ocupando los lugares secundarios, subsidiarios y dependientes, subalternos, distribuidos etnocéntricamente por el conocimiento científico. Un vuelco auto-referencial, ensimismado, una vuelta-sobre-sí al mejor estilo solipsista cartesiano (si bien no en un “egotismo narcisista”, si en una autocomplacencia ilustrada y libertad restringida de “(auto)consciencia de las determinaciones”, Bourdieu, 1991: 44) y que genera las imágenes especulares del mundo de los otros: los actores sociales están presos de la (ciega) necesidad práctica; el científico social tiene la libertad (iluminada) para distanciarse del mundo: ¡si eso no es diferencia de clase embozada (y universalmente legitimada) bajo distinción epistemológica!... Esa autocomplacencia monológica ilusoria la heroicidad de “algo así como un sujeto” contra las “fuerzas del mundo” (adonde han quedado objetiva y pasivamente asignados *los-otros* irredentos) (44). El extrañamiento del sujeto objetivante no tiene la potencia suficiente para extrañar a su primer objeto, al punto de que *los-otros*, en el objeto y en el sujeto, descomponiendo así el diagrama moderno, lleguen a ganar a través de sus luchas *diferencia intercultural*, rompiendo el monologismo de los juegos de la consciencia. En el fondo de la “objetivación de la relación de objetividad establecida por el sujeto objetivante”, hay un “yo” que rige en todo momento sus “comprensiones prácticas”, su “socioanálisis” (44). Si bien en la “objetivación del sujeto objetivante” se abre el mundo social bajo el “privilegio del observador” y éste aparece como un actor más en sus luchas, *los-otros* permanecen en el lugar de la objetivación, y no en el de la *diferencia constitutiva* por detrás y por delante, subsumidos en la historia del observador (aunque poblado de *discursos ajenos*) y en la visibilidad (pero que en cuanto

Ya decía Bourdieu (lo citaba más arriba):

no es posible salir del juego de las preferencias invertidas (pero no reconoce entonces la *burla*, la *risa*, la *parodia*, la *sátira*, el *sarcasmo*, o la *danza nietzscheana*, las oblicuidades del *humor* gramsciano o bajtiniano, en sus efectos epistémicos) para producir una *descripción* verdadera de la lógica de las prácticas⁸⁴, sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, escolar (la única: ¿única configuración de la teoría?), a partir de la que se levantan todos los discursos, incluso los que más empeño muestran por valorar la práctica. (Bourdieu, 1991: 52).

Sólo así se puede acceder a

“lo no analizado de todo análisis científico (docto, *savant*) -subjetivista como objetivista-“ que es “la relación subjetiva del científico (docto, *savant*) con el mundo social y con la relación -social- objetiva que implica esta relación subjetiva (es decir, *esta manera* de relacionarse con el mundo social)” (53).

El Socioanálisis queda preso en ese “juego” como intelectualismo de la “descripción verdadera de la lógica de las prácticas”, preso en el *lógos* que choca con el “sentido práctico” cotidiano. Intelectualismo que es un “intelectualocentrismo” que coloca en el origen de la práctica analizada (y de todo lo analizado) “la relación social que hace posible la observación”,

visibilidad es primariamente *cuerpos-en-contacto, indexicalidad*) de los objetivados a distancia. Hay un reduccionismo cognitivo-mental, platonizante, de las *relaciones*, propio de la tradición idealista, intelectualista, objetivista, positivista, epistemologista, pero actualizado bajo el lenguaje antipodal de la “teoría de las prácticas”, colonizando las prácticas con sus potentes razones.

La “ruptura con la experiencia primera” de Bourdieu es diferente de la “interpretación de segundo grado” de Giddens. Hay allí dos posicionamientos diferentes: objetivista (Bourdieu) y hermenéutico (Giddens) respecto de lo simbólico. Pero en ninguno de los dos casos lo simbólico invade desde las *roturas sociales primarias en lucha*, lo cual hace a la consistencia *epistémico-política* de lo simbólico *sensu* Vico, Marx, Nietzsche, Freud, Bajtin, Gramsci.

84 De esta manera, el uso socioanalítico (“científico”) del lenguaje se distancia de sus usos prácticos en los diversos espacios sociales. En ellos, “los discursos son siempre *eufemismos* inspirados en la preocupación por el ‘bien decir’, por el ‘hablar como es debido’”, *formaciones de compromiso* resultado de las “relaciones de producción lingüística” en las que se encuentra “un locutor dotado de una cierta competencia social, es decir, su poder simbólico más o menos importante sobre esas relaciones de fuerzas simbólicas” y que hace uso de eufemismos, expresiones de doble sentido (nombrando lo innombrable de tal manera que no se lo nombra), ironía (negando lo enunciado por el modo de enunciación), es decir, su poder simbólico está en esa torsión del sentido, esa distorsión, que logra su efecto indirectamente y ocultándose, ese “trabajo de eufemización”. Este poder simbólico es propio de todo locutor, en mayor o menor medida, y constituye su *habitus* en relación con el mercado lingüístico, su “tacto” en cuanto arte de captar las posiciones relativas en la interacción, su “sentido social” que orienta la producción lingüística, la anticipación de beneficios y sanciones (Bourdieu, 2001a: 52-54), es decir: su “sentido práctico, casi corporal” (55). ¿Por qué Bourdieu se sentirá tan tranquilo y calmará sus inquietudes en el privilegio crítico moderno del cientificismo, siendo que logra enunciar como pocos las “luchas simbólicas” activas en la vida social?

proyectando, nuevamente, “una relación teórica no objetivada (ya no como pendiente sino como imposible) en la práctica” (53):

“el intelectualismo está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica por la relación que el observador mantiene con su (*primer* y ahora *segundo*: por segunda vez) objeto. (62).

Es decir, las posiciones teórica y práctica son homólogas a culto/vulgar, europeo/indígena, lógica explicativa de las prácticas / *lógica quasi-natural*, lógica / *paráfrasis lírica*; y “civilizado” / “primitivo”, conocer / hacer, interpretación / utilización, dominio simbólico / dominio práctico, “lógica lógica” (armada con todos los instrumentos acumulados de la objetivación) / “*lógica universalmente prelógica de la práctica*”; en todos los casos, “*diferencia* constitutiva de la actividad intelectual y de la condición intelectual”⁸⁵.

En definitiva,

“lo mejor que el sociólogo puede hacer es objetivar los efectos inevitables de las técnicas de objetivación que está obligado a emplear: escritura, diagramas, planos, mapas, modelos, etc.” (Bourdieu, 2000: 33), y así acceder a “una objetividad más elevada” (34).

De este modo, el Socioanálisis “responde a las necesidades más prácticas de la práctica científica (pero por vía cognitiva, teórica)” (Bourdieu, 1991: 53), porque, para hacer posible un verdadero conocimiento *teórico* (docto, *savante*) de la práctica y del modo de conocimiento práctico,

hay que proceder a un análisis de la lógica específica y de las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento teórico (docto, *savante*) -y muy especialmente de las teorías de la práctica que conlleva implícitamente- que es, inseparablemente, un

85 Para Bourdieu, la distancia objetivadora es en primer lugar un gesto político en la relación social, pero es necesario, porque los conceptos y prácticas de “representación”, de “objetivación” y de “ciencia”, históricos pero epistemológicamente válidos, así lo requieren. Es decir, la separación de clase y la separación *intercultural* están científicamente legitimadas; no son gesto de poder y dominación; esto llevará a que la política sobrevenga como un derivado del saber crítico, un agregado, un apósito (aunque muy valorado), condición y regreso del *Monte Carmelo* de la epistemología, al que ascienden y en el que combaten “a muerte” sólo unos pocos; y por ello, la elucidación racional, ilustrada, y los efectos de conocimiento que produce, será la crítica social por excelencia, tarea primordial e insustituible del científico social socioanalista; prolongación del psicoanálisis estructuralista (clasista y etnocéntrico), que es una racionalización del psicoanálisis, aquél que resiste en su reconocimiento de la irreductibilidad-intraducibilidad de las contingencias culturales, de las fuerzas emotivas y de los traumas relacionales (Derrida, 1997f).

análisis de la lógica específica (ya no de las prácticas, sino) del conocimiento práctico. (53)⁸⁶.

O bien a las prácticas no hay acceso, sino al “conocimiento práctico”, a sus “teorías”; o bien el “conocimiento práctico” producido por la *segunda objetivación* logra decir la “lógica de las prácticas” a costa de ignorar esa práctica objetivadora junto con el “sujeto” que se esconde en ella. Restricciones “marxistas” de un concepto de “ciencia” en el “materialismo generalizado” de Bourdieu⁸⁷.

Bourdieu queda del lado del “conocimiento teórico del conocimiento de las prácticas”, ensimismado en una crítica que no hace sino ocuparse infinitamente de sí misma, alejada y a resguardo de las *fuerzas epistémicas* que presionan contra el régimen de la objetivación desde la *semiopraxis popular*.

Narración

De Certeau, en cambio, sospechando de la Ilustración, a la cual Bourdieu se confía (Bourdieu, 1999: 97-98 y 105), señala que las mismas instituciones científicas

“pertenecen al sistema del cual ellas llevan a cabo el estudio”: “una ideología crítica nada cambia en su funcionamiento al crear la crítica la apariencia de una distancia en el interior de la pertenencia” (De Certeau, 2000: 47).

“La explicitación siempre es inversamente proporcional al compromiso práctico”, dice De Certeau (27); esto mismo lo reconoce Bourdieu en su concepto de “*illusio*” y en la separación de la creencia práctica y el análisis teórico. Pero hay en De Certeau un paso-hacia-atrás (“genealógico”-“arqueológico”) foucaultiano que no condice con la ortodoxia objetivante de la Ilustración, y que señala el “compromiso” de toda “explicitación”:

86 La ciencia social “sólo puede romper el círculo del relativismo que produce con su propia existencia si cumple con la condición de poner de manifiesto las condiciones sociales de posibilidad de un pensamiento liberado de los condicionamientos sociales y de luchar para instaurar unas condiciones semejantes, dotándose de los medios, teóricos particularmente, para combatir en sí misma los efectos epistemológicos de unas rupturas epistemológicas que implican siempre unas rupturas sociales” (Bourdieu, 1995: 370).

87 Bourdieu precisa que Max Weber no opone a Marx una teoría espiritualista de la historia, sino que “ha trasladado el modo de pensamiento materialista a terrenos que el materialismo marxista abandona en realidad al espiritualismo”, y reconoce que su lectura le ha ayudado (a Bourdieu) en su “materialismo generalizado” (Bourdieu, 1991: 38), ya que “no hay ningún sistema –ni siquiera la economía– que no le deba una parte de su funcionamiento a la creencia” (Bourdieu, 2000c: 34; 2001c) y la creencia tiene su efecto simbólico en un espacio social de posiciones relativas.

“la potencia (estratégica) está (ella misma, oscuramente) comprometida por su visibilidad” (De Certeau, 2000: 44);

“en su calidad de visible, tiene como objeto (es decir, el “objeto” detrás del objeto, el cometido de) volver invisible la operación que la ha hecho posible” y vuelve legible la acción de los otros sólo en su representación (“trayectoria”)” (De Certeau, 2000: 109).

Es decir, la posición estratégica trae a la visibilidad las acciones tácticas; la pregunta es por el gesto que pone-en-visibilidad. El mero distanciamiento objetivador no hace *diferencia* con el sistema de la objetivación: por “elucidarlo”, lo refuerza (y así lo oculta y naturaliza). En cambio, la crítica desde la *pertenencia* siempre contaminante y contaminada es la *deconstrucción*: sólo diablos, fantasmas y aparecidos pueden realizarla⁸⁸.

Pregunta De Certeau:

¿Acaso lo que está en juego es diferente, y remite a lo que es otro, e interviene por la acción mediante la cual una disciplina *se vuelve hacia lo nocturno* que la envuelve y la precede, no para eliminarlo, sino porque éste es determinante e imposible de eliminar? Habría una teoría cuando una ciencia trata de pensar sobre su relación con esta exterioridad y no se limita a corregir sus reglas de producción o a determinar sus límites de validez”; y agrega: “está más allá de las fronteras de la disciplina que las prácticas formen la opaca realidad de donde puede nacer una cuestión teórica. (De Certeau, 2000: 60, énfasis en cursiva en el original).

Lo invisible, lo nocturno, lo fantasmal *constituyen* la “estructura de lo imaginario (y lo fantástico) de una sociedad” en la “desproporción entre tácticas cotidianas y dilucidación estratégica”: los “aparecidos”, “la imagen, fantasma, del cuerpo perito y mudo, preserva la diferencia” (48).

Y, refiriéndose a Foucault, a su posición genealógico-arqueológica, destaca que una acción organiza el espacio del discurso: el discurso es campo de acción, y, por eso mismo, un “no-dis-curso”, por la no-secuencialidad de las acciones (“forma deshecha del afuera”, decía Foucault, destruyendo la aparente esfericidad del lenguaje en la exterioridad del discurso, en *El pensamiento del afuera*) (De Certeau, 2000: 55). Las “tecnologías” (“procedimientos”, “técnicas”, “dispositivos”), diferenciadas de las

88 El terror de Bourdieu al “misticismo”, la “magia” y la “inmersión” lo ponen a buen resguardo de esos *cuerpos populares de sentido práctico* que pugnan unos con/contrá otros sin arrogarse los privilegios idealistas (eidéticos) de la *lógica*.

“ideologías”, enfatizan lo oscuro, irreductible, siempre renovado hacia atrás. Notemos los caminos del pensamiento de De Certeau:

¿Cuál es la condición de un dispositivo particular cuando se transforma en principio organizador de una tecnología del poder? ¿Cuál es *el efecto que su desorbitación ejerce sobre él*? ¿Qué nueva relación se establece con el conjunto disperso de procedimientos cuando uno de ellos se institucionaliza como sistema penitenciario y científico? El dispositivo así privilegiado podría muy bien perder la eficacia que, a decir de Foucault, dependía de sus callados y minúsculos avances técnicos. Al salir del oscuro estrato donde Foucault coloca las maquinarias determinantes de una sociedad, estaría en la posición de las instituciones lentamente ‘colonizadas’ por procedimientos todavía silenciosos. Tal vez, en efecto –es al menos una de las hipótesis de este ensayo–, el sistema de disciplina y vigilancia, formado en el siglo XIX a partir de procedimientos anteriores, se encuentre hoy mismo ‘vampirizado’ por otros procedimientos (estratégicos y tácticos). ... El hecho mismo de que, como consecuencia de su expansión, los dispositivos de la vigilancia se conviertan en el objeto de una dilucidación y que por tanto formen parte del lenguaje de la Ilustración, ¿no es signo de que cesan de determinar a las instituciones discursivas? ... Uno debería preguntarse entonces por medio de qué otro tipo de dispositivos se encuentra articulado el discurso sin poder hacer de ellos su objeto. Al menos que un discurso –¿el de *Vigilar y castigar*?– al analizar las prácticas de las cuales surge él mismo, supere así la división, planteada por Foucault, entre las ‘ideologías’ y los ‘procedimientos’. (De Certeau, 2000: 57).

Es decir, a no ser que esta crítica (entonces sí, de lleno Ilustrada) traiga todo a la luz. Lo cual no sería la posición de Foucault en *El pensamiento del afuera*, sino, a contrario, hacer notar (como lo hacen para Foucault las ficciones literarias de Maurice Blanchot):

“hasta qué punto es invisible la fuerza de lo invisible en lo visible” (Foucault, 2000).

Para De Certeau, la *narrativa* deambula en las *prácticas* haciendo *sentido*, animando las *tácticas populares*, abriendo otras *relaciones de conocimiento* que no operan por distanciamiento sino a través del *tacto*, que implican en su curso sin mediar objetivación ni representación. La narrativa *hace-sentido* en la “oscuridad de las fábulas” (Vico, 1978), sin traer a la visibilidad como tecnología lógico-lingüística (*lógos*) de elucidación. Las rupturas del *construccionismo* encuentran otros *suelos* en las diversificaciones de las *luchas simbólicas* en que debaten el mundo *fuerzas constitutivas*. La larga

duración de los relatos “sugiere una pertinencia *teórica* de la narratividad en lo que concierne a las prácticas cotidianas”: las prácticas “vuelven” en la narración, como una “*estetización del conocimiento* implicado por la habilidad práctica”, y,

“liberado de sus procedimientos (en el caso de la teoría “estratégica” que de Certeau critica), este conocimiento pasa por (he ahí la “*vuelta*”, el *pliegue de su “arte” y su “saber”*) un ‘gusto’, un ‘tacto’, incluso una ‘genialidad’ (De Certeau, 2000: 80, énfasis en cursiva en el original).

Los “dos tiempos”: prácticas y lenguaje, son “dos lados” (82), separan aquello que en la “*ratio popular*” (ahora en el caso del *discurso de las tácticas*) aparece imbricado:

“una manera de pensar investida de una manera de actuar, un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar” (De Certeau 2000: XLV).

Es decir, un “*hacer-comprendiendo*” en términos de la “*ciencia*” del “*saber vulgar*” de Vico (Vico, 1978): en el silencio del guión, “-”, deambula una radicación del conocimiento en las “*artes*”; una “*teoría-en-la-praxis*”, en términos de Gramsci; en todo caso, *una narrativa que opera tácticamente en la “teoría”*.

En esa *narratividad* parece repetirse la “docta ignorancia” de un conocimiento-que-hay-pero-no-se-sabe y que reitera el psicoanálisis: “Se dice que es un conocimiento que no se conoce (a sí mismo)” (De Certeau, 2000: 80-81). Pero Kant vincula de otro modo *arte de hacer y ciencia; técnica y teoría*:

“al reconocer un arte en la raíz del pensamiento, hace del juicio un ‘término medio’ entre la teoría y la praxis. Este arte de pensar constituye una unidad sintética entre los dos”, “(es una) incesante invención” (83): el “tacto” (84),

que es a su vez “*el relato del tacto*”, un discurso de *arte y teoría* a la vez (86). El relato, por tanto, muestra aquí una posibilidad otra de imbricación de *la teoría en la praxis*: no un “decir sobre”, sino un “decir de”, un “*arte de decir*” que es práctica misma:

“Si el arte de decir es en sí mismo un arte de hacer y un arte de pensar, puede ser a la vez su práctica y su teoría” (87).

Las *tácticas* son

“un campo de operaciones en el interior del cual se desarrolla también la producción de una teoría”: “la narrativización de las prácticas (la que hacen las tácticas mismas⁸⁹) sería entonces una ‘manera de hacer’ textual, con sus procedimientos y con sus tácticas propios” (De Certeau, 2000: 88, énfasis en cursiva en el original).

La narrativización es conocimiento-de-las-tácticas y ella misma una *táctica*: conocimiento *táctico* de las *tácticas*; *“una teoría del relato es indisociable de una teoría de las prácticas, como su condición al mismo tiempo que como su producción”*; teoría del relato como teoría de las prácticas, narración como ciencia de las prácticas (De Certeau, 2000: 88, énfasis en cursiva en el original).

Hay así

alternancias y complicidades, homologías de procedimientos e imbricaciones sociales que anudan las ‘artes del decir’ a las ‘artes de hacer’: las mismas prácticas se producirían unas veces en el campo verbal, y otras en el campo de las acciones; jugarían, de uno al otro, igualmente tácticas y sutiles, aquí y allá; se devolverían la pelota: del trabajo a la velada (una “tertulia” otra que la burguesa), de la cocina a las leyendas y a los chismorreos, de las astucias de la vida vivida a las de la historia contada⁹⁰ (De Certeau, 2000: 88-89).

De Certeau marca así una diferencia con la posición estratégica del relato, el que re-presenta. En este *relato táctico* “la historia contada crea un espacio ficticio” que “hace la jugada”, “juega una pasada (de pelota)”, no la representa, es ella misma “cuestión de tacto”: su discurso “se caracteriza por una forma de *ejercerse*”, su contenido pertenece a esta acción, no queda en lo-que-dice, “es narración, no descripción”, se juega en el “estilo de las tácticas”. En casos usa desviadamente los estilos lógicos y científicos, dice sí-y-no (89), entonces “el placer de contar encuentra pertinencia científica” (91), es risa y es danza (nietzscheanas, y foucaultianas) performativas (90), es danza y es combate (griegos y detiennianos) (91), saben-lo-que-hacen; “formas de inteligencia inmersas en las prácticas” (91), “comprenden en

⁸⁹ Distinta de la que se hace desde la posición *estratégica* como control del escozor y del erizamiento: relatos al final de la jornada de un capitalismo sin dioses, de un ocio exento de grandes trabajos y de una pre-ocupación permanente por los “negocios”, en medio de la tranquilidad burguesa del “seguro camino de la ciencia”, y como estrategia consentida de inclusión de las “artes” en las “ciencias”. Es la distancia que separa un “decir *sobre*” (estratégico) y un “decir *de*” (táctico) (De Certeau, 2000: 88). Respecto de este último punto establezco una diferencia crucial entre “discurso *sobre* el cuerpo” y “discurso *de* los cuerpos”, y destaco la relación de la *semiopraxis* con el segundo. Ver notas 15 y 64.

⁹⁰ Y, pateando en la misma “cancha”, podría decirse: de las gambetas y pases del fútbol a los juegos de cintura y las ocasiones de la vida diaria (Grosso, 2012e).

el baile” (90)⁹¹. Y enfatiza De Certeau: “En el arte de contar las maneras de hacer, estas últimas se ejercen en sí mismas” (99); es decir, el arte de contar es las *maneras de hacer* mismas, y viceversa.

Notar cómo esta *teoría-otra narrativa de las prácticas (tácticas)* reproduce aún la distinción entre acciones y relato, dejando al relato en el decir, pero ya contaminando la *diferencia*, porque el decir es un *hacer* y no podría marcarse su separación con el discurso (o “no-discurso”: por su linealidad rota y diversificada) de los *haceres*: *narrar* es el *hacer* de las *tácticas*, ejecutar es su modo del interpretar⁹².

Esta *pertenencia de la narrativa al hacer* es lo que le da su “paradójica invisibilidad” (De Certeau, 2000: 91): su irrepresentabilidad, su insinuación, su *fuerza* invisible, su resistencia al panoptismo. Es lo que diferencia al relato estratégico del *relato táctico*: éste se agota en su acción (92). Los *relatos tácticos*, como la ficción literaria de Blanchot para Foucault, tal como lo notaba más arriba (y como el Foucault anterior a *Vigilar y castigar* para De Certeau), señalan, otra vez, *pero ahora en el sentido táctico*, “hasta qué punto es invisible la fuerza de lo invisible en lo visible”. Enfatiza de Certeau:

La cultura ‘popular’ sería eso (*estilos, maneras*), y no un *corpus* que pudiera considerarse extraño, despedazado para poder exponerse, tratado y ‘citado’ por un sistema que aumenta, con los objetos, la situación que propicia en seres vivos. (De Certeau, 2000: 32).

Por eso,

“las prácticas del consumo son los fantasmas de la sociedad que lleva su nombre. Como los ‘espíritus’ de antaño, constituyen el principio multiforme y oculto de la actividad productora” (De Certeau, 2000: 41).

El estudio que conforma los dos volúmenes de *La invención de lo cotidiano* constituye, para De Certeau (como toda narrativa, ver de Certeau, 2000: 118-121), una

91 Ver también Nietzsche, 1985b: 168, *La canción de los sepulcros*, y 309-310, *La segunda canción del baile*. Ver Grosso, 2012c.

92 No se trata aquí del “interpretar” hermenéutico como un interpretar del decir, sino de un interpretar de los *sentidos-en-acción*; no se trata del “comprender” hermenéutico, sino del “comprender” bajtiniano, que diferencia “reconocimiento” como reiteración renovada (filológica) de lo mismo (una inventiva restringida, bajo control del *lógos*), y “comprensión” como apertura a los nuevos sentidos en la *heteroglosia* no-gramaticalizable: la imposible coincidencia más acá de las *metáforas* y otros *estilos discursivos*, un perseguir sentidos incapturables (Voloshinov-Bajtin, 1992).

“narratividad encantada, (que) no busca pues echar fuera de la casa a los autores vivos y muertos que la habitan, para hacer de ellos sus ‘objetos’ de análisis” (De Certeau, Giard y Mayol, 2006: 1-2).

La enunciación provee un modelo para las *tácticas*, pero se extiende a otras prácticas no-lingüísticas, tales como caminar, habitar, cocinar, etc. (De Certeau, 2000: 39) Por ejemplo, la deriva paratáctica chiste / astucia (que es *táctica*; lo que llamamos entre nosotros “*malicia (indígena)*”), y otras:

“las maneras de hacer de los consumidores son los equivalentes prácticos de los chistes” (44);

“el acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación – *el speech act*– es a la lengua o a los enunciados realizados” (109-110): el andar es un “espacio de enunciación”, de “enunciaciones peatonales” (110), una “retórica del andar” (111), “retóricas caminantes” (112), “vagabundeo de la semántica” (115).

“Los caminos (los pasos) de los paseantes presentan una serie de vueltas y rodeos susceptibles de asimilarse a los ‘giros’ o ‘figuras de estilo’”; “el arte de ‘dar vuelta’ las frases tiene como equivalente un arte de dar vuelta a los recorridos” (112).

De ahí el valor de la retórica para dar cuenta de las prácticas: “los ‘tropos’ catalogados por la retórica proporcionan modelos e hipótesis para que el análisis cuente con maneras de apropiarse de los lugares”, hay una “homología entre las figuras verbales y las figuras caminantes” (113); y de ahí el valor de la narración para dar cuenta específicamente de las *tácticas*. Una “metamorfosis estilística del espacio” (114), viajes-metáforas, vínculos de acciones y pasos, relaciones de sentidos y direcciones (117), los relatos son “recorridos de espacios (“*metáforai*”), “*sintaxis espaciales*” (127), “*relatos de viaje*”, “*práctica del espacio*” (128). El relato es “*tropológico*” (movimientos de giro) y no “*topológico*” (establecimiento de “lugares”, que es lo que hace el mapa) (141). Performatividad narrativa que

no constituye solamente un ‘suplemento’ de las enunciaciones peatonales y las retóricas caminantes. No se limitan a desplazarlas y trasladarlas al campo del lenguaje. En realidad, organizan los andares. Hacen el viaje, antes o al mismo tiempo que los pies lo ejecutan”: los relatos son “*operaciones espacializantes*. (128, énfasis en cursiva en el original).

Los ritos son “narraciones de acciones” (137)⁹³.

Un nuevo toque *discursivo* (en sentido bajtiniano, de “interacción discursiva”, heteroglósica, del *discurso-de-los-cuerpos*; Voloshinov-Bajtin, 1992): en la narración hay una ambigüedad operativa de la delimitación, la *frontera* es cierre y *punto*. Se tiende ahí el otro *constitutivo*: narración y alteridad, narración del afuera, contra-narración *constitutiva* en el campo (*teatro*) de las contra-narraciones, retóricas (sofísticas, agónicas, polemológicas) narrativas (De Certeau, 2000: 138-141). “La ciudad es el teatro de una guerra de relatos”, dice De Certeau en *Los aparecidos de la ciudad* (De Certeau 2006: 145)⁹⁴. Los cuerpos, inscriptos en el “texto del orden”,

“lo opaco del cuerpo en movimiento, actuante, caminante, que goza, es lo que organiza indefinidamente un *aquí* en relación con un *allá*, una ‘familiaridad’ en relación con una ‘extrañeza’” (De Certeau, 2000: 142),

es decir, una *narración*. La narración nace de la relación misma *entre los cuerpos*, del *discurso de los cuerpos*. A esta “*articulación*” lenguaje-espacio la llama De Certeau “focalización enunciativa”: “signo del cuerpo en el discurso” (De Certeau, 2000: 129 y 142). Aunque aún De Certeau conserva cierto sesgo fenomenológico cuerpo-espacio (sus referencias son explícitas a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty), monológico, no obstante asimismo diversifica (dialogiza, heteroglosiza) esa fenomenología en las contraposiciones “lugar” / “espacio”; “mapa” / “itinerario”; “tópica” / “tropología”, que suponen la interacción polemológica “estrategias” / “tácticas” entre los “cuerpos en contacto” (139), la cual cuestiona aquel monologismo fenomenológico (ver De Certeau, 2000: 129-130).

En los procesos *constitutivos* de la heteroglosia discursiva, el concepto de *habitus* de Bourdieu, en cuanto incorporación de un *sentido práctico*, aunque no tiene el mismo énfasis crítico (ya que está generalmente más marcado por la dominación hegemónica que por el antagonismo)⁹⁵, está

93 Semejante al relieve mediador y performático del gesto en la mediación ritual como economía simbólica del pensar *poscolonial* americano del “*estar-siendo*” para Rodolfo Kusch (Kusch, 1986b; 1976). Ver más arriba, en este mismo capítulo, el subtítulo “*Sacrificio*”.

94 En ese artículo, de 1983, De Certeau distingue claramente “gestos” de “relatos”, y les da a éstos una consistencia netamente “lingüística”; aunque en varias partes del texto esta separación naufraga y la delimitación mutua se confunde.

95 “El poder de sugestión que se ejerce a través de las cosas y de las personas y que, diciendo al niño, no lo que tiene que hacer, como las órdenes, sino lo que es, le lleva a convertirse permanentemente en lo que tiene que ser, constituye la condición de eficacia de todos los tipos de poder simbólico que puedan ejercerse más tarde sobre un *habitus* predispuesto a sufrirlo. ... esa violencia tan invisible como silenciosa ... nunca se manifiesta tan claramente como en las

próximo de las “tácticas” populares de De Certeau. Ya que no hay un total ajuste entre posiciones / disposiciones / tomas de posición:

“si no es posible deducir las tomas de posición de las disposiciones, tampoco se las puede relacionar directamente con las posiciones” (Bourdieu, 1995: 395).⁹⁶

No hay ajustes porque hay luchas, posiciones relativas en el “campo de poder”. Y, en los movimientos de emancipación,

“ciertas dosis de utopismo, esta negación mágica de lo real que en otro caso cabría de tachar de neurótica, puede incluso contribuir a crear las condiciones políticas de una negación práctica de la constatación realista” (Bourdieu, 2002: 22).

El *habitus* se hunde en la corporalidad posicional de las prácticas. Prolongando aún más la crítica de Gramsci (y de Raymond Williams) a los conceptos marxistas de “ideología” y de “dominación”, Bourdieu señala, en *Economía de los intercambios lingüísticos*:

toda dominación simbólica implica una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores. El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial... se inscribe en las disposiciones que se inculcan insensiblemente, a través de un largo y lento proceso de adquisición, por medio de las acciones del mercado lingüístico. Disposiciones que se ajustan, pues, independientemente de todo cálculo cínico y de toda coerción conscientemente sentida, a las oportunidades de beneficio material y simbólico. (Bourdieu 2001a: 25).

El *habitus* es incorporado (corporalmente asumido y generado) a través de las pequeñas *maneras de hacer*:

Todo hace suponer que las instrucciones más determinantes para la construcción del *habitus* se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugerencias inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común: así, la modalidad de

correcciones –coyunturales o constantes– que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, conciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico –con todas las formas de eufemismo– y de su sintaxis; o en la angustia que les hace ‘perder los nervios’ (“ponerse nerviosos”), incapacitándoles para ‘encontrar las palabras’, como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua” (Bourdieu, 2001a: 26).

96 Ver también Bourdieu, 1999.

las prácticas, las maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio e incluso de hablar –‘miradas desaprobadoras’, ‘tonos’ o ‘aires de reproche’, etc.– están cargadas de conminaciones. Conminaciones que, si resultan tan poderosas y difíciles de revocar, es precisamente por ser silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes. (Bourdieu 2001a: 25-26).

Tal vez haya, entre la *narración* y el *habitus* (en las ambigüedades, o contradicciones, de Bourdieu) una sintonía con *procesos constitutivos de sentido* que imbrican de otro modo la *praxis crítica*, en una vía alternativa a la Ilustración y sus conceptos de “ciencia”, de “teoría” y de “conocimiento”.

Espacio-tiempos y comunidad/socialidad: las fallas de lo “popular”

La manera de abordar las prácticas impone una relación con/sobre/a los implicados, la cual, si es concebida bajo la forma única de la objetivación como *conditio sine qua non* para la actividad “científica” y para la producción de conocimiento válido, impide reconocer que en la *narración* y en la *negación* se opera una *diferencia* y que en ellas también hay una manera otra de proceder *haciendo sentido* y animando otra relación: *semiopraxis populares* de combates narrativos y un *operar simbólico* en la mediación ritual, que relocaliza y resemantiza (“fagocita”, dice Kusch)⁹⁷. Otra *manera de conocer* implica otra *teoría relacional*. Los *sentidos constitutivos* implican la socialización en otros aprendizajes.

Volvamos al “*habitus*” de Bourdieu en su orientación *semiopráctica* y su *narratividad* antagónica del *discurso de los cuerpos*. La creencia práctica, la fe práctica, es un “*estado del cuerpo*”: “esquemas operatorios”, “procederes transferibles, giros, trucos, golpes o argucias”, “*metáforas prácticas*” (Bourdieu, 1991: 117), *hexis* (inclinación del eje) corporal (119). En su aprendizaje primario, es una “persuasión clandestina de una pedagogía implícita” (118), “acción pedagógica anónima y difusa” que transmite el *modus operandi* “en estado práctico” (125) por medio de los “esquemas (*schèmes*) operatorios” que están *en* (más que “*por detrás de*”, como dice Bourdieu dejándose guiar aún por la metafísica de la ciencia estructuralista) cantos, mitos, rituales, objetos y arquitecturas (126); y que por tanto constituyen más que “*ejercicios estructurales*” (retroactivamente

⁹⁷ Para lo cual las confrontaciones con la “matriz civilizatoria moderna” (Blaser, 2008), con la “modernidad reflexiva” (Beck, 1996), con las “hibridaciones” y “reconstelaciones” tradición/modernidad (García Canclini, 1995a; 1995b; Martín-Barbero, 2004) y con la “remodernización relacional” (Shields, 2009), entre otras figuras de la Modernidad, vienen todas de la mano con la crítica de la objetivación. Fue, paradójicamente, la separación del “Espíritu”, la “Sociedad” y la “Humanidad” la que abrió campo al “positivismo de la Naturaleza”. Ver Grosso, 2009f (publicado en este mismo libro, en el capítulo anterior).

reconocidos por Bourdieu a partir de su fijación “lógica”) (127)⁹⁸. Este espacio práctico inaugural y radicalmente inobjetivable es, como decíamos más arriba, lo que aún no alcanza a poner en conocimiento la inagotable “objetivación del sujeto objetivante”, porque siempre supone la posición práctica desde la que “objetiva” las prácticas: dicho en términos de Schutz y Giddens, el “sentido común” en el que la ciencia siempre no puede sino basarse.

No sólo el espacio plano y extenso es el que está en crisis en la *negación*, sino también el tiempo: se trata de *espacio-tiempos otros*, que son los que afloran en esta dimensión *constitutiva*, por debajo de toda dinámica y urgencia de “*construcción*”. Así, los conceptos y tecnologías del “desarrollo”, la “transformación de la naturaleza” y la “ciudadanía” hacen al dominio hegemónico del espacio-tiempo eurocéntrico de la Modernidad en el “espacio-tiempo homogéneo del Estado-Nación” (Chatterjee, 2007; Kusch, 1976: 80-82). En definitiva el mito de transformación activado y sostenido por el Estado-Nación señala, y es animado por, las inseguridades ciudadanas, que parecen encontrar en el sometimiento del espacio bajo el tiempo y en la aceleración de los cambios toda su efectividad “*constructiva*” y el conjuro de sus renovadas y acuciantes angustias *constitutivas* (Kusch, 1976: 82).

Otra radicación, sobre las fallas de *espacio-tiempos otros*, posibilitada por las relaciones *interculturales* –porque “un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad” (Kusch, 1978: 13) y, en la “ontografía del discurso”, acontece ese “espacio de interculturalidad” (24)– y derivada de/desde una posición fenomenológica crítica en contextos *poscoloniales* (Grosso, 2009d) dan lugar al reconocimiento de una “geocultura” como “suelo de todo pensar” (Kusch, 1978: 10). En esa fractura fenomenológica, señala Kusch:

Existen unidades estructurales que apelmazan lo geográfico y lo cultural, constituyendo una totalidad difícil de penetrar, a no ser que la misma unidad proporcione los medios para hacerlo”; “la idea de un pensamiento resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural conduce al problema filosófico de la incidencia del suelo en el pensamiento y abre, por consiguiente, esta pregunta: ¿Todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación? (15).

⁹⁸ Aprendizajes de la socialización primaria que denomino, en nuestros contextos *interculturales poscoloniales*, *matrices epistémico-prácticas populares*, y cuyas configuraciones más extendidas son la *malicia* (indígena), la *cimarronería* (negra), la *ladinería* (mestiza) y la *viveza* (criolla). Ver Grosso, 2008b; 2010b; 2012d.

(Es el problema de la universalidad.) La posición fenomenológica deriva en Kusch en proponer, en la *heteroglosia discursiva* de ese diálogo *intercultural*, en su “ontografía”, y como alternativa a la filosofía occidental, el “estar” como “geocultura del pensamiento americano” *poscolonial*. Hay que hacer valer aquí aquello de que no estamos en las *relaciones interculturales* sólo ante un “social” de humanos-entre-humanos, y que el “suelo” de un *espacio-tiempo otro* (como el “*pacha*”) pone, más allá (o más acá) de la “*diferencia*” y de la “*alteridad*” como desplazamientos a los márgenes del sentido-de-realidad hegemónico, un “*estar-en-el-mundo*” cultural, “*anti-discursivo*” (en contra del sentido estrecho del discurso-lenguaje; pero también como “*negación*” hecha al dis-cursar del “*ser*”, a su *lógos* continuo y su espacio-tiempo; ese “dis-curso” cuestionado por Foucault en *El pensamiento del afuera*). Un “*estar-en-el-mundo*” colectivo, de lugares-subjetivaciones de enunciación-conversación-interacción *otros*, “*popular*”⁹⁹. La consistencia y pregnancia semiótica de la fenomenología, que parte de elementos simbólicos de una consciencia monádica, debe ser trascendida por esta *discursividad* cultural y política más amplia (Grosso, 2009d).

Es necesario hacerse cargo del “*vacío intercultural*” entre el investigador y el investigado (Kusch, 1978: 60), más allá del nivel “*fenoménico*” de las peculiaridades folklóricas y del nivel “*teórico*” de los saberes disciplinarios en su tradición: en un nivel “*genético*” (en el sentido de su radicalidad de “suelo”, “geocultural”; tal vez podría ser mejor decir “genésico”, o “vegetal”, o, mejor aún, “*seminal*”, o “*gestacional*”) de la alteridad cultural (61-62). Esto supone una “alteración epistemológica” (en el sentido de cambio teórico, pero también en la relación con el otro), un abrirse a “una nueva forma de conocer” (62) que no es “comprensión” (por la herida de la grieta insellable) y lo es (por su acontecimiento abierto a la interpretación, que no cierra y sigue abierta; en el sentido bajtiniano, opuesto al “reconocimiento”) (63).

Si no fuera por el “suelo”, la “geocultura” y el “*espacio-tiempo otro*”, se trataría sin más del terreno que Giddens llama “*hermenéutica doble*”, como una relación de vaivén comunicativo de conocimiento entre sujetos: los que interpretan espontánea y empíricamente el mundo social y los que lo hacen científicamente, interpretando el mundo social previamente ya interpretado (Giddens, 1997). Pero se trata de un discurso roto y un *anti-discurso*, abierto al otro, a la acción que presiona desde su “*estar*” (63). No hay entonces “*construcción social*”, sino encuentro de *habitus*, antagonismo de *narrativas*, *luchas simbólicas* entre *semiopraxis constitutivas*: para que haya *construcción* debe haber una homogeneidad de intercambios proyectivos en un espacio-tiempo homogéneo (naturalizando performativamente la

⁹⁹ Ver Kusch, 1978: 18-21; Grosso, 2005a; 2010b.

puesta en control del espacio por la independización lineal y la urgencia de novedades del tiempo) y un sistema de signos descorporeizados bajo el gobierno de “el Lenguaje” y su “lógica”.

La “*ontografía del discurso*” nos pone así ante las fallas *interculturales*, las fallas de lo *popular*. Esas por donde se filtra el *espanto* y lo *tenebroso* y donde tiembla la “ciencia”. Dice Kusch en *Indios, porteños y dioses*:

¿qué es la ciencia? No es más que el invento de los débiles que siempre necesitan una dura realidad ante sí, llena de fórmulas matemáticas y deberes impuestos, sólo porque tienen miedo de que un árbol los salude alguna mañana cuando van al trabajo. Un árbol que dialoga sería la puerta abierta al espanto y nosotros queremos estar tranquilos, y dialogar con nuestros prójimos y con nadie más. (Kusch, 1966).

Mario Vilca dice en su texto *Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela*:

En este trabajo se propone reflexionar no desde una contemplación objetiva, o teórica del espacio, sino desde una actitud de tomar parte. O, más radicalmente, un ser tomado como parte del mundo, en un escenario en el que la seguridad del sujeto no encuentra un asidero, un lugar seguro. Esto configura un escenario dramático en el que se da el antagonismo de atracciones y rechazos, de seducciones y repugnancias. En fin, el juego dramático entre vivir y morir. ... Esta geografía viva, o más específicamente, las fuerzas del espacio concebidas como seres poderosos, presionan al hombre andino a establecer una relación de interdependencia. Estas fuerzas son interpretadas como ‘otros’ no humanos con quienes, como con los humanos, se obliga a intercambiar. Así, se extiende toda una red de obligaciones, de cuidados, de ‘pagos’, de ‘contratos’, en los cuales está implicada la existencia diaria misma. ... Entre los seres que interpelan cotidianamente al hombre andino podemos nombrar a la *pachamama*, los *apus*, o cerros, también llamados *achachilas*, *wamanis*, los *willkapuquios* u ojos de agua (los manantiales), los *sajras*, *ñanqhas*, *anchanchus*, *chullpas* (moradas de antiguos “gentiles”). Aunque también están, dentro y fuera de la casa, los *santitos* y las *vírgenes*. Con estos seres se relaciona como con un ‘otro’ necesario, irreductible y poderoso. Uno de los principales actos con que socializar y establecer acuerdos con estos seres es *darles de comer*. Las atenciones que los seres andinos requieren de los humanos consisten en *ofrendas*, *ch’allas*, *convites*, *agasajos*. Muchos están hambrientos y sedientos o están ‘secos’. (Vilca, 2011).

Otro conocimiento conlleva otras relaciones. Y Vilca concluye:

Esa experiencia de 'lo otro' es la experiencia del espanto ante el mundo concebido como no racional, no ordenado, no simétrico. Determina entonces la necesidad de imponer un orden en que la vida pueda desarrollarse. Por lo que nada más lejos del principio de pasividad asignado al hombre del mundo andino por las teorías occidentales modernas. Pues lo que se desprende de esta interpelación radical de lo 'otro' es un modo de resistencia y de persistencia en un mundo que cotidianamente hay que ordenar. (Vilca, 2011).

El efecto que produce este "vacío intercultural" en la "*ontografía del discurso*" en que acontecen *espacio-tiempos otros* y *conversaciones no-sociales* es el de *estar* en las afueras o los bordes de la Modernidad. Como señala Mario Blaser, estamos tentados (y caemos con asidua frecuencia en esa tentación) a leer lo que ocurre a través de las dicotomías modernas (Blaser, 2008). De tal modo que,

"si uno menciona el cuestionamiento a la modernidad *tout court*, es decir, sin calificarla de modernidad capitalista o liberal, se asume que uno está contraponiendo a la modernidad la noción de sociedades congeladas en el tiempo, aisladas y esencializadas"; y, como se constata, a continuación, que esas sociedades "intactas" son inexistentes; se concluye finalmente que, en verdad, "todos quieren ser modernos".

De este modo, dice Blaser, se asume el

mito autocomplaciente y central de la modernidad, aquel que divide al mundo en dos: de un lado una sociedad moderna, con sus atributos de innovación tecnológica y orientada hacia el futuro, y del otro todas las demás sociedades con la 'tara' de un tradicionalismo inmovilizante que los hace mirar siempre hacia atrás y hacia adentro.

Pero la *diferencia* con la Modernidad de comunidades que hacen suelo en *espacio-tiempos otros*, como las surandinas a las que aquí se refiere Blaser, está en que no comparten su "matriz civilizatoria": se apartan de ésta por sus polarizaciones

en la primacía de lo individual, en la primacía de los humanos sobre los no-humanos y la conversión de la naturaleza en mero instrumento de los primeros, en la confusión entre conocimiento y objetivación –es decir, la idea de que el conocimiento emerge de

la relación entre un sujeto y un objeto-, y en la autoasignación de un status universal a sus creaciones, por nombrar sólo algunos fundamentos básicos de las instituciones modernas en general.

Y destaca Blaser:

Estos espacios, con sus modos y sus formas de articular relaciones, donde no necesariamente prima el individuo, donde la sabiduría no es sinónimo de conocimiento objetivo, donde lo no humano no es de menor status que lo humano, constituyen sociabilidades alternativas a la modernidad. (Blaser, 2008).

Espacio-tiempos otros de otras socialidades, o, mejor (por lo que de restricción antropocéntrica y antro-po-lógica hay en esos “sociales”), *otras comunidades*, que rompen la linealidad vertiginosa y unidireccional del tiempo moderno (con sus genealogías judaico-cristianas y europeas), donde, frente al imperativo de lo “contemporáneo”, del “presente universal” *construido* por el Estado-Nación y la globalización “en-tiempo-real”, es decir, el “hoy”, acontecen no sólo otros tiempos (míticos, rituales, mesiánicos, proféticos), sino, más radicalmente, *otros sentidos-del-tiempo constitutivos*. Así, aquellas *comunidades* ejercen su derecho al *anacronismo* con sus políticas a *contra-tiempo*. Como señala el Colectivo Situaciones, allí

lo anacrónico no es lo que simplemente pertenece al pasado y reaparece fuera de contexto, descolocado, sino la problematización temporal que impide la simplificación de la *actualidad*. ... La sensibilidad anacrónica ofrece entonces la alternativa de saltar fuera de la línea cronológica hacia otro tipo de procesualidad, más bien rítmica: la de un largo aliento que sin embargo se desplaza a los saltos. (Colectivo Situaciones, 2008: 8, énfasis en cursiva en el original)¹⁰⁰

La *fractura intercultural*, que nos coloca en una relación que ni sospechan la objetivación y la lógica, no debe ser aplanada por ninguna buena intención ni ninguna traducción hermeneútica integradora, sino más bien trazar la salvación en que la “falla” rompe y abre la misteriosa posibilidad de *otra praxis*, que es por eso mismo *praxis crítica* de alta frecuencia, crítica desde *espacio-tiempos otros*, esa que las “izquierdas” no han podido acoger ni parece que estuviera dentro de sus márgenes de tolerancia (Escobar, 2009). Toda *construcción* le queda chica a esta falla *constitutiva*. Lo *constitutivo*, en su radicalidad de *suelo*, ataca la linealidad proyectiva del *construccionismo* y destituye su diversificación aparente.

100 Ver también Gutierrez Aguilar, 2008.

Pluraliza. Falla trascendente, y tal vez en ello está el interregno sísmico que hace síntoma cuando se lee en lo “popular” lo “multitudinario”, lo “masivo”, el “tumulto”, desde las posiciones más ilustradas de la ciudadanía liberal. En esos temblores se agitan todas las *construcciones* y se abren las *luchas simbólicas* entre mundos *constitutivos*. Porque las *luchas simbólicas* en todo su rango de fricción (a pesar de las improbabilidades de su desencadenamiento, constatadas y profetizadas por Bourdieu en el reino de las poderosas astucias del capitalismo de la avanzada Modernidad, constatación crítica y profecía desencantada con las que en verdad protege a la vez su pertenencia al espacio-tiempo de la Ilustración y de la “Ciencia”) son éstas que se enfrentan a nivel de las *pertenencias constitutivas* (Blaser, 2009)¹⁰¹.

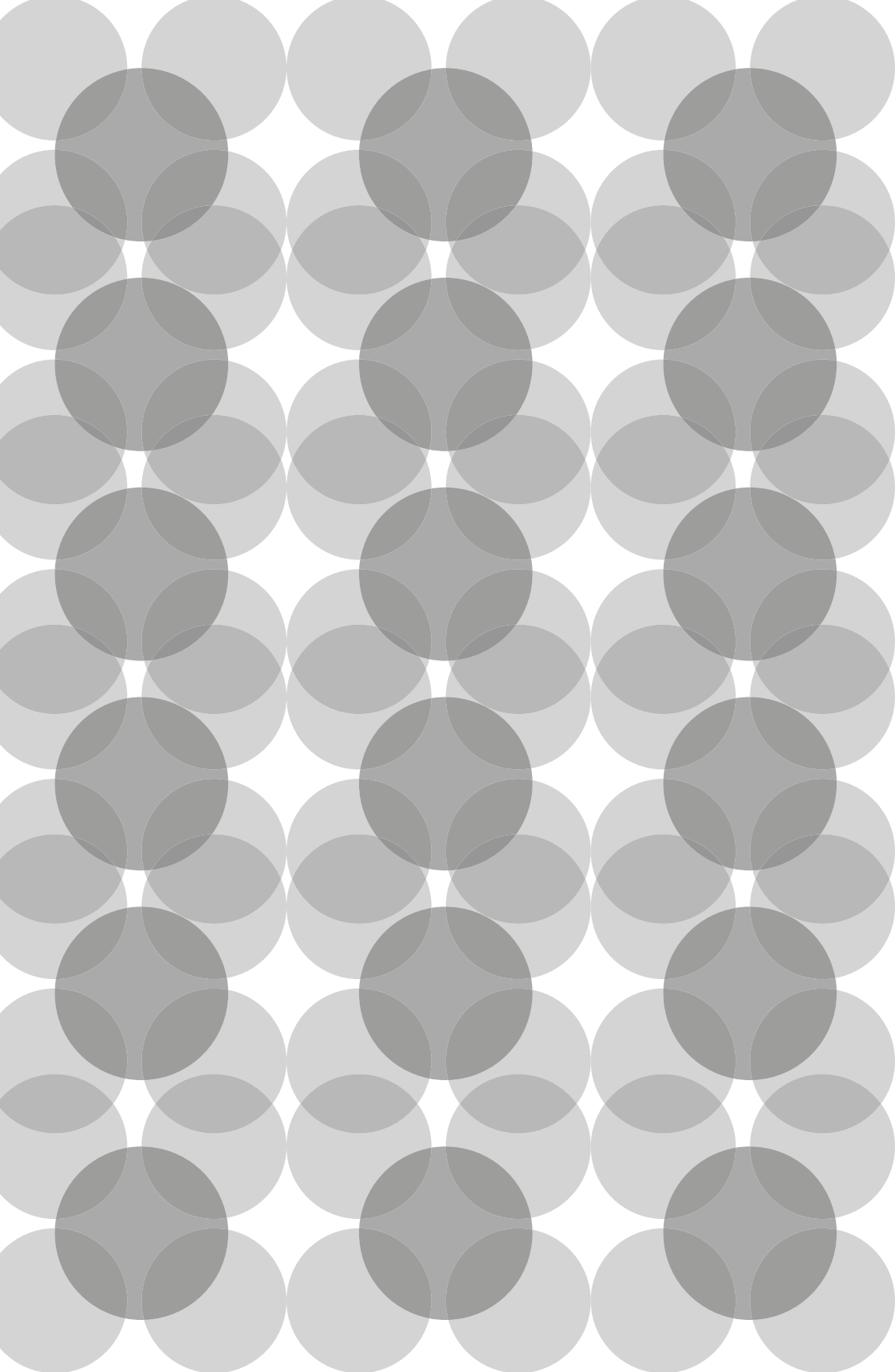
Conclusión

Si se lee aquí un “esencialismo”, es porque estamos aún con los pies en la Modernidad que sobre nuestro *suelo* se ha *construido*, y, en el mismo diagnóstico y uso de ese término descalificador, como flecha envenenada, se evidencia, en primer lugar, ello mismo: el esencialismo velado del *construccionismo* moderno (Blaser, 2009). Por que el “esencialismo” es una *construcción* del discurso hegemónico en su delimitación unívoca de lo “real”. Si se lee aquí un “relativismo”, es porque estamos aún pisando esos universales que nos colonizan al punto de pretender poner las condiciones a cualquier y todo diálogo, aún cuando se trate de las condiciones de la “comunicación” y de la “democracia”. Las fallas de lo *popular*, que siempre son *fallas interculturales* (Grosso, 2010b; 2012j; 2012k), nos salvan de pretender ser aún, y a como dé lugar, “modernos”.

101 Las expresiones “*ontologías relacionales*” o “*luchas ontológicas*” (Escobar, 2009; Blaser, 2009) llevan aún el “*óntos*” (el *Ser*) y el “*lógos*”, los llevan en verdad aquí en toda su desnudez, y por eso prefiero hablar de “*espacio-tiempos otros*”, en pugna histórica, en movimiento, desde las *fuerzas constitutivas* del “*estar*” y de la “*fagocitación*” ritual. Hay aquí una *diferencia* abrupta, aunque relacional, que es precisamente de todo lo que se trata en la *semiopraxis crítica poscolonial*. Porque las tecnologías del *lógos* (interpretación, traducción, alegorización, reconocimientos paradigmáticos, etc.) tienden un texto continuo extrayendo de los otros (humanos y no-humanos) convergencias y fuerzas adaptativas que refuerzan lo Mismo desde todas sus semejanzas: analogías y metáforas que acumulan todos los “*capitales*” (Grosso, 2005a). Se hace necesario hablar otras lenguas, tocarse en otros gestos, concertar con animales, plantas y cerros, aunque sus sentidos suenen a ruido y sinrazón.



LA SEMIOPRAXIS POPULAR COMO PRAXIS CRÍTICA



5. GESTAR LA GESTA POPULAR

DEL SUEÑO ILUSTRADO DE LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO A LA ECONOMÍA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO FORMALIZADA EN LAS MATRICES EPISTÉMICO-PRÁCTICAS DE NUESTROS VICIOS Y DEFORMIDADES SUBALTERNOS¹⁰²

*La historia siempre está en constante movimiento
y nadie tiene la razón.*

Vecino del Barrio Siloé de Cali.

En Alfayma Sánchez. “Los sectores populares construyen ciudad.
El caso de Siloé en la Ladera caleña.” *Cuadernos de Ciudad*, N° 9: 44.

Gestar y gesta: la otra gestión

“Gestar” y “gesta” problematiza el concepto de “gestión” en la “gestión social del conocimiento”, tanto en el marco de la “gestión de la ciudad” como de la llamada “sociedad del conocimiento” (Grosso, 2010b; 2012d). No hay un único conocimiento ni una única ciudad, como tampoco hay (salvo fantasmática, ideológicamente) una única “sociedad”: todo está tan fracturado como marcas y surcos tienen las historias (Grosso, 2007e; 2011b; 2012a). Como dice Héctor Jaquet:

“la historia es más bien un acto que separa, disocia, rompe, descompone, borra unidades, desconoce, diferencia” (Jaquet, 2009: 8).

Esas roturas, desniveles y grietas habilitan pasos desviados y marginales, risas y burlas, metáforas indómitas, retóricas de entonación y de estilo (Grosso, 2007b; 2007c; 2012g), artes populares (Grosso, 2010c), sentidos incorregibles (Grosso, 2010l), disonantes y corrosivos, vicios y deformaciones en las maneras de pensar, de sentir y de hacer, que han formalizado una economía

¹⁰² Primera versión publicada en 2010 en *Cuadernos de Ciudad*, N° 11: 8-33, Cátedra Nueva Ciudad, Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.

otra de conocimiento en las matrices epistémico-prácticas de la “malicia” (indígena), la “cimarronería” (negra), la “ladinería” (mestiza) y la “viveza” (criolla) (2012d), las cuales constituyen “patrimonios relacionales” (Tunes da Silva, Tunes e Bartholo, 2006: 9) en la red intercultural que agencian, aprendizajes sociales y escuelas populares de socialización primaria sedimentados a través de las diversas experiencias históricas regionales en las que aquella matrices se recrean, es decir, se divierten y juegan, presionan y pugnan, fagocitan y luchan, con nuevas fuerzas genésicas.

Para los sectores sociales más desfavorecidos en el “orden del mundo” y, por ello mismo, más requeridos de política para agenciar la necesaria transformación social, el conocimiento y la gestión de la ciudad son cuestiones de sobrevivencia y de lucha, más allá de todo cognitivismo o epistemologismo. El mismo “conocimiento” y la misma “ciudad” son campos de luchas simbólicas (Bourdieu, 1983; 2000a; 1998; 2002; 1984; 1997a; 2000b; 2000c; 2001b; Bourdieu y Passeron, 1995) que no pueden agenciarse sino deformándolos. Y, como señala Daniel Berisso:

“A la modernidad formal y letrada le molesta todo aquello que percibe como *deformación*, dado que ‘deformación’ es sinónimo de ‘fuerza’ ejercida contra la forma, es decir, ‘fuerza’ que se alza contra el gobierno de la razón” (Berisso, 2009: 5).

Hay allí una

“corporalidad operando sobre la forma, más allá de la ‘popufobia’ academicista y la ‘misología’ de los arrabales” (Berisso, 2009: 15).

La rebeldía de los *cuerpos* no es “lo más profundo”, sino la topografía que más salta a la vista y se interpone en el camino exterior. Aquella “ontografía del discurso” que perfilaba Rodolfo Kusch en medio del “vacío intercultural” entre la tradición objetivante del investigador y el gesto simbólico del “sujeto de comunicación” que interactúa con él (Kusch, 1978). En verdad, la “superficie de la opresión” que representa los cuerpos para inscribirlos es la que impone la economía de lo “externo/interno”, “superficial/profundo”, “exterior/íntimo”, como estrategia de inclusión y de subalternación. De este modo, los *cuerpos-en-acción* le serían siempre “internos”, “profundos”, “íntimos”. Topología cristiana, pastoral, policíaca y dentro de los límites de la gendarmería del Estado-Nación, sobreimpuesta para la gobernabilidad de la “población” (Foucault, 1992b; 1991; Grosso, 2012c), que sumerge de entrada en el diseño, el formato y el marco de pensamiento donde ya todo está irreversiblemente “contenido”. Pero en esa “interiorización” del “contenido” se hace una jugada que saca de en medio

“el sabor y el dolor de la acción, el ruido y la furia del mundo social, que las ciencias del hombre, en sus trayectorias establecidas, ponen típicamente en sordina, cuando no los suprimen completamente”¹⁰³ (Wacquant, 2004: 1).

Como señala Berisso, por debajo de la “corpulencia (unidad cuerpo-violencia) inscrita en la ‘fuerza de la razón’” que opera en el sentido común que la ciencia toma de la formación hegemónica del conocimiento y de la ciudad, hay “otra corpulencia que ligeramente se desestima como ‘razón de la fuerza’, resistente a los imperativos del orden” (Berisso, 2009: 4).

“*Gestar*” (conocimiento, ciudad), por tanto, nos coloca en el clima y el curso de los afectos y las emociones. *Gestar* es una vida generada en la interacción y en el *contacto* social y cultural. Lo que se gesta deviene de un oscuro estado de latencia, fuertes sensaciones y sentimientos, percepciones climáticas y atmosféricas, retumbos, músicas en la música, sonidos de tambores, percusión primaria, es lo que late, lo emergente, lo que se insinúa, lo que anuncia, lo que viene: una “seminalidad-para-el-fruto” (Kusch, 1975; 1976; 1978), *poder del sentido* en los *cuerpos de la acción*. Como dice Santiago Sburлатti respecto de la *semiopraxis* (que es la que opera en todo “*gestar*”), se trata de

“reconocer que las acciones no buscan operar necesariamente en los lugares de enunciación discursivos, lingüísticos, sino en el terreno del *hacer*, en una epistemología de la *acción creadora* que revela su verdad en los resultados de lo hecho” (Sburлатti, 2009: 11-12).

Y Sburлатti cita a Vico en su *Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza Común de las Naciones* de 1725: “*la verdad es el hecho mismo*”, y viceversa (Sburлатti, 2009: 12, énfasis en cursiva en el original). *Gestar* conocimiento, *gestar* ciudad es devolver el conocimiento y la ciudad a sus *matrices* históricas y locales, es ponerlos en la *acción comunitaria* donde

“el gesto, el hacer, la acción expresan acentuaciones de una multiplicidad de voces que libran sus luchas por arrebatarle al lenguaje -en verdad, a su *gramaticalización*- el sentido último de la *discursividad*” (Sburлатti, 2009: 14, énfasis en cursiva en el original).

103 “... la saveur et la douleur de l’action, le bruit et la fureur du monde social que les démarches établies des sciences de l’homme mettent typiquement en sourdine, quand elles ne les suppriment pas complètement.”

Se hace necesaria, desde esta posición, una crítica de la “gestión” en su versión neoliberal de “gestión social del conocimiento” como reposicionamiento del saber en los “expertos” y como exhaustión (extracción, exprimición) de los recursos, de las energías corporales (Scribano, 2008) y de los saberes sociales, puesta en la visibilidad del conocimiento “tácito” local¹⁰⁴.

“Gestar” en verdad coloca a la “gestión” en el curso de los gestos y las gestas. Gestos y gestas de conocimiento, de ciudad. Las gestas reúnen las acciones colectivas que hacen historia y sus relatos, los *cuerpos comunitarios* del conocimiento y de la ciudad (Grosso, 2008e; 2008f; 2010d). Dichas gestas hacen otra historia, demorada y discontinua a la vez, subterránea y opaca en el *discurso de los cuerpos*, que se insinúa y anuncia en cada gesto de “*violentación simbólica*” contra la “*violencia simbólica*” (Bourdieu) hecha instituciones de la ciudadanía liberal, y se manifiesta como ostentación de fuerza, ridículo, avergonzamiento, intimidación, todas ellas interacciones cargadas de presión corporal (Thompson, 1995: 21), formalizadas en los *géneros discursivos populares* de la burla, la risa, el juego, el sacrificio y la *inversión hiperbólica* como amalgamas prácticos de las configuraciones culturales de la *carnavalesca* (Bajtín, 1990) y la *negación* (Kusch, 1975) en los procesos coloniales iberoamericanos¹⁰⁵.

Hablo de “*violentación simbólica*” como renovación de la “*luchas simbólicas*” en contextos como los *poscoloniales*, en los que las interacciones han sido fuertemente bloqueadas y congeladas por formaciones de “*violencia simbólica*” que en el mismo gesto sepultan las *fricciones y diferencias interculturales* y naturalizan el Orden-de-Estado como “*estado-de-ser*” (Comaroff y Comaroff, 1991: 4-5) y principio de realidad absoluto. En aquellas *diferencias* enterradas y negadas, se torsionan *fuerzas* disonantes y chirriantes que operan forcejeando en la materialidad de *espacio-tiempos otros*, irreductibles a las disputas semiológicas que parecen ser nombradas en las “*luchas simbólicas*” à la Bourdieu como mera simulación (precisamente “*simbólica*” para Bourdieu) del enfrentamiento sin *roces disruptivos* en su *silenciosa opacidad*. La *violentación simbólica* en las luchas

104 El concepto de “conocimiento tácito” de Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1966, se refiere a que podemos saber más de lo que podemos decir (Lara, 2001: 41). En la *gestión del conocimiento*, la socialización de conocimiento tácito a conocimiento tácito “es el proceso que consiste en compartir experiencias, lo que genera nuevo conocimiento tácito; en la dimensión técnica: incorporando nuevas habilidades; y en la dimensión cognitiva: creando modelos mentales compartidos” (Lara, 2001: 46). Pero, en general, la *gestión de conocimiento* pensada en el ámbito empresarial, aunque reconoce la existencia de ese “conocimiento tácito” y lo valoriza, considera que finalmente debe ser convertido en conocimiento explícito (lo que sin embargo puede hacerse sólo parcialmente) para su optimización. Y así, el “conocimiento tácito” es traído a la visibilidad e incorporado a las lógicas de explicitación, exhaustión y explotación del capitalismo en su instancia de mercado-consumo, de reingeniería corporal, de gerencia empresarial y de extracción agro-minera. Ver Grosso, 2012d.

105 Ver Grosso, 2012g.

opera con una *rocosidad* tan masiva como la de la violencia que la oprime: sismos tectónicos de *creencias territoriales*.

Creencias territoriales: Se trata de órdenes primarias de *espacio-tiempo* en el devenir y el cruce de las relaciones convocadas en la *interculturalidad* histórica. Al llamarlos "*creencias territoriales*" enfatizo lo que en la "*creencia*", como inclinación práctica, involucra una entrega "de cuerpo entero" a la percepción cultural de pertenencia, en la que los procesos de socialización en que se vive afianzan imperceptiblemente. Más que categorías (cognitivas), conforman "*esquemas operatorios*" (Bourdieu, 1991) *radicales, maneras-de-hacer que hacen que conocer, creer, sentir, pensar*, sean siempre en primer lugar *fuerzas orientadas de sentido* en las interacciones históricas, poniendo "mundo" al habitar, donar, disputar o quitar aquello sin lo que no podemos "*estar*" (Kusch, 1976) en ninguna parte ningún tiempo. Lo *mítico*, la *fe*, la *creencia* son condición histórica *constitutiva*, mucho antes de ser comprendidas como configuraciones aleatorias de una pragmática (aún) no racionalmente ilustrada. Es la materia misma de toda *lucha simbólica*, que no *hace-cuerpo* sino cuando ésta es pensada como "*violentación simbólica*". La "*violentación simbólica*" irrumpe en toda *lucha simbólica* como fricción en las "*creencias territoriales*". La separación moderna de "*espacio*" y de "*tiempo*", la estatización del "*espacio*" y la dinamización del "*tiempo*", que suele pesar en la concepción generalizada de "*territorio*", si bien esconde la elusión estratégica de la percepción de aquellos órdenes primarios, manifiesta más bien a la vez la opción histórica dominante europea de "*creencia territorial*", la que nos ha colonizado.

Gestas de conocimiento y de ciudad que son nuevas invasiones por venir, aquello que empuja poniendo el cuerpo, que forcejea, que irrumpe masivamente "en la filigrana de la paz" (Foucault, 1992b): parto de "*otra*" ciudad, *otra-de-otros, otra hecha-por-otros*. Estos son los afectos que desde lo oscuro emergen con los *espacio-tiempos otros comunitarios*, sus narrativas y sus fuerzas de transformación, y que encuentran fisuras de emergencia en los ritmos, las músicas, los cantos, las danzas, las fiestas, las revueltas, las movilizaciones, los fragores de la euforia y de la rabia, las manos cerradas en puño, las broncas guardadas en las rígidas contracciones, las voces rasgadas de dolor: cuerpos vibrantes atravesados de emoción, "*voces bajas de la historia*" (Guha, 2003). Subjetivaciones políticas contenidas, esas son las *fuerzas violentadas que hacen violentación* en las formaciones hegemónicas *poscoloniales*. Toda expectativa de agenciamiento argumentativo resulta escasa para la densidad de estos *cuerpos-de-acción* y para las *fuerzas oblicuas de sentido* que la violencia que los envuelve y aplasta les exige. No pueden sino parir entre risas y llantos *otras maneras de estar-en-el-mundo, territorialidades del conocimiento y de la ciudad*, desencajadas, chuecas, deformes.

Las subjetivaciones políticas de la acción colectiva en las matrices epistémico-prácticas interculturales poscoloniales

En la medida que *gestar conocimiento* y *gestar ciudad* sean la manera como pensamos las *prácticas populares de agenciamiento del sentido* en las *relaciones interculturales poscoloniales* en que convivimos, debemos abandonar de una buena (o mala) vez el sueño ilustrado de una sociedad del conocimiento que refundan en cada nuevo ímpetu civilizador territorialidades que desconocen y colonizan los *espacio-tiempos locales* sometidos. En esos desajustes, las *fuerzas de sentido populares* han dado lugar a *matrices de gestación* locales, regionales, que suelen nombrarse como “*malicia indígena*”, “*cimarronería negra*”, “*ladinería mestiza*” y “*viveza criolla*”. En ella hay una búsqueda de justicia de la acción que no tiene Derecho y bordea los derechos, que se abre paso a golpe de astucia, de empuje masivo, de burla, de risa, de sarcasmo. Opera de hecho, hace “ciudad” sin permiso, suelta *conocimiento* por vías torcidas, por presión, siempre por presión.

En la apropiación de facto de la ciudad opera la *subjetivación política popular* por debajo (muy por debajo) de la institucionalidad política que corre a poner Razón. Una institucionalidad política otra, que no es el Estado, y que lo habita corroyendo sus cimientos. Hay, en aquellas *matrices* y sus *prácticas, estilo*, institucionalidad informal que no es mero espontaneísmo, pero que apuesta a la dispersión, a la ocurrencia, al poder del *número* (Grosso, 2007c; 2011a). Hay allí una institucionalidad social desconocida, pero que hace escuela en la socialización primaria que acompaña a aquellos que viven en los márgenes, en los perversos límites de la inclusión excluyente. Es la ciudad habitada y tomada sin permiso, invadida, apropiada de facto, en la que se *hace* subjetivaciones extremas en la imposibilidad, en medio de las confrontaciones por las reapropiaciones bajo la ideología de la “democracia”. Es una Constituyente difusa y cotidiana en los extremos destituyentes (Colectivo Situaciones, 2003: 5; 2009: 12): roba, no mata, incendia, asola, recupera tierras, bloquea, marcha, descree, simula, ignora, mina las bases de las *creencias territoriales* dominantes que son condición de posibilidad del Estado-Nación impuesto y del capitalismo naturalizado como “economía” material y moral, aliados ambos en la formación hegemónica dominante. No va de frente, va por debajo. Parece como si no pasara nada, el paso y el ritmo es lento, en la demora se cumplen (y fracasan, destruyendo ambientes y comunidades) los proyectos de la vertiginosa y corta temporalidad política moderna del “desarrollismo”, de la ciudadanía liberal y del revolucionismo ilustrado.

Si no fuera por la sangre que se derrama por el costado de estas subjetivaciones extremas, por las vidas cegadas, por el dolor y el largo

sufrimiento, por las más alargadas esperanzas que brotan en los bordes del bulbo de la resignación y la impotencia, podría decirse que se trata de abstraídas suspensiones estéticas. Pero allí la estética muestra su carne y su músculo, su esforzado trabajo artesano en medio de los oficios más cotidianos (De Certeau, 2000): un saber-hacer que camina en el filo de las más oscuras *creencias territoriales* ante el abismo desnudo y el enmudecimiento mineral de lo *tenebroso* (Kusch, 1986a); la vida puesta al filo de la sobrevivencia y la malvivencia. Renovadas estéticas de la política *popular* del rebusque día a día y de *espacio-tiempos* largos, demorados, preñados de esperanza, donde la eternidad tiene cuerpo de piedra, donde los monumentos funerarios son lenguas de prolongadas conversaciones por las que los muertos vuelven a pasar a diario.

Hay reservas simbólicas para la *praxis crítica* en esta *gesta del conocimiento y de la ciudad* que ha formalizado (a través de deformaciones) en aquellas *matrices epistémico-prácticas* guardadas en los *pliegues discursivos de los cuerpos*. A fuerza de *hacer-sentido* bajo el sutil velo pétreo de las formaciones hegemónicas del decurso “moderno” colonial, nacional y global, aquel trabajo mineral crece soterrado en la demora silenciosa y esquiva de las *tácticas* (De Certeau, 2000), manteniendo activo y en “polémicas ocultas” (Bajtin), como dice Pablo Neruda en *Las piedras del cielo*:

*el turbulento génesis
de las piedras ardientes y crecientes
que viven desde entonces en el frío.
(Neruda, 1979: XI, 34)*

La “fría piedra del conocimiento” y la “fría piedra de la ciudad” se mueven y crecen aún, por detrás y por debajo de su apariencia preciosa, gloriosa, heroica, elitista e inmutable; bullen en la incandescencia infernal como brasas cubierta de cenizas:

*como el horno de carbón
tienen el fuego tapado,*

dice la zamba *Bajo el azote del sol* de Cuchi Leguizamón y Antonio Nella Castro.

Nuestra acción epistémica crítica sobre las *políticas del conocimiento* (si no queremos que, paradójicamente, una vez más, la crítica refuerce y hunda, con nuevo ímpetu autopropulsado, el colonialismo) consiste en constituir la *red de malicias, cimarronerías, ladinerías y vivezas* en nuestra posición epistémica, nuestra teoría y nuestro método; ésa es la configuración que debería tomar entre nosotros la tan anunciada, con batimiento de redoblatantes ministeriales y universitarios, “sociedad del conocimiento”.

Erigir aquellas *matrices* y *redes* en posición epistémica puede parecer cambiar el contenido dentro del mismo formato con una ilusa euforia descolonizadora, quedando aquéllas enmarcadas y depotenciadas bajo la formación hegemónica, como suele ser común en los impulsos críticos que no recaen en la retórica de enunciación y las *relaciones de conocimiento*, pero estas *matrices* y *redes* de emergencia subalterna combaten al mismo nivel estructurante de las formaciones discursivas, haciendo chirriar los “regímenes de verdad” y las formas de saber que configuran el “orden del discurso” dominante (Foucault, 1992a). El *estilo* en que ponen todo su énfasis de *sentido* y su *fuerza* de presión aquellas *matrices populares* combate sísmicamente, con un poder de roedura que no es ni argumentativo ni cínico, pero que ni tampoco funda acuerdos ni cree ingenuamente. El *conocimiento* allí es puro desgaste burlón, sometiendo al tembladeral de la risa la higiénica y austera lógica de la arquitectura apolínea (Nietzsche, 1985a; Grosso, 2007c; 2012b).

Ni las *ausencias* ni los *síntomas* ni los *mensajes* operan de manera directa, sino a través de la *torsión* como resultado de la presión a que está sometido el *sentido* en la formación hegemónica. Por eso la *malicia*, la *cimarronería*, la *ladinería* y la *viveza* son *violentaciones* locales y regionales que se retuercen en las relaciones de poder del barroco político *poscolonial*, corroyendo los cimientos del *lógos* (su fuerza de razón) con los rodeos y trampas de *semiopraxis oblicuas*, hechas *maneras* y *estilo*, *retorcimientos de cuerpos que empujan con sus sentidos fuera de toda oficialidad lógica*. No pueden decirse, contenerse en el decir, sino que *hacen sentido en el hacer*.

Siempre el pase oculto del humor indica que una jugada está en curso: una gambeta, una mueca, una inclinación, un silencio cargado, un destiempo. Como insinuaba un vecino del Barrio Siloé de Cali en los festejos de los 76 años de su poblamiento a Alfayma Sánchez, el fútbol y los deportes en general son muy apreciados por los vecinos porque incentivan y muestran las oscuras destrezas y emotividades de la *gesta popular* (Sánchez, 2009: 45)¹⁰⁶. Ese humor que toca los bajos fondos del sarcasmo y que choca a las refinadas alturas y distanciamientos de la ironía burguesa se enuncia en la expresión del mismo vecino, cuando socarronamente se demora en

106 Este es un gran tema, socio-cultural y político, el de las afinidades electivas que se ponen en juego entre las *semiopraxis populares* (sus sensibilidades y estéticas, *maneras de conocer* y *artes de hacer*) y el fútbol (principalmente) como juego incorporado de manera asidua y rotunda a la lúdica y las emotividades *populares*. Esto se manifiesta de mil formas: recuerdo ahora esa analogía práctica que se desplaza de ida y vuelta de las destrezas del fútbol a las canciones de Bersuit Vergarabat: “Al fondo de la red” y “Toco y me voy”. También la *crítica popular* recurre a estos desplazamientos metafóricos, tal como aparece en la protesta social en la Argentina de las dos últimas décadas, en la que se reeditan expresiones tales como: “La empresa (privada) le tira la pelota a la Municipalidad” y que Adrián Scribano y Ximena Cabral describen: “La analogía futbolera señala cuál es el tipo de partido, qué rol cumple el Estado y quién es el dueño de la pelota. La creación de esta imagen futbolera ‘del pase’ fue multiplicándose ante lo que fueron las experiencias de las privatizaciones y sus efectos” (Scribano y Cabral, 2009: 149). Ver Grosso, 2012e.

los signos religiosos tradicionales y oficiales de la ciudad de Cali, que “miran” desde lo alto, y abre entre ellos una brecha:

“La Estrella de Siloé se disputa el lugar con Cristo Rey y las tres Cruces” (Sánchez, 2009: 44).

Derivas y rupturas epistémicas

He planteado en varias ocasiones que la *semiopraxis popular* nos coloca ante un *discurso de los cuerpos* que cava las bases epistémicas del “discurso sobre el cuerpo” en relación con el cual ha prodigado teorías, conceptos, metodologías y técnicas el objetivismo de la ciencia social hegemónica (Grosso, 2012k; 2007d; 2007e; 2008d). Loïc Wacquant ha señalado algo semejante cuando dice:

Ha sido la necesidad de comprender y de controlar plenamente una experiencia transformadora que no había deseado ni anticipado, y que mucho tiempo me siguió siendo confusa e indeterminada, que requirió de mí la tematización de una sociología no solamente del cuerpo en el sentido de objeto (el inglés dice *of the body*, “del cuerpo”), sino aún más a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector de conocimiento (*from the body*, “desde el cuerpo”) (Wacquant, 2004: 2)¹⁰⁷.

Porque el desafío es:

¿Cómo dar cuenta antropológicamente de una práctica tan intensamente corporal, de una cultura fundamentalmente cinética, de un universo en el cual lo más esencial se transmite, se adquiere y se despliega por debajo del lenguaje y de la conciencia –en breve, de una institución hecha hombre(s) que se sitúa en el límite práctico y teórico de la práctica? (Wacquant, 2004: 3)¹⁰⁸

Dicho en términos de Santiago Sburlatti, mucho más próximos de la *semiopraxis* y de De Certeau:

107 “C’est le besoin de comprendre et de maîtriser pleinement une expérience formatrice que je n’avais ni désirée ni anticipée, et qui m’est longtemps restée confuse et obscure, qui m’a poussé à thématiser la nécessité d’une sociologie non pas seulement du corps au sens d’objet (l’anglais dit *of the body*), mais encore à partir du corps comme outil d’investigation et vecteur de connaissance (*from the body*).”

108 “Comment rendre compte anthropologiquement d’une pratique aussi intensément corporelle, d’une culture foncièrement cinétique, d’un univers dans lequel le plus essentiel se transmet, s’acquiert et se déploie en deçà du langage et de la conscience – bref d’une institution faite homme(s) qui se situe à la limite pratique et théorique de la pratique?”

“cómo dar cuenta de esas *narrativas del hacer* sin someterlas a la taxidermia lingüística que deja inertes esos cuerpos que *pasan* haciendo sentido” (Sburlatti 2009: 13).

También Paulo Henrique Martins ha caminado hacia estas indagaciones cuando acusa

un vacío en la teoría social que necesita ser llenado por una exploración sociológica más extensa de lo cotidiano. No se trata solamente de entender que el sentido común inspira el saber especializado, sino también de comprender que el saber común se rige por lógicas particulares que no siempre son inteligibles para aquellos que dominan el saber especializado y el saber de la planificación pública, en particular. (Martins, 2009: 20).

Martins reclama

los límites de las interpretaciones teóricas orientadas a una lectura de la democracia, hecha desde la óptica de los procedimientos jurídicos, administrativos y electorales, sin conseguir captar los cambios en curso en lo subterráneo del simbolismo, que amenazan las estructuras sociales establecidas en los espacios de las antiguas fronteras nacionales.

y está interesado específicamente en las pequeñas solidaridades cotidianas:

las experiencias espontáneas de voluntariado en los barrios populares con miras a la construcción de residencias, las fiestas y bromas callejeras que avivan la convivencia plural en el plano local y las nuevas modalidades de relación son pruebas de que el carácter asociativo se mantiene vivo incluso en circunstancias vistas como desfavorables, frente a otras referencias culturales que han sido integradas. Estas prácticas y rituales de lo cotidiano, que parecían antes de poco interés para la acción política, se revelan ahora como síntomas decisivos de movilizaciones afectivas que cimientan la solidaridad social y política. (Martins, 2009: 27-28).

Se trata, para Martins, de

“penetrar en las memorias de los actores y de las agencias, para redescubrir las tramas marginalizadas del imaginario sociohistórico occidental”;

y en esta “búsqueda arqueológica” reaparecen las

“raíces simbólicas de identidades perdidas, de experiencias condenadas por la modernidad” (Martins, 2009: 28).

Porque

hay todo un universo teórico que se manifiesta a partir de la reorganización de la matriz espacial y temporal de América Latina, y de las nuevas modalidades de agencia simbólica del territorio, reveladas por las novedades de los planos lingüístico, cultural, económico, político y moral. Pero esas novedades fenomenológicas no pueden ser percibidas en tanto los intelectuales y los planificadores (y, entre ellos, los científicos sociales) continúan excesivamente apegados a indicadores objetivados de la realidad, que permiten apenas una comprensión superficial de la arqueología de la vida social. (Martins, 2009: 29).

Así, las *gestas populares* abren un espectro más amplio en términos *interculturales* que las lecturas que de ellos ha hecho el pensamiento crítico y la teoría política en América Latina. Continúa Martins:

Las grandes movilizaciones colectivas, como aquellas realizadas frecuentemente en los siglos XIX y XX —movimientos de obreros, luchas partidarias, movilizaciones nacionalistas, entre otras— que han subsidiado la democratización de los procesos sociales hasta el momento presente, continúan señalando las nuevas formas de agencia políticas e ideológicas. Estos movimientos, frutos de otro territorio simbólico claramente marcado por el espacio geográfico y estatal moderno, siguen influyendo en las mentalidades y prácticas, constituyéndose en referencias históricas que no pueden ser descartadas. (Martins, 2009: 30).

Claro que se trata de una lectura de fondo a la que la ciencia social no se ha asomado y no percibe pues, en sus compromisos con el programa de la Modernidad y los límites hermeneúticos del Estado-Nación, está protegida-impedida de reconocer en todas sus ásperas aristas epistémicas. Hay allí operando otros “territorios simbólicos”: otras *creencias territoriales* que levantan sus *gestos* (con voces y todo) desde *espacio-tiempos* otros.

He ahí los desplazamientos y rupturas en que se libra la acción colectiva, desde un cotidiano de accidentada “ontografía discursiva” (Kusch, 1978), en el que aquellas *matrices epistémico-prácticas* y sus *géneros* alzan *sentidos* como “ausencias”, “síntomas” y “mensajes” (Scribano, 2008) que fortalecen los cursos de acción en sus espacios enterrados y sus tiempos largos y demorados, aunque la ciencia, el capital y el Estado no los

escuche ni atienda; tal vez sólo los teme en su anuncio, con espanto y pavor. Porque, como señala Rossana Reguillo,

un común denominador en el proceso de modernización latinoamericano es el de la configuración de un proyecto 'nacional' que se armó sobre tres procesos fundamentales: el aniquilamiento, la exclusión y la reducción de lo otro 'arcaico', de lo otro primitivo, de lo otro degradado, lo que se tradujo en la práctica en la negación histórica, en lo abstracto, de procesos y prácticas culturales que, en lo concreto, estaban vinculadas a ciertas categorías identitarias, es decir a grupos que bajo esta perspectiva fueron pensados como lastres que impedían el salto a la modernidad promovida por las elites políticas e intelectuales de cada país. (Reguillo, 2003: 7).

Y así, cuando los cotidianos resultaron de una persistencia subterránea y clandestina, *maliciosa y ladina*, indomable a las fuerzas racionales de la construcción de Modernidad, se dio paso en las políticas oficiales a

todas aquellas acciones ritualizadas (de la matriz y la narrativa 'conservacionistas') que tienen como objeto mantener en los márgenes de una heterotopía 'controlable' todos aquellos elementos (espacios, actores y prácticas) que amenazan con erosionar el precario control en el mundo de la vida de los sujetos que hacen parte de esta matriz discursiva. Evitar la contaminación del espacio tópico en la búsqueda itinerante de un espacio utópico y, en la medida en que esto resulta cada vez más complicado por la mezclada ecología de las ciudades, el control sobre lo externo se transforma en amurallamiento. (Reguillo, 2003: 12).

Estos son los límites epistémicos y políticos de la hegemonía dominante en nuestras vidas *interculturales poscoloniales*. Sin embargo, como enfatiza disruptivamente el Manifiesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos:

el subalterno no es pasivo, a pesar de la tendencia que muestran los paradigmas tradicionales de verlo como un sujeto 'ausente' que puede ser movilizado únicamente desde arriba. El subalterno también actúa para producir efectos sociales que son visibles -aunque no siempre predecibles y entendibles- para estos paradigmas o para las políticas estatales y los proyectos investigativos legitimados por ellos. Es el reconocimiento de este papel activo del subalterno, el modo en que altera, curva y modifica nuestras estrategias de aprendizaje, investigación y entendimiento, lo que inspira la sospecha frente a tales paradigmas

disciplinarios e historiográficos. Paradigmas que se encuentran ligados a proyectos de orden nacional, regional o internacional manejados por élites que, en su despertar, administraron o controlaron las subjetividades sociales, buscando filtrar las hegemonías culturales a lo largo de todo el espectro político: desde las élites mismas hasta las epistemologías y los discursos de los movimientos revolucionarios, ejerciendo su poder en nombre del 'pueblo'. (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1995: 2, traducción de Santiago Castro Gómez).

Una vasta batalla epistémica se alza en la escena *poscolonial*. Las *rupturas epistémicas* por las que irrumpen *gestas de sentido populares* nos ponen ante radicales desplazamientos tectónicos que enuncio como *espacio-tiempos otros*. Decían los integrantes del Colectivo Situaciones en 2005, a partir de un viaje a Bolivia, en el tránsito de pensar lo político en nuestras tierras latinoamericanas y *poscoloniales*:

Nuestra impresión es que esta capacidad de tránsito fluido de lo cotidiano a lo antagonico se alimenta, entre otras cosas, de una cierta capacidad de cada tramo de la red para establecer conexiones con los demás, y no tanto porque cuente con una homogeneidad de base, dada. Sin embargo (y en consonancia con el desoído Rodolfo Kusch, tanto en vida como ahora, que percibía una ruptura de alta frecuencia en la comunicación de lo indígena y popular con la ciudad, el Estado-Nación, la Modernidad y el capitalismo), es fundamental considerar la preexistencia de un substrato indígena-campesino-comunitario, que se viene reconstruyendo, y que se pone a disposición de la dinámica antagonista. (Colectivo Situaciones, 2005: 5, *Parágrafo 8*).

Y reconocen en esas formaciones de resistencia

un principio de organización que cuestiona total o parcialmente el régimen de autonomía de una esfera de la política y replantea los términos de una democracia popular. La complejidad del proceso hace que ninguna visión lineal pueda ser sostenida sin más ... (pues allí) se está afirmando una 'voluntad de poder' en forma de cuerpos comunitarios, impensables sino a partir de la defensa y reconquista de la tierra, el gas, los afectos, las lenguas originarias, el agua, y los usos y costumbres. (Colectivo Situaciones, 2005: 7, *Parágrafo 12*).

Sin poder remitirlo de un manotazo, más o menos elegante, a una metafísica de lo "propio" y así poder descansar muy crítica y livianamente de semejante "peso" en una moderna e hiperreflexiva democracia

constructivista, este “*substrato*” del Colectivo Situaciones, aquel “*estar*” de Rodolfo Kusch, nos colocan ante una “*diferencia*” no semiologizable, irreductible en su radicalidad de “*suelo*” que emerge *abruptamente* en *espacios-tiempos otros*. Esta *diferencia-hecha-gesto* es la que la ciencia social ha bloqueado y de la que se ha librado a fuerza de “*lógos*”, (paradójicamente) desoyendo. Porque la ciencia social la entiende como posicionamiento intelectual, cuando en verdad se trata de un *operar*, de un *gesto-que-hace-sentido*, una *semiopraxis crítica*.

Recientemente, Mario Blaser ha vuelto sobre estas consideraciones que ponen a temblar el suelo de sentido común donde asientan las ciencias sociales al cuestionar “los límites establecidos por la visión moderna dominante en el aparato estatal”. Para el proceso de *gestación* y la acción de las *gestas populares*, los intelectuales científicos y militantes,

no tenemos precedentes de cómo articular las diferencias si no es a través de la imposición de un marco regulador que esté por encima de ellas. Al menos, y salvando el experimento Zapatista en Chiapas, no tenemos precedentes claros y recientes de cómo hacer esto en una escala mayor que el de una comunidad sin caer en la receta estatal moderna, y es bien difícil transitar por terreno desconocido. Sin embargo, el problema que se presenta a cualquier intento de articular las diferencias por medio de un marco que las precede y las excede es que no resuelve el problema de la colonialidad.

Es decir, incluimos las *disrupciones* en el espacio-tiempo del Estado-Nación, pero el desafío descolonizador consiste en no caer en veladas imposiciones coloniales (Blaser, 2008) mientras bajo nuestros libros, conferencias y congresos, acontecen cada vez, cada día, agenciamientos de lo político en las *semiopraxis interculturales de historias otras*...

Aún más recientemente, aunque esta cercanía temporal parece hundirse cada vez más en *otros espacio-tiempos* en la arqueología socio-ambiental en que convivimos, Raúl Zibechi escribía:

No es fácil (para el pensamiento crítico y las izquierdas) aceptar que existe otra genealogía revolucionaria que puede contribuir a fecundar los pensamientos y las prácticas emancipatorias cuando el legado occidental de cambio social, los modos y códigos como hemos practicado nuestras rebeldías está mostrando límites tan severos como la propia civilización que los produjo. ... Por el contrario, tanto los gobiernos de derecha como de izquierda parecen coincidir en celebrar la gesta de los criollos, que tuvo sus primeros estertores en Bolivia y Ecuador en 1809 y uno de

sus momentos de mayor brillo en Buenos Aires en 1810. No hay que ir muy lejos para concluir que se trata de criollos festejando hazañas de criollos, lo que no estaría nada mal si no pasaran por alto la importante ayuda que recibieron Bolívar y Miranda de los haitianos y que en los ejércitos de todo el continente había una buena proporción de indios (y negros libertos, agregó) y mestizos (sobre todo zambos, específico) que, una vez conseguida la independencia, fueron las primeras víctimas de los ‘libertadores’. (Zibechi, 2009).

Hay otras *gestas libertarias* que buscan remover los cimientos de un “estado-de-ser” que pavimenta y sepulta *maneras-de-estar* activas y operantes en el *discurso de los cuerpos* de nuestras comunidades primarias, aquellas *pertenencias populares* que la institucionalidad política resiente o instrumenta, que la formación académica aparta y desconoce, que la ciudad aplanar, educa y mercantiliza con cada nuevo impulso de Modernidad¹⁰⁹.

La *violentación* que opera la *semiopraxis popular* es *simbólica* en dos sentidos:

uno, en cuanto afecta y conmueve las creencias y prácticas más naturalizadas (esto respecto de la distinción que hace Bourdieu entre “luchas simbólicas” y “luchas competitivas”, siendo las segundas meras disputas de acumulación dentro de la misma lógica del campo de poder, mientras que las primeras cuestionan las reglas de juego y la especie de capital específico dominante establecidas, es decir impuestas y simuladas, en ese campo; Bourdieu, 1998; 1991; 1995; 1999; Bourdieu y Wacquant, 1995);

109 También Arturo Escobar percibe “el hecho de que todos los regímenes progresistas (en América Latina: Bolivia, Ecuador, Venezuela) continúan atrapados en concepciones desarrollistas” (“the fact that all of the progressive regimes continue to be trapped in developmentalist conceptions.”) (Escobar, 2009: 24, primera versión). “Esta visión estado-céntrica, dialéctica y teleológica de la transformación social, a pesar de que sin duda tiene una serie de elementos novedosos, todavía permanece dentro de los confines de las perspectivas eurocéntricas y modernizadoras de la Izquierda” (“This state-centric, dialectical and teleological view of social transformation doubtlessly has a series of novel elements yet remains within the confines of established Eurocentric and modernizing Left perspectives.”) (29, segunda versión). Y Escobar postula entonces “la posibilidad de formas de la política y de organización social no-capitalistas, no-estatales y no-liberales”: “post-capitalistas, post-liberales y alternativas a la modernidad”, basadas en “una teoría social y lugares de enunciación diferentes de los cuales emerge una mirada diferente sobre las luchas en términos de dinámica de los movimientos, formas de organización y objetivos” (“These interpretations are converging in suggesting the possibility of non-capitalist, non-state and non-liberal forms of politics and social organizations; they are at the heart of the argument developed in this paper about postliberalism, postcapitalism, and alternatives to modernity. The approach is based on a different social theory and locus of enunciation, from which there emerges a different view of the struggles, in terms of movement dynamics, forms of organization, and aims.”) (29) Un cambio en la teoría social, una remoción de sus supuestos liberales y de su suelo en el espacio-tiempo moderno. Esto se hace pensando desde *otros espacio-tiempos*, en la *lucha simbólica de espacio-tiempos*. Una interacción más abrupta que la “hermenéutica doble” porque hay que hablar *otras lenguas*.

y dos, en cuanto disimula su gesto de confrontación y de lucha por la imposición (una nueva, otra imposición contra la imposición dominante y naturalizada).

Para su simulación, la *violentación simbólica* se envuelve en las mismas negaciones y descalificaciones con que la violencia simbólica imperante la presiona y desaparece de la escena política “correcta”, “civilizada” y “progresista”: es decir, se oculta, escamotea y minimiza en su “espontaneísmo”, “explosión emocional”, “revuelta pasajera”, siendo no obstante que las *matrices epistémico-prácticas* que pone en juego insinúan *creencias territoriales y tácticas sedimentadas* de largo aliento y de demorada pero persistente y recurrente movilización. *Espacio-tiempos* otros que, a fuerza de durar, apuestan a sobreponerse e invertir el orden vigente.

Dicha *violentación simbólica* afecta incluso a nuestras expectativas y juicios valorativos como científicos sociales, ya que hacemos parte del sistema de creencias y el espacio-tiempo estatal que ejerce la violencia simbólica, y, como hacemos presión y oprimimos con el peso del conocimiento dominante y de las *relaciones de conocimiento* que imponemos, somos confrontados no sólo por los *gestos abruptos* de esos “otros” que tratamos de someter a alguna hermenéutica racionalmente aceptable y digerible, aunque sea a regañadientes y con ampulosas pastorales de condescendencia, sino que también nos enfrentamos a nuestras propias solidaridades y pertenencias al sentido común que hace de la “ciencia” un agente simbólico de la mayor eficiencia en la consolidación y renovación a perpetuidad de la hegemonía. Por eso, la *ruptura epistémica* pasa por la relación que establecemos con aquella *violentación simbólica* que nos exige definir y redefinir a cada (sinuoso y abismal) paso nuestras lealtades. Y, en contra del narcisismo congénito, en esta “ciencia” otra (que han propugnado Nietzsche, Bajtin, Feyerabend, Kusch, entre otros; y en la que están desde hace tiempo comunidades y movimientos) los que realizan el gesto creativo de conocimiento y rompen nuevos campos de acción son esos “otros” que agencian con su *violentación* otras maneras de conocer de una *semiopraxis crítica*.

Necesitamos unas ciencias sociales que se internen en la indagación de esos *pliegues, grietas, negaciones, borramientos, hundimientos, invisibilizaciones, silenciamientos...* que nos las dejan igual que antes y que desnudan su impunidad. Por eso he dicho en varias oportunidades que el conocimiento es el terreno paradójicamente más *des-conocido* (Grosso, 2004a; 2007a; 2008b; 2008e; 2008f). Allí aún podríamos decir que nada se ha hecho, porque quienes han destapado la herida y abierto algunas sendas han sido desoídos y olvidados bajo el pesado manto colonizador que pesa epistemológicamente sobre nuestras instituciones, y porque sus caminos no han sido recorridos y desandados en los procesos de

formación y de investigación que animamos y en los que se nos va la vida (y, con ella, el colonialismo triunfante como un mausoleo de la patria). En verdad debería preocuparnos más los procesos de de-formación que los de formación (Grosso, 2009f). Porque el *desconocimiento* está asentado en el nivel más primario e “inferior” de nuestra vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1997), y desde allí se filtra hacia las formas más “elevadas” de *conocimiento*; de igual modo, en un refuerzo dialéctico, estas formas “elevadas” de *conocimiento* presionan sobre nuestro gran *desconocimiento* social e *intercultural*. No hay “hermenéutica doble” (Giddens, 1997) que pueda salvarnos de este círculo, como tampoco la “hermenéutica doble” alcanza a asomarse al “vacío intercultural” (Kusch, 1978) que fisura las *relaciones de conocimiento*: en lugar de abrirse a las *rupturas epistémicas*, pretende cruzar y abrazar toda fuga o amenaza a fuerza de fusiones o interpretaciones conmensurables, incluso con afanes correctivos o superadores, siempre por la vía del conocimiento científico privilegiado al que sospechosamente pertenece el científico social como hermenauta mayor (Grosso, 2012d). Necesitamos unas ciencias sociales y humanas que se internen en la relación asimétrica y conflictiva de la abigarrada, accidentada y deformada hasta lo irreconocible “*hermenéutica doble*” en nuestros contextos *interculturales poscoloniales* (Grosso 2004a; 2006b; 2007e). Debemos hacer más “ciencia” con la boca torcida y los pasos bamboleantes, los oídos bien abiertos y la piel erizada: serían las marcas del diálogo que nos atrevemos a sostener “*en la categoría del otro*”, como diría Bajtin (Bajtin, 1999a: 39 y 59).

Cargas, anacronismos y presiones: más acá de la captura de lo visible

Una pregunta coloca consigo un interés. Comprender y enunciar “lógicamente” lleva consigo la afirmación capturante. Por eso la *disonancia*, el *desajuste*, el *desvío*, la *malolencia*, la *malicia*, abren otros caminos epistémicos. Lo no-visible, lo no-decible-lógicamente, lo no-capturable en su *sentido*, lo in-comprensible... donde el *sentido* llega-toca-y-se-va, como en la jugada de fútbol, que, como señalábamos, constituye una las formalizaciones *lúdico-epistémicas populares* de mayor resonancia¹¹⁰.

110 Vuelvo a remitir a las canciones *Toco y me voy*, *Al fondo de la red*, *El baile de la gambeta*, en la interpretación de Bersuit Vergarabat. En la segunda de ellas, la canción exalta en el jugador sus movimientos e intuiciones y vuelve en el estribillo sobre “*cómo quiebra la cintura / y la razón*”, haciendo pensar que la asistencia al estadio o a través de la televisión, y la extensión del ritual del estadio a la calle, a la ciudad, a las carreteras y otras ciudades (Pardey, *Crónicas de viaje subjetivo*), pone a vibrar y derivar el *circo de destrezas populares*, involucrando otras prácticas (algo que Bourdieu y Passeron reconocen como “transferibilidad del *habitus*”; Bourdieu y Passeron, 1995), e insinúa que hay allí una *escuela tácita*, en situación de socialización *primaria*, de los *esquives*, *pases*, *goles* y *triumfos* que tienen lugar en las *relaciones interculturales intercorporales* de la vida diaria, bajo el control policial del Estado y sus leyes, y del mercado: su estereotipia multicultural, su lógica de intercambios mensurados y sus imperativos de comprar y consumir. Ver Grosso, 2012e.

La “invisibilidad de lo negro”, en este sentido, hace parte no sólo del borramiento social y cultural que ha operado el Estado-nación, focalizado como blanco específico de las políticas públicas, sino, por debajo de ello y en clandestinidad, más “negro” aún, constituye la potencia radical misma de lo “negro” reapropiado. La fuerza de esa invisibilidad presiona epistémica y políticamente con sus saberes otros. Complejos mítico-rituales, derivas del ritmo y la sensualidad, relatos y maneras de contar, agenciamientos musicales y narrativas del resentimiento han corrido por esos ríos subterráneos de las culturas negras, negadas, desaparecidas o despreciadas en la superficie de la vida social (Grosso, 2006b; 2008a): *topografías fantasmales que crecen y ondulan en ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones*, creando *sintonías* sin articulaciones claras y distintas pero intensamente continuas en sus *movimientos*. Frente a ello, uno se pregunta si la necesidad de visibilizar es subalterna o hegemónica. Visibilizar es considerado como una necesaria tarea política en las luchas por el reconocimiento, pero también a través de ello el Estado-Nación del neocapitalismo global de extracción, mercado y consumo pone bajo control la diversidad de “poblaciones” y las “sube a la góndola” del supermercado de la diversidad y el turismo. Hay una *fuerza oscura en lo invisible* (Foucault, 2000; Grosso, 2008a; 2014b) que asedia, asola, escandaliza y aterra la puesta en visibilidad de las políticas de los mapas, las estadísticas y los indicadores de competitividad.

El *gesto diferencial popular* opera también, y sobre todo en términos de “*violentación simbólica*”, en los dobleces de la muerte, la impotencia, el silenciamiento, la resignación, la soportabilidad, el resentimiento... Algo que debería indagarse, más allá de las “luces” del análisis y la explicación, al momento de pensar cómo “deconstruye” lo *popular*. Frente a esto, el control hegemónico se ha ejercitado en las *tecnologías de la espectacularización* (Grosso y Larcher, 2010; Grosso, 2014b; 2014d), y por ello se ha generalizado en la vida social, a la vez que concentrado, derivado y expandido en las pantallas del “ver masivo”, la industria cultural. Lo “*popular*” allí es invocado, implicado, seducido, capturado: traído a la visibilidad, vuelto espectáculo. Si bien no hay conceptos que “atrapen” lo “*popular*”, sino metáforas que lo volean, y lo “*popular*” mismo es metáfora, y la metáfora es el borde abierto del pensamiento y por tanto agita *sentidos* en lo no-coherente, lo fragmentado, lo desajustado, hemos sido colonizados por la inteligencia de lo “puesto-ante-la-vista” y el placer cognitivo de lo “visible”: la eidética de procedencia griega y la visión contemplativa cristiana llevadas a la “publicidad” de la “Ilustración” (Habermas, 1999; Grosso, 2007b), que en la era global prolifera compulsivamente en el show cotidiano de la obscenidad comercial y del consumo (Grosso, 2001a; 2012d).

Si bien puede decirse que la formación hegemónica captura en la estética de lo visible todo el espectro sensible con metáforas funcionales a una diversidad controlada, también en esa omni-visibilidad operan *metáforas* y otros *tropos* que irrumpen desde otros ángulos sensibles y que ridiculizan con sarcasmo el orden financiero y mimético del consumo: una cosa es repetir el encaje en la “*creencia territorial*” única y dominante, y otra es la reiteración melodramática que resquebraja fisuras por donde se cuelan otras “*creencias territoriales*” con sus deslices, sus demoras y retrasos, sus fugas musicales por las rendijas y sus pasos de baile sentidos por debajo del *standard* y la coreografía (Grosso, 2012h; 2014b; 2014d; Colectivo Música, Socialidad y Movimientos, 2011; Grosso y Torres, 2013).

Adrián Scribano y Ximena Cabral remiten a estas estéticas no funcionales en la protesta social como trampas socarronas puestas a la espectacularización domesticadora de lo masivo. Uno de esos acontecimientos expresivos ha sido el *Inodoro Bus* en manifestaciones realizadas en la ciudad de Córdoba en los últimos años, en las cuales

el transporte, las formas de circulación y del desplazamiento en la ciudad presentaron una forma expresiva materializada. El *Inodoro Bus*, por su parte, constituyó una composición colectivamente ‘sentida’ donde la rotura de las unidades, la falta de frecuencia, los permanentes paros eran parte del paisaje cotidiano. Así, en una ciudad con sus vínculos rotos, los vehículos de circulación y desplazamiento se parecen a un inodoro, a un objeto que reúne porquería. La interpelación de lo estético, entonces, pone en estado público lo que se vive día a día; las sensibilidades que se materializan en esa forma expresiva hacen pensar en qué huele, qué mira, qué toca, qué respira, qué se filtra, qué significa que ‘cualquier’ persona viaje dentro de un inodoro. (Scribano y Cabral, 2009: 142).

Y de ahí derivan Scribano y Cabral:

“El recurso expresivo permite consolidar interpretaciones de esa tan rica ‘primera hermenéutica’ que todo sujeto es capaz de hacer” (143).

En esas estéticas expansivas y corrosivas del *sentido* correcto y ortopédico, lo *popular* empuja, forcejea, rumorea, grita y desborda sus sensibilidades e interpretaciones “*en estado práctico*” (Bourdieu, 1991; 1999), *hace-sentido-en-la-acción*, *gesta semiopraxis*. La *semiopraxis popular* arrastra tradiciones residuales de perversión de lo hegemónico: resignación, resentimiento, esperanzas; de esas “*estructuras del sentir*” es de donde nace su disgusto riente y su risa dolida y ácida, *críticos*. Pero lo residual no pertenece al

mismo “mundo” donde opera a saltos¹¹¹. La *burla*, la *sorna*, el *goce crítico* abren al sufrimiento un campo de acción hacia el agenciamiento político, colonizado y bloqueado como mera “catarsis”, cuando no represivamente prohibido, por ampulosos conjuros, y hacen intervenir las fuerzas de lo oculto, de lo silenciado, de lo hundido en los *cuerpos*, de la aniquilación descarnada que produjo dolores y muertes en la exclusión y la exhaustión productiva de las energías. Ese ocultamiento es el que potencia la guerra en la paz, que es la peor de las guerras: violencia simbólica en el día a día, a perpetuidad. Pero las guerras de abajo sueltan libertades que no viven de la indiferencia, la mezquindad y el terror, sino que traen *sentido de don* a la vida-en-relación a través del *sacrificio*. No se trata de abolir el sufrimiento, porque los mundos nunca son congruentes. Pero tampoco se trata de visibilizar lo sometido: el sufrir tiene sus opacas implicaciones *corporales* para las cuales el régimen polarizado en la visibilidad no puede nada, ni sustituirlas ni impedirles a la larga. En ese “a la larga” parece estar la *política de las “creencias territoriales” de espacio-tiempos* otros que exceden los afanes de la Modernidad.

Por eso el *sentimiento de pertenencia* es el legado de los negados, de los oscuros, de las “voces bajas de la historia” (Guha, 2002). Como decía don Ananías, un vecino del Distrito Aguablanca de la ciudad de Cali, denso sector popular en la red de migrantes “negros” del Pacífico colombiano:

“Nosotros en el Chocó (región norte del Pacífico colombiano) tenemos tantas fiestas que por eso no nos hemos desarrollado”.

Ciertamente, es por eso que han hecho (que han *podido* hacer) una mala jugada al “desarrollo”. Mientras, los docentes de una institución de enseñanza de Charco Azul, uno de los barrios de aquel Distrito, concluyeron evaluativamente en una de sus reuniones que “el problema del colegio es la pobreza espiritual de los padres de familia”. En el entorno, la gente del barrio canta arrullos y alabaos, hacen música y bailan: mapalé y “perreo intenso”...¹¹² ¿Dónde está la “pobreza espiritual”? Más bien, un “espíritu” contra otro. O tal vez la crítica del “espíritu” (incluso del espíritu civilizatorio escolar) desde las *fuerzas populares-interculturales*

111 En esta sospecha sobre lo que se filtra insensiblemente en la “creencia territorial” dominante, no podemos dejar pasar que los conceptos con que Raymond Williams piensa la dinámica cultural desde los intereses subalternos: “arcaico”, “residual” y “emergente”, se montan sobre el sentido común del tiempo lineal de la Modernidad, aunque cuestionando su “progreso” (Williams, 2000). El fantasma de la “creencia territorial” dominante está ahí para velar el orden hegemónico, impide rupturas más ariscas y de filosas aristas.

112 Estas dos referencias se las debo a Mauricio, del equipo CREA de Cali. “Perreo” es una extendida práctica de baile popular derivada del *reggaetón* y que consiste en el roce erótico y sexual intenso y sostenido por parte de las parejas, ubicándose el varón detrás de la mujer (de ahí la metáfora del “perreo”, tal como copulan los perros). Suele disponerse para ello, en las pistas de baile, una barra horizontal a la altura de la cintura donde apoyarse, estableciendo un sector específico llamado “zona de perreo”.

corporales-materiales sea el discurso de poderosos, indómitos y recursivos *espíritus* heréticos. Una *otra crítica* que la escolar, que la crítica en que la escuela forma: la escritura, la gramática, la ortografía, la lógica, lo cierto, la consistencia y la coherencia, se *gesta* en la *semiopraxis popular*. Así es como la *erótica popular* replica la erótica del capitalismo. Cuando aquella erótica es traída a la visibilidad y espectacularizada, las *fuerzas populares* se hunden nuevamente en lo oscuro. La industria cultural no nos ha formado para la estética que bulle en fiestas trópicas debajo de los ojos; por ejemplo, bajo el escenario, al costado del palco, en los alrededores del televisor, detrás de las pantallas. Lo *popular* es el exceso no idealizable.

Como Raúl Zibechi ha planteado,

los de abajo tienen proyectos estratégicos que no formulan de modo explícito, o por lo menos no lo hacen en los códigos y modos practicados por la sociedad hegemónica. Detectar estos proyectos supone básicamente combinar una mirada de larga duración, con énfasis en los procesos subterráneos, en las formas de resistencia de escasa visibilidad pero que anticipan el mundo nuevo que los de abajo entretejen en la penumbra de su cotidianeidad. ... De larga duración, porque sólo en ella se despliega el proyecto estratégico de los de abajo, no como programa definido y delimitado, sino a través de grandes trazos que apuntan en una dirección determinada. Esa dirección, en América Latina, nos habla de creación de territorios, rasgo diferencial de los movimientos sociales y políticos respecto a lo que sucede en otras latitudes.

El nuevo amalgama del Estado con el capital busca reducir las *rispideces territoriales* limitando el denso volumen de la confrontación a vivienda, servicios públicos, participación, economía de la gestión y protestas calculadas; todo para que lo *territorial* pueda administrarse y anticiparse y así “evitar la revolución” (Zibechi, 2008, *Introducción*).

De este modo, hay un exceso y hay un “afuera” que siempre pone lo *popular* en la ciudad como *territorio* colonizado, pero ese “afuera” puede ser topológicamente incluido en la gestión, evitando a toda costa el desborde. Si hay una *irrupción popular* que opera *desde/por fuera* de la espectacularización con que la industria cultural y la biopolítica mediática, con su puesta escenográfica del “pueblo”, pretenden capturar lo *masivo* (Martín Barbero, 1998a), y que Benjamin insinuaba como promesa y amenaza excediendo la disyuntiva entre “esteticismo de la política” en el fascismo (donde la masa-espectáculo es llevada a la guerra sin permitirle que se demore en cuestionar la propiedad, nueva versión de “*l’art pour l’art*”) y la “politización del arte” en el comunismo (Benjamin,

1982: 56-57), es porque las *expresiones y gestos populares*, apropiados y acondicionados (al haber sido extraídos de sus “*creencias territoriales*”) en calidad de “objetos” y “productos” de consumo ponen a *chirriar y disonar* esa espectacularización, estirando y corroyendo las formaciones discursivas en que conviven o malviven.

Los distintos ámbitos simbólicos colonizados son escenario de estos *desajustes* entre violencias y *violentaciones*: la *muerte*, desde los velatorios, funerales y cementerios a los lotes de “jardines de paz”; la *suerte*, desde las ruletas y loterías a los casinos, concursos, rifas y competencias; la *fama*, desde el aura de héroes, forajidos, políticos y artistas a los “15 minutos de pantalla”, la visibilidad televisiva y los *realities* de Factor X; el éxito, desde los triunfadores deportivos, comerciales y científicos al lustramiento del nombre y apellido, la carrera profesional y los *realities* de la Isla de Robinson; la *seguridad*, desde la confianza, la solidaridad y el mutuo cuidado, pasando por la policía y el ejército, a los bancos, rejas, llaves y candados, las unidades cerradas, el personal y cámaras de vigilancia, los centros comerciales, la inteligencia del Estado, los cuerpos y comandos especiales y la red policial de denuncias; la *fiesta*, desde carnavales callejeros, cuadas de fiesta, clubes, carpas y pistas de baile, y celebraciones patronales, a discotecas, recitales y espectáculos; la *guerra*, desde los enfrentamientos cuerpo a cuerpo entre bandos, con insignias y lealtades, a los tele-ataques, las luces y explosiones en la pantalla, y los *video-games*; el *sacrificio*, desde la fe, las devociones, el trabajo y la entrega en la reciprocidad, a la auto-responsabilidad, la regulación solitaria de las sensaciones y emociones, y las energías confiscadas por la economía del rendimiento, del progreso, del desarrollo y del omnívoro consumo.

Y la escuela hizo su parte con el *conocimiento*, a punta de manuales, mapas y figuras, revistas, internet (a veces aún a regañadientes, pero no en el discurso tecnológico innovador oficialmente legitimado); y lo corona la universidad, a punta de libros, fotocopias, exámenes de proficiencia, acreditaciones de programas, de sistemas y de instituciones, auditorías y posgrados. Colonización generalizada con pretensión exhaustiva de habilidades, destrezas y saberes: las “competencias ciudadanas, profesionales y laborales”. De la pizarra a las pantallas, la educación ejercita en el consumo de representaciones y forma en el *habitus* del *ethos* de la “representación” objetivista.

Frente al planetario del espectáculo, las *creencias territoriales* otras cavan por detrás del *espesor de sombra* que pretende cubrir y exponer al campo de visibilidad aquella Luz de la Razón estatal, ese *espesor de cuerpo y materia* que es más bien la condición de posibilidad negada, incluso, de esa Razón. Hay otras sensibilidades allí, otras *relaciones intercorporales de sentido*. Y, ante la interferencia de tanta *oscuridad*, a la “viscosidad”

del “objeto” corresponde la “bizcosidad” de la mirada (Quijano, 2009). Por esas *fisuras y opacidades* se derraman y presionan forcejeando *cuerpo-a-cuerpo*, animando *movimientos colectivos* sumergidos en *ritmos anacrónicos*, las más viejas y locas *esperanzas de justicia y revolución...*

He señalado cómo la *música*, su fluencia de *tropos populares* como generadora de “*estructuras del sentir*” (Williams, 1997) en nuestras *relaciones interculturales*, ha sido devorada en la espectacularización como tecnología productiva y cápsula de recepción de la industria cultural (Grosso, 2010c; 2014b; 2014d). Hemos venido trabajando en ello en el Colectivo Música, Socialidad y Movimientos en el noroeste argentino (Colectivo Música, Socialidad y Movimientos, 2011). Ante la inmensa tecnología de espectáculo que ha saturado la fluencia difusa de la música a través de los dispositivos de recitales, festivales con concursos, fiestas escolares, *realities* de hallazgos de “talentos”, juegos de niños, que constituyen una masiva política cultural de expropiación, la industria cultural fracasa cuando no puede controlar y capitalizar en réditos económicos y políticos la fiesta, la alegría, las lágrimas y el animismo erótico: cuando la música es baile callejero, disolución del escenario y de la pantalla, canto eufórico del fútbol, o enardecido de la protesta social.

Los *tropos corporales* encuentran un aliciente y sugestión en los *tropos musicales*, como una danza cotidiana o festiva; y a su vez, los *tropos corporales* generan ritmos, narrativas melódicas y *tempos*. Así como “esa *musiquita*”, reiterativa, dulzona, “arrastradita”, que se filtra animando las más viejas y locas *esperanzas de justicia y revolución* por entre las rendijas de la vivienda más precaria, por entre las ropas del escatológico consumo marginal y racionado, por entre los *cuerpos* de la sobrevivencia, por entre la *ignoración* del capital, del Estado y de la escuela: esa otra patria que tiene sus himnos bizarros, de honda emotividad de *pertenencia* última. Teresa Parodi lo cuenta así en un lento chamamé (y la imposibilidad de poner aquí la música hace a esta economía de conocimiento en la que escribo y a la interacción de sentidos en que la ciencia social está atrapada):

*Tanta soledad, tanta falta,
tanta lejanía...
tanto no poder, tanta nada,
tanta despedida...
tan dolor de puertas cerradas,
tan dolor que humilla...
pero en tu piecita de lata,
esa musiquita.*

*Esa musiquita del pueblo,
esa musiquita...
tan arrastradita que suena,
tan arrastradita...
cómo te acompaña y te mece,
cómo te acaricia,
cómo te devuelve a la vida,
esa musiquita.*

*Gira con su sombra bailando,
esa musiquita,
vuela estremecida su falda,
vuela estremecida,
desde qué recuerdos la salva,
mágica y sencilla,
llena de temblores dulzones,
esa musiquita.*

*En la cara gris del espejo
ve la bailarina
su rubor de niña bailando,
su rubor de niña,
mientras sin pudores se abraza
a la melodía
de esa musiquita del alma,
esa musiquita.*

Y vuelve:

*Esa musiquita del pueblo,
esa musiquita...
tan arrastradita que suena,
tan arrastradita...
cómo la acompaña y la mece,
cómo la acaricia,
cómo la devuelve a la vida,
esa musiquita.*

La alegría, el goce, la risa, la ritual circulación de los pies y la fiesta pueden llevar a la pérdida del tiempo y al diseño de nuevos mapas y territorios: *otros espacio-tiempos* asolan los trazos ‘a sangre y fuego’ del espacio-tiempo homogéneo, y gestionado gota a gota, del capitalismo de extracción y consumo en la formación política del Estado-Nación. Porque la *música* es, en la vuelta por atrás del espectáculo, como la *risa*. A pesar de la colonización de lo cómico por la lógica capitalista del consumo, no hay industria cultural que pueda agotar, devorar, formatear

y poner a la venta toda la *risa* de las risas: la *risa* es lo que escapa, lo que excede, es un exceso... tan poco serio!... No vende, contagia; nadie puede acumularla, se la tiene en cuanto se la entrega, en cuanto sale de los cuerpos como explosiones incontenibles, desbordando, y a veces produce otras incontinencias, y por eso decimos "*orinarse, o cagarse de la risa*": precisamente porque sólo a fuerza de controlarnos, retorcernos y fruncirnos, por una cruel violencia a la que se la cobra la siguiente risa, logramos contenernos y contenerlos a los que ríen, convertirnos/los en "continente" y "contenido", reproducir la escena de la repres(entac)ión, de la acumulación y el consumo mensurado por el capital. (Freud vio en el capitalismo la neurosis obsesiva de una fase anal exacerbada, vuelta la cárcel del deseo.) En el *humor popular*, el "contenido" se "*caga de risa*" desbordando el "continente". La diferencia entre el espectáculo de la risa (que, como el espectáculo de la música, ha sido formateado por la industria cultural) y la *risa popular* está en que ésta corroe toda representación, le come la distancia, envuelve la escena en una interacción que no puede polarizar ni contener ninguna pantalla. La *risa popular* cosquillea en lo invisible, afloja y disloca el consumo, hace sentirse feliz y pone alegre sin la mediación de la compra y en el despilfarro del "tener", *comunaliza sacrificando*, es fiesta cruel de la amistad.

La *risa* es lo que puede, como siempre, salvarnos. Es la primera misericordia, la primera *justicia*, que recoge al otro que cae a pedazos con el cariño del que sabe que no hay revolución sin alegría, sin que en el fondo todos podamos *hacer otro "mundo"*, es decir, entrelazarnos en *otras relaciones* que la *risa popular* renueva, trastoca y florece. Ese indomable *humor* es el que nos ha dado *malicia, cimarronería, ladinería y viveza*, las "escuelas" de esa *gesta* que venimos *gestando*.

6. LO ABRUPTO DEL SENTIDO

LA SEMIOPRAXIS POPULAR

MÁS ACÁ DEL CIVISMO DE LA MODERNIDAD: MOVIMIENTOS, RITMOS, CADENCIAS¹¹³



Imagen tomada de: <http://bit.ly/2zRps0R>

*Vecino de la Asamblea El Algarrobo de Andalgalá, Catamarca, Argentina,
se interpone al paso de un camión de la Minera La Alumbrera, Febrero 2010.*

*Muchas personas se atienen hoy al estilo de pensar de las ciencias...
porque uno quiere mantenerse alejado de otras personas
—éste es el motivo objetivo del deseo de objetividad.*

Paul Feyerabend. *Adiós a la razón*. (1981) Madrid: Tecnos, 1992. p. 189.

*El saber no ha sido hecho para comprender,
ha sido hecho para hacer tajos*

Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (1971)

En M. Foucault. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979. p. 20.

¹¹³ Primera versión publicada en 2011 en M.E. Boito, E. Toro y J.L. Grosso (coords.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*. Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, CIES – Grupo de Investigación PIRKA – Programa Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UNC.

Un problema es encontrar la escritura: su modo, su manera, su tacto... ¿cómo escribir *lo abrupto del sentido en la gesta popular, cotidiana y revolucionaria*? ¿Cómo hacer un *materialismo histórico* que agencie lo *cultural* sin someterlo a la continuidad narrativa, a la hilación conciliadora del *lógos* que expropia la *fuerza-de-sentido* del *discurso de los cuerpos*? Búsquedas de una *semiopraxis crítica*.

**CAMINATA POR LA VIDA, Andalgala, 4 de septiembre de 2010.
Escribe Nadia Larcher.**

Los sonidos de los tambores, los alaridos de las mujeres andalgaleses, los aplausos, los gritos, los cantos, la fuerza concentrada en un “¡FUERA AGUA RICA!” Redoblantes, pitos, ollas viejas tocadas con intensidad, botellas cargadas de arena, bocinas de autos estacionados en la plaza, motos, silencio, un grupo de niñas que cantaba con su voz aguda un cantito que inventaron los chicos de la asamblea...

Recuerdo los sonidos de la caminata del 4 de septiembre, recuerdo todos los sonidos y la euforia con que fueron generados.

Las caminatas siempre comienzan un tiempo antes de la hora estipulada. Porque empezamos a caminar desde nuestras casas para convocarnos en la plaza. Porque nuestra mente y corazón empiezan a marcarnos otros ritmos y llegamos, cada uno desde su hogar, con ritmos distintos: algunos con mucha alegría, otros con miedo, otros sintiendo tanta esperanza que rebalsa el pecho.

Ese sábado del 4 nos fuimos convocando de a poquito y, mientras los andalgaleses llegaban, se fue armando espontáneamente una asamblea en la que empezamos a hablar algunos temas que nos tenían preocupados. Entre ellos: ¿Cómo realizar la caminata?; y si era prudente ir hacia las oficinas de Agua Rica donde se había apostado un escudo humano de desempleados.

Se decidió, entre lágrimas, que no era prudente. Había muchas mujeres y niños, y los hombres no estaban dispuestos a arriesgar la integridad de ninguno de ellos, de ninguna persona que fuera a la caminata. Se haría en paz y caminaríamos como siempre, motivados, impulsados y fortalecidos por nuestros cantos, nuestras consignas, nuestro amor por esta tierra.

Luego de la asamblea y de las palabras de doña Ramona, una viejita de Amanao que nos dijo a todos que esto ya no era por nosotros:

“esto es por nuestros hijos, por los niñitos que vienen”, iniciamos (seguimos) caminando.

Como siempre, se despliega una bandera argentina gigante y los vecinos la toman de los lados y la llevan así en toda la caminata. Otros vecinos levantaron pancartas y carteles, otros comenzaron a tocar sus tambores. Uno de los hermanos Flores desplegó una enorme wiphala y todos esos colores nos cubrieron. Había fiesta, estábamos todos festejando. Hombres, mujeres, niños y ancianos... todos ahí.

La caminata consiste en recorrer las calles que rodean nuestra plaza 9 de julio. Ese día, como en otras convocatorias, la marcha alcanzó tres cuadras de largo. Pero la cantidad no era lo más importante, lo que estábamos sintiendo en nuestros corazones era lo que nos importaba.

En algún momento de la caminata me crucé con Meca, una amiga de la asamblea. Meca cantaba con tanta euforia que nos contagió a todos: “no Agua Rica, no pasarán, / le dice basta el pueblo de Andalgala, / olé, olé, olé olá...” ¡Meca cantaba con tanta fuerza!... todos cantamos con ella. En otro momento me crucé con un grupo de jóvenes que con voz firme gritaban “Fuera Agua Rica, / viva Andalgala”... los tambores sonaban siempre...

La caminata, por primera vez, se hacía dando tres vueltas a la plaza. Recuerdo que las primeras caminatas sólo se hacían dando una vuelta, luego fueron dos, y ahora, por primera vez, eran tres. Nadie quería dejar de caminar, ninguno quiso guardar las banderas cuando dimos la segunda vuelta, así que se decidió emprender una tercera.

Al volver a nuestro punto de encuentro habitual, el mástil de la plaza, se habilitó el micrófono y los vecinos pudieron hablar. Y las palabras fueron todas de emoción. Los vecinos utilizan ese espacio para contar... ellos nos cuentan, y así vamos sabiendo todo lo que estamos sintiendo y vamos entendiendo quién necesita un abrazo un poquito más fuerte que otro.

Luego de las palabras de los vecinos, se proyectaron documentales y videos en nuestra “televisión pública”. A falta de medios que cubran nuestras acciones, no nos quedó otra que usar nuestra plaza como televisión, donde transmitimos todas nuestras experiencias y así las compartimos con todos...

La euforia no se apagaba. Estábamos todos muy emocionados y las lágrimas se nos escapaban en todo momento. Luego de los videos se

organizó otra asamblea, donde se propusieron nuevas acciones y se discutieron posturas e ideas que fueron surgiendo.

La asamblea popular terminó y, poco a poco, cada uno de nosotros emprendió la otra parte de la caminata: la de volver al hogar. Como con algunos vecinos vivimos cerquita, nos vamos conversando juntos acerca de la caminata: “éramos muchos, por suerte”, “*qué alegría que hayamos venido tantos*” y cuántos otros comentarios...

Así, de a poquito, nos vamos de la plaza, pero sólo físicamente, porque nuestra fuerza, nuestras ganas de vivir, nuestro amor por el pueblo y por los hijos se quedan dando vueltas infinitas a la plaza, quedan en el aire, quedan en las plantas, quedan en el viento y desde ahí se hace eco en nuestros corazones dolidos...

CAMINATA POR LA VIDA, Andagalá, 6 de noviembre de 2010. Escriben Gonzalo Reartes y José Luis Grosso

Sonidos mezclados, entre sí y con pasos, voces y golpes, acordes que suben las enredaderas y anudan las manos del colectivo. Hasta podría denominarse como ruidos a esos sonidos, pues cada uno interfiere a los otros. Cada sonido se vuelve ruido para otro.

En medio de la marcha popular, una voz de mujer grita y canta consignas por un altavoz y se arma un diálogo:

-¡Fuera la minera contaminante!
-¡FUERA! -responde la marcha.
-¡Fuera los gobernantes corruptos!
-¡FUERA!
-¡Fuera los represores!
-¡FUERA!
-¡Viva Andagalá, viva la vida!
-¡VIVA!
-El agua
-¡NO SE TOCA!
-Todos:
-¡OLÉ OLÉ, OLÉ OLÁ,
-ES EL PUEBLO DE ANDALGALÁ!...

Y hay más canciones, pero a veces cuesta escucharlas porque el altavoz hace sonar su sirena, hay redoblantes, tambores y cajas que van a diferentes ritmos, silbatos, gritos de niños que corren y

juegan bajo la inmensa bandera de más de una cuadra que marcha, gente que aplaude y grita palabras de aliento desde las veredas, y otros que responden con los mismos gestos desde el grupo que se moviliza, y los taxistas hacen sonar sus bocinas, y todos sonríen... y sube un alarido indio, calchaquí, que se levanta, se reitera e insiste... se mezcla, se monta con los tambores de ritmos negros, palmas, danza, canciones, consignas, una polvareda de sonidos... "*¡levántate y peleeee! ¡levántate y pelea! ¡levántate y pelea!*" ... en medio de la incertidumbre, la impotencia, la alegría de estar todos juntos: la plaza y sus árboles y estatuas, el Algarrobo donde inició la resistencia en las afueras de la ciudad y que extiende sus ramas espectrales, los autos, el megáfono, las sirenas, los vecinos, la bandera, los perros callejeros... la fiesta emergente de la magia de poder caminar en redondo, de haber podido moverse y no quedarse como espectadores domesticados.

Ruidos y más ruidos. Cada sonido oficia de ruido para otro. No hay medida, no hay armonía, no hay belleza en eso. Se extiende un extraño escalofrío, esa sensación de excitación, esa fuerza de combustiones internas, esa emoción que casi se vuelve lágrima pero es sonrisa y carcajada. Es un placer mezclado con pesar, es algo que genera una fuerza indefinible y a la vez irresistible, parece inolvidable y da mucho que pensar, se adensa la memoria, la esperanza, la convocatoria, los pasos se arremolinan y reúnen, se levanta en polvareda y se hace gesta. No es algo bello, es... sublime.

Pues, en efecto, la marcha ha desbordado los sentidos, la imaginación y el entendimiento. Otra economía emotiva hace agencia. El remolino de la marcha destruye, por exceso, toda reducción del suceso a información y comunicación, toda idealización abstracta. Los sentidos no buscan el habla ni la imagen: hacen cuerpo.

Entonces, esa fuerza de sentidos hace bailar a Andalgalá: los pasos, los sonidos, las cosas encuentran una cadencia, el Algarrobo teje una nueva voluta de la tierra y tuerce en su tronco y ramas una memoria que se olvida en la carne y da vida. Una sintonía trama sin secuencia, sin coherencia; un diálogo de provocaciones mutuas ha erosionado el asfalto, las distribuciones espaciales y la línea del tiempo. Nada es como era antes de marchar, todo lo toca este andar. "Música concreta", dice Gonzalo.

Movimientos, ritmos, cadencias.

El camino de la 'sustitución' del grupo social en la cúspide del mando político, bajo la premisa de que lo políticamente decisivo es la ocupación del lugar de enunciación universal y afirmativo, como en casi todas las experiencias del atormentado y convulso siglo XX, una vez más se va mostrando como estafa, como amarga contra-finalidad que impregna todo de desilusión y desencanto.

Raquel Gutiérrez Aguilar. *Los ritmos del Pachakuti*. p. 271.

Hay una poética de los *movimientos sociales* que no es la mera constatación del discurso que se critica. Raquel Gutiérrez Aguilar, en *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, señala:

se abre la posibilidad de profundizar en el trastocamiento del orden social anterior en múltiples niveles, sin necesidad de reinstalar ni en el orden práctico ni en el del pensamiento formas únicas, universales y afirmativas de reconfiguración social, esto es, sin recaer en la tentación sintética y positiva. (Gutiérrez Aguilar, 2008: 20);

para transformarse profundamente, la sociedad no necesita nuevos y mejores proyectos de reconfiguración social sintéticos (“contra-hegemónicos” en cuanto “hegemonía alternativa”), que sean emitidos como rivales del actual desde el lugar de emisión universal y afirmativo que es el espacio por excelencia del discurso de la filosofía política. ... (Se trata de) construir y pensar maneras para desconfigurar permanentemente el orden instituido desde distintos niveles y en distintas cadencias, pero, eso sí, de manera expansiva y permanente aunque discontinua, es decir, pautando ritmos, generando cadencias. (21).

Camino y agenciamientos *tácticos* desde procesos densos, y no síntesis hegemónicas con sus “falsos tiempos homogéneos, idénticos y lineales del capital y del estado” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 21, nota 8) que dan predominio al valor diferencial, sistémico, sobrepuesto a *fuerzas emancipatorias descolonizadoras* “expansivas y permanentes, aunque intermitentes”, que operan a saltos (23), y que así son sometidas a la contención de lo subalterno a través de retóricas de resignificación e hibridación (Grosso, 2009e) que disponen un aparato hermenéutico

de traducción y captura, pacificando las *luchas culturales y simbólicas* y expropiando sus *fuerzas-de-sentido*, cual pantalla funcional que trasvasa a un mapa semiológico de “signos” lo que es *dolor, forcejeo, fiesta, sangre y sudor* en la *corporalidad-materialidad de la acción colectiva*.

Raúl Zibechi cita a Carlos Walter Porto Gonçalves:

“Todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, *cambian de lugar*, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión” (W. Porto Gonçalves. *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI, México, 2001; citado en Zibechi, 2007: 49).

Y, según Zibechi, los movimientos sociales latinoamericanos se pueden caracterizar de la siguiente manera:

1. “el arraigo *territorial* en espacios conquistados a través de largas luchas;
2. la *autonomía* respecto de Estados, partidos, iglesias y sindicatos;
3. la afirmación de la *identidad* y de la *diferencia*;
4. la capacidad de tomar en sus manos la *educación* y de formar sus propios intelectuales;
5. el papel destacado de las *mujeres* –y por lo tanto de la *familia*– que son a menudo el sostén de los movimientos;
6. una relación no jerárquica con la naturaleza y *formas no tayloristas* de división del trabajo en sus organizaciones;
7. y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las *autoafirmativas*” (Zibechi, 2007: 45-46, énfasis en cursiva en el original).

¿En qué consiste el “movimiento” en los “movimientos sociales”? Lo de “movimiento” de los “movimientos sociales” podemos caracterizarlo a su vez de la siguiente manera: como *movilización*, como *desplazamiento*, como *alzamiento*, como *agitación* y como *metamorfosis y dispersión rizomática*.

- *Movimientos como movilizaciones*. Se trata de algo así como lo que Raymond Williams llamó “formaciones”, pero aquí con un sentido *intercultural* de *luchas simbólicas*, radicales, y que alcanza un espectro más diversificado. Decía

Raymond Williams que las “*formaciones*” son tendencias y movimientos literarios, artísticos, intelectuales, filosóficos o científicos, con sus prácticas especializadas, que generan “producciones formativas”, las cuales articulan varias tradiciones e instituciones (Williams, 1997: 141), y que constituyen “la activa esencia cultural y social” (142). Los *movimientos sociales* en cuanto *movilizaciones* son apropiaciones de *sentido en la historia* a través de la multiplicación de *historias*: cambios de escala, relatos no-coincidentes, diversificación de las *maneras de narrar*; en todo caso, *contra-narrativas*, o *narrativas agonísticas*.

- *Movimientos como desplazamientos. Desplazamientos* en los supuestos de la matriz civilizatoria, en el *espacio-tiempo constitutivo*, en las verdades del sentido común, en la *praxis de la generación de sentido*. En estos *desplazamientos* operan las figuras trópicas de las retóricas de la acción colectiva, la corporización de lo político en nuevas estéticas que irrumpen y chocan con sarcasmo contra “la política” (ver Scribano, 2008; Scribano y Cabral, 2009; Grosso, 2007c; Tricot, 2009; Espinoza, 2010).
- *Movimientos como alzamiento de creencias territoriales*. Constituye lo más *abrupto* de las *violentaciones simbólicas* operadas por los *movimientos sociales*. Lo que está siendo confrontado *cuerpo a cuerpo*, “*en estado práctico*” (Bourdieu), “*in praxi*” (Nietzsche), es la *creencia-contra-la-creencia*, como entrega de *cuerpo entero* a una configuración de *espacio-tiempo*, que cuestiona la “visión” homogeneizante y esférica que la fenomenología social tiene del “sentido común”.
- *Movimientos como agitación* de la discusión. Espacios de no-coincidencia que mantiene abierto el antagonismo.
- *Movimientos como metamorfosis y afloramientos rizomáticos*. Una praxis colectiva estético-política: alteraciones de estilo, de formas, de instituciones, de socialidades, que deambulan en *retóricas corporales*.

En todo caso, los *movimientos sociales* en nuestros contextos *interculturales poscoloniales* tienen carácter de *gesta*, cotidiana o intensiva, y ésta se relaciona con lo que Domingo Faustino Sarmiento, en la segunda mitad del siglo XIX, llamara “*pueblos en movimiento*”. Así denominaba Sarmiento a las “*montoneras indias*” de “*gauchos*”: las poblaciones alzadas en las

gestas de independencia y en las luchas federales en todo el territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata, es decir, en lo que hoy es Bolivia, Paraguay, Uruguay, y centro y norte de Argentina (Sarmiento, 1900: Tomo XXXVIII, 130)¹¹⁴. *Ritmos, cadencias, compases e inclinaciones, giros y torsiones*, en los que hacen agencia *subjetivaciones sociales antagónicas* sin que se establezca una identificación previa de los sujetos o al margen de aquellos *movimientos*: procesos de colectivización y “sintonía práctica” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 25-29). Preguntarse por los *ritmos, cadencias, compases, fraseos e inclinaciones, giros y torsiones de la acción colectiva* busca hallar la clave del “*movimiento*” de estos “*movimientos sociales*”. Opera allí una “*semiopraxis popular*” cuya fluidez antagónica de luchas inciertas y radicales rompe con cualquier teleología de la historia, pero también con cualquier mera dispersión posmoderna (Gutiérrez Aguilar, 2008: 29-34): caminos y agenciamientos *tácticos* desde procesos densos, espacio-temporalmente alterados, que abren *gestas anacrónicas*, *pujando ritmos y cadencias, sentidos-en-la-acción, semiopraxis crítica*.

Así, Charles Tilly y Lesley Wood citan a John Markoff, quien destaca ciertos cambios significativos (entre otros) que, en su cruce mutuo, han promovido, de modos nuevos e intensificados, “*movimientos sociales*”; éstos son

las mejoras en los sistemas de transporte y en las relaciones comerciales que permitieron acercar a pueblos alejados entre sí; el inicio de la alfabetización generalizada y la aparición de los nuevos medios de comunicación que proporcionaron que grupos de gentes separados geográficamente tuvieran la sensación de moverse a un mismo ritmo. (J. Markoff. *Waves of Democracy: Social Movements and Political Change*. Pine Grove Press, Thousand Oaks, California, 1996, p. 45; citado en Tilly y Wood, 2010: 32, mi subrayado).

Por tanto, hay una *rítmica* que hace al “*movimiento*” de los “*movimientos sociales*”. Tal vez por ello la percepción colonial y nacional de las *derivas, fugas y resistencias* de las “poblaciones” subalternas ha encontrado, en la *inasibilidad de la música* y en la *oscuridad retumbante y clandestina* con que lo “*negro*” hunde el espectro social (Grosso, 2008a; 2014b; 2014d), una asociación o “pacto” que se opone a, conspira contra y/o ignora el *lógos* civilizatorio de la “ciudad letrada” y el régimen de visibilidad

114 Cuestiono de este modo tanto la caracterización urbano-ilustrada como la pretensión de determinación de un “origen” (moderno-eurocéntrico) que hacen Charles Tilly y Lesley Wood del concepto y la existencia de “movimientos sociales”. Más que de un “origen”, en el caso de ellos se trata de una elección de “movimiento social”, etnocéntricamente generalizada y ajena a la *ruptura espacio-temporal* que enfatizo en contextos *interculturales poscoloniales*. Dicen Tilly y Wood: “A finales del siglo XVIII, los habitantes de Europa Occidental y de Norteamérica comenzaron, en un gesto profético, a dar forma a un nuevo fenómeno político, con la creación de los primeros movimientos sociales” (Tilly y Wood, 2010: 20-21).

clasificatoria de la “biopolítica” con que los saberes expertos globalizan la ciudadanía-hecha-ciencia en función del Capital. En las diversas regiones latinoamericanas (y tal vez pueda generalizarse a las situaciones *poscoloniales*), lo “negro” es el residuo sémico de lo que *resiste y/o desbarranca* en su amorfidad irredenta hecha *masa compacta, multitud amenazante y sacrificio colectivo* incontenible. Su *fuerza negativa* es la *reapropiación práctica* de la negación de que es “objeto” en los límites de la racionalidad occidental que coloniza el planeta. Por ello, más allá (o más acá) del reconocimiento y la afirmación compensatoria del multiculturalismo, la *fuerza-de-negación* de la *rítmica negra* hace metamorfosis en las *relaciones intercorporales* hacia una *discursividad cósmica ampliada* que no cae en la visibilidad total de las pantallas, sino que opera *movimientos clandestinos en lo oscuro*, agenciando desde otra manera de *estar-en-el-mundo* la materialidad de las cosas y su orden de “realidad” (Grosso, 2008a).

Entiendo de esta manera lo que Pablo Alabarces señala en torno a lo “popular”:

“Lo popular nombra en la América Latina contemporánea, y de manera radical, aquello que está fuera de lo visible, de lo decible y de lo (lingüísticamente) enunciable” (Alabarces, 2008: 25);

fuera del falso igualitarismo mediático multicultural está lo no-dicho, no-visto, no-oído (desde y en cuanto voz “lógica”, del “logos” dominante) (Alabarces, 2008: 26).

Verónica Auza, por su parte, en el contexto surandino, y ante el mural del “Infierno” pintado por José López de los Ríos en 1684 en la iglesia de Carabuco, junto al Lago Titicaca, destaca

el poder extraordinario, temible y fascinante del ‘*manqha pacha*’, de ese ‘mundo de abajo y de adentro’, que desde la temprana colonia fue asimilado al infierno, a ese reino de las tinieblas, a ese paraíso de delicias, que no dejó de perfilar la tentación, la seducción en sus fueros peligrosos y altamente poderosos. (Auza, 2010 : 12).

Y agrega Auza:

En la imagen (pintada), los cuerpos penden no sólo desnudos, frágiles, vulnerados en su condición humana, sino que, en posiciones de danza, se entregan, complementando y conjugando el deleite de los diablos insaciables; así, los cuerpos manifiestan, en paralelo, otra suerte de trance igualmente frenético, (y) en ellos subyace un paradójico halo de libertad y disfrute. (17).

Hay resonancias y afloramientos rizomáticos de esta “infernalidad” en las “salamancas” en el noroeste argentino, como danzas orgiásticas en fiestas celebradas en cuevas subterráneas bajo lechos antiguos del río, o bajo hoyas o lagunas del río, o resultadas de sus crecientes (Grosso, 2008a; 2014b). *Diablo/indio, diablo/negro*: lo diabólico, negro más que rojo, resulta de la presión de lo negado que reúne lo indio y lo negro bajo el gesto colonial dominante, pero que a su vez los asocia, intermedia y hunde en la *fuerza-de-negación* que reapropia lo de *adentro-abajo* (“infierno” / “*manqha pacha*”): la *seducción*, la *entrega*, el *disfrute*, el *sacrificio*, el *comer caníbal*, lo *antiguo*, la *danza*, lo *colectivo orgiástico* que se fuga en la mueca del goce y el derroche de energía “inútil”; sedimentaciones de *cuerpos y prácticas subalternos*, de *fuerzas oblicuas de espacio-tiempos otros y semiopraxis metamórficas*¹¹⁵.

De esta manera, interpreta Auza:

Este (des)orden de mundo, evoca el reverso de la hegemonía capitalista de la rueda dentada señalada por Mauss, (porque) en las fiestas los engranajes son otros, aquellos que no precisan adaptarse a la utilidad, aquellos en que la subjetividad deja producirse tan sólo para los objetos. En la cultura festiva de los Andes, podemos pensar en un “*arte de usar el cuerpo*” (referencia a Marcel Mauss en *Las técnicas del cuerpo*) que despliega al infinito maneras de andar, sentarse, comer, tomar, bailar, respirar, muy emotivas y a flor de piel, visibles artes y destrezas corporales que son las que se liberan de la tracción capitalista, donde los cuerpos y las emociones no cesan de estar arrinconados a la orilla de su razón de ser. (Auza, 2010: 29).

Y continúa:

Se trata de dos mecanismos de configuración de las fuerzas sociales, una utilitaria, la otra derrochadora, dos órdenes de mundo que se debaten pulsando los dominios de dos maquinarias, una, la del sojuzgamiento y su estampa de ‘sufrimiento social’ como un continuo en la historia, y la otra, de circuitos culturales en resistencia y subversión encargados de desmoronar cada uno los fundamentos de la cruel hegemonía. Ambas activan una exquisitez ambigua que roe por dentro lo unitario del sistema poscolonial, (y) así, el *infierno* alude al impacto de las fiestas infernales desde lo profundo de la oscura densidad sémica donde los cuerpos y las emociones se encuentran contradichos, pero

¹¹⁵ Lo cual no quita “los miles de matices que existen entre los extremos de la resistencia y la sumisión, los grises que no llegan casi nunca a ser negros ni blancos puros” (Rodríguez, 2008: 321), pero sí oscurece dichos “matices”.

resueltos a articular gramáticas corporales y gestuales ceñidas a rupturas indígenas; son descentramientos que condensan sentidos sagrados y profanos del mundo en franca apertura, gracias a las cuales podemos coincidir con la apuesta diferencial para el pensamiento de la semiopraxis de Grosso (remitiendo a *El revés de la trama*; Grosso, 2007d) y reconocer que existen prácticas de los cuerpos dispuestas para dar batalla a sofisticadas y prolongadas prohibiciones, gestionando *maneras de hacer* en franco deleite, como confrontaciones (contra)culturales, que nos traen los ecos, los rumores y los fluidos deseos y goces de vidas insumisas, que no cesan en dar sentido a contrapelo, y accionar rebelde y significativamente en la vida subalterna poscolonial. (Auza, 2010: 29-30, énfasis en cursiva en el original)

Y, finalmente, concluye:

A partir de ello, la fiesta infernal nos faculta una interpretación desde sus márgenes (remitiendo ahora a mi texto *Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes*; Grosso, 2012c), pues su vigencia traduce las salidas a la violencia prolongada, desde el inicio de la invasión a estas tierras, salidas desenfrenadas, delirantes, de rebelión, que permanecen cual signos de una fuerza infernal e ‘idolátrica’ que no se rinde y que no cesa, cual dique que impide -como impidió- la consolidación de regímenes dominantes, sean estos coloniales o capitalistas, ya que con las fiestas infernales del presente poscolonial nada queda quieto, es más, todo se mueve, todo lo vemos, sentimos y oímos en movimiento, vuelven al centro de la escena los cuerpos, sus formas de expresión, sus gestos, sus gustos, sus libertades, sus desenfrenos, sus artes, sus ciclos, sus emociones, sus lenguajes. (Auza, 2010: 29-30)

Notar en ello los *sentidos oblicuos y en curso de ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones* en que hacen-danza los *cuerpos colectivos subalternos*, que constituyen paradójicamente “flujos” y “diques”: flujos de su propia acción y diques de contención para las pretensiones hegemónicas: algo se *mueve en espacio-tiempos otros*. Este deambular “infernal” es una “escuela” popular en la socialización primaria no formateada por el establecimiento de un “estado-de-ser” (“state-of-being”, Comaroff y Comaroff, 1991: 4-5) por parte del Estado: “primaria” en tanto inaugural y permanente, y que no es la educación formal ni la no-formal, porque no es agencia del Estado. Es lo que llamo *matrices epistémico-prácticas: malicia indígena, cimarronería negra, ladinería mestiza y viveza criolla* (Grosso, 2008b; 2009a; 2012d). Y esa “escuela” formaliza en

ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones en la acción colectiva.

El Estado-Nación ha establecido no sólo sus fronteras geográficas y su homogeneidad identitaria, sino, principalmente, una “condición de ser” (Comaroff y Comaroff, 1991: 5): la definición de un espacio y un tiempo en la que cabe sólo aquello que pasa a ser toda y la única “realidad” (Benjamin, 2001; 2010; Chatterjee, 2008). Esta definición ideológica rehúye aterrada las *deformidades* y *barbaries* del “pueblo” (“vulgo”, “masa”, “multitud”) “real” (Laclau, 2006; Žizek, 2003; Kusch, 1983), que asola aquella “condición de ser” desde sus *cuerpos constitutivos*, “*maneras de estar*” y *espacio-tiempos otros* (Kusch, 1976). Lo *popular-intercultural* abre así la práctica más radical de lo *político* en la “política”: la más *abrupta, espectral* y *distorsionadora*. La “condición de ser” estatal y las “*otras maneras de estar*” libran y desajustan una *lucha simbólica* que rompe toda continuidad con la historia lineal (y excede toda gestión hermenéutica), mascullando los *negros* bordes de la esperanza.

Hay aquí un agenciamiento político que cuestiona la jerarquía y la hegemonía de la escritura letrada y se fuga de la captura operada por las tecnologías del consumo; incluso *disuena* en aquella fenomenología que estructura la concepción y la práctica misma de enunciación de las Ciencias Políticas respecto de la (“verdadera”) acción política colectiva. Los *ritmos* de la lucha social y la *música* que la anima y los marca constituyen una *semiopraxis* dialéctica con la colonización rítmica de la acción colectiva y de las regulaciones cotidianas, que muestra así por qué la biopolítica focaliza en los *ritmos sociales*, las *unanimidades colectivas* y las *constelaciones intercorporales*, y fetichiza “la música” a la que tanto teme. Pero en su sesgo está su motín de logros y su manojito de fracasos. La *semiopraxis* subalterna de amplio espectro *sémico*, extendida en su *discursividad corporal-material, cósmica*¹¹⁶ (Vilca, 2007; 2010; 2011; Grosso, 2009d), como *ensanchamiento subalterno intercultural descolonizador del cierre de aquella dialéctica*, combate contra las “músicas” dominantes (contra el concepto mismo de “música”, su fetiche y sus géneros clasificatorios). Algo en lo que el Folklore ha sido ingenuo y funcional a las políticas del Estado-Nación, anunciando así el gran negocio expropiador de la “música” en las actuales pistas del consumo (industria discográfica, mercado del espectáculo, turismo, *souvenirs* audiovisuales).

¹¹⁶ En una genealogía de los movimientos sociales tocados por la hegemonía colonial europea, tanto en los mismos contextos europeos como en las colonias, la acción colectiva opera recurrentemente el investimento de *árboles* y el uso del *fuego* en sus manifestaciones (Tilly y Wood, 2010: 45-60; Rudé, 1998). Lo cual, además de las *arqueologías locales del árbol y del fuego*, hace pensar en las excedencias de la prodigalidad y el sacrificio que trascienden la avaricia y la acumulación que caracterizan el amalgama occidental de colonización-Capital-Modernidad.

Violentación simbólica.

En sus caras se dibuja la sonrisa del hombre libre, del héroe anónimo que sabe que ha cumplido. Sus camisetas aún no lucían los emblemas de compañías multinacionales, pero por esa Mecha roja y sudada dejaban la vida en las canchas.

Ponían el mismo sentimiento en el campo que un pintor en un lienzo, un escultor en un bloque de piedra o un artesano en un trozo de arcilla; jugaban por respeto a una hinchada naciente que llenaba las graderías en busca de nuevos dioses, ídolos de ayer, ídolos de hoy, forjadores de leyendas, protagonistas de epopeyas.

Herman Vargas. *Sonrisas en sepia.* (Pie de fotografía del equipo del América de Cali, 1942) En *Fanático Escarlata – El fanzine de los fanáticos locos por el América*. N° 5, edición retro, Santiago de Cali, p. 8.

Frente a los conceptos bourdieuanos de “violencia simbólica” y “luchas simbólicas”, he propuesto el concepto de “*violentación simbólica*” para dar cuenta de los *agenciamientos populares* (Grosso, 2010b). Porque si bien la “violencia simbólica”, en Bourdieu, es cuestionada por las “luchas simbólicas”, y en el Socioanálisis se trata de renovar las “luchas simbólicas” allí donde la “violencia” se ha naturalizado, la crítica de la “violencia simbólica” requiere aún y específicamente de la intermediación del sociólogo crítico, que es quien a fuerza de Ilustración desencanta las naturalizaciones ideológicas haciendo del conocimiento un atenuador de la creencia. Lo cual deja a las “luchas simbólicas” en la impotencia de su operar propio, que no será sino un juego semiótico de las tramas signíicas y sus reglas hasta que el conocimiento “claro y distinto” del científico social ilumine aquellas prácticas ciegas y confusas, que no se “saben”, y las ponga en código de lectura crítica. De este modo Bourdieu se inscribe en el clásico cognitivismo durkheimiano, a pesar de sus “*cuerpos*”, “*habitus*” y “*sentido práctico*”. Hablo entonces de “*violentación simbólica*” para enfatizar la siempre interposición de la *fuerza-de-los-cuerpos* en las luchas *populares*, su choque contra la materialidad del orden instituido y naturalizado, y su operar *semioprático* que abre otras maneras de la crítica que *hacen-sentido* en el curso mismo de la acción y que amasan, moldean y metamorfosean la plástica misma de las *relaciones* desde *espacio-tiempos* otros que *abruptamente* (como no podría ser de otro

modo; como la fuerza de lo “mesiánico” en Benjamin; Benjamin, 2001; 2010) interrumpen e irrumpen con sus (anacrónicas) *maneras-de-hacer*¹¹⁷. Así, la *semiopraxis crítica* abre a la *discursividad extensa de cuerpos y emociones, de seres humanos y no-humanos, en una “interacción discursiva” cósmica, la gestación, gesta y gestión del sentido* (Grosso, 2010b), sin hacerlas subsidiarias de las razones ilustradas de una conciencia lingüística que dice (traduce) el orden material del mundo en calidad de “signo”. Lo *teórico-en-la-praxis* es esta *lucha simbólica* (más allá de Bourdieu y reapropiando el término desde una concepción *materialista*) en términos de *creencias territoriales y espacio-tiempos* otros operando en las *contra-narrativas* en que la *ruptura* y el *antagonismo* de los *movimientos populares* hacen otra “historia”. Es lo que no se percibe en general en la descripción empírico-objetiva de los “movimientos sociales”, que rehabi(li)tan el formato del espacio-tiempo dominante, el mismo que ha pretendido colonizar exhaustivamente las “materialidades” di-versas que moviliza la acción colectiva. En vez de ello, “*violentación simbólica*” interpone abruptamente agentes de los *movimientos sociales* que irrumpen con sus *espacio-tiempos* otros en el “tiempo de la Historia”, en el territorio estatal de “la Política” y en la investigación misma. Es lo que hace ineludible la “*revolución*” en la *praxis crítica* y lo que exige, por tanto, en el *ritmo* de los *artesanos* y de las *artes populares*, entramar los *sentidos* de qué “*revolución*” se trata. Y eso no es evidente, pero tampoco delega su “*hermenéutica*” en la elucidación “objetiva”. De qué *revolución* se trata hunde la *semiopraxis* en un *materialismo histórico* sensible a, e inscripto (“*excripto*”; Espoz, 2011) en, las *formaciones culturales subalternas, populares-interculturales*, donde los agentes de “*violentación simbólica*” pugnan “*la más inaparente de las transformaciones*”, según la expresión de Walter Benjamin en la IV Tesis sobre la historia (Benjamin, 2001; 2010).

La *violentación* que opera la *semiopraxis popular* es *simbólica* en cuanto se envuelve en las mismas negaciones con que la violencia simbólica imperante la desaparece de la escena política “correcta”, “civilizada” y “progresista”, y la demoniza como “espontaneísmo emocional”, “explosión salvaje”, “revuelta pasajera”, “mero impulso bárbaro”, “fuerza bruta”, “manotazos del vulgo”... Los agentes colectivos permanecen actuantes en los pliegues de esa negación: son “*los que vienen atrás*”,

117 El *fútbol*, colectivamente impregnado de emotividades, relatos, destrezas celebradas y sentimientos de pertenencia, interpone a la ciudadanía ilustrada y la racionalidad urbanística una *discursividad intercorporal* de equipo-bando, sudor, gambeta, pase, colores del equipo, la pelota, fervor de la hinchada, canto unánime, grito, abrazo, fiesta, duelo, insultos, análoga al carnaval (Bajtin, 1990; Bubnova, 2000; Jaramillo, 2004; Pardey, 2007), y que constituye un *espacio-tiempo otro* en medio de la ciudad, una *cancha de gestación de ciudadanías populares* (González, 2010) hechas en la trama de *sacrificio, lucha cuerpo-a-cuerpo, artes de hacer, contra-narrativas, actualizaciones míticas, apuestas, solidaridades y fe*. De ahí el epígrafe de este apartado. Ver Grosso, 2012e.

dice Calle 13 en *La perla* (González, 2010), y de esa manera desaparecen su “política”, que se vuelve irreconocible desde la expectativa de la ciudadanía ilustrada, siendo, no obstante, que en las *matrices epistémico-prácticas* que ponen en juego se insinúan *creencias territoriales y tácticas sedimentadas* en aprendizajes de largo aliento y de demorada, pero persistente y recurrente, movilización. Acontece allí la

“impermeabilidad espectral de la violencia popular ante cualquier análisis político convencional y bienpensante” (Duchesne-Winter, 2007: 19, nota 3).

Espacio-tiempos otros que, a fuerza de perdurar en el “suelo”, apuestan a sobreponerse e invertir el orden vigente¹¹⁸. Lo cual gesta la topografía fantasmal de una “política silenciosa de una música semiopráctica” hecha de ritmos, cadencias, inclinaciones, fraseos, compases, giros y torsiones, animando en el aire y desde lo oscuro las ondas y sintonías de esos “movimientos” (Gutiérrez Aguilar, 2008: *Introducción*; Grosso, 2010b; 2014b; 2013d; Colectivo Música, Socialidad y Movimientos, 2011).

Gestaciones, gestas y gestiones de sentido más acá del lógos argumentativo. El *gesto diferencial popular* opera también, y sobre todo en términos de “violentación simbólica”, en los dobleces de la muerte, la impotencia, el silenciamiento, la resignación, la soportabilidad, el resentimiento... Algo que debería indagarse más allá (o más acá) de las “luces” del análisis y la explicación, al momento de pensar cómo “deconstruye” lo *popular*. Frente a esto, el control hegemónico se ha ejercitado en las *tecnologías de la espectacularización*, y por ello se ha generalizado en la vida social, a la vez que concentrado, trasvasado y expandido en las pantallas del “ver masivo”, la industria cultural. Lo “popular” allí es invocado, implicado, seducido, capturado: traído a la visibilidad, vuelto espectáculo. Si bien no hay conceptos que “atrapen” lo “popular”, sino metáforas que lo revoleen, y lo “popular” mismo es *metáfora metamórfica material*, y la metáfora es el borde abierto del pensamiento y por tanto agita *sentidos* en lo no-coherente, lo torsivo, lo desajustado (un énfasis diferente, y manifiestamente inverso, a *La metáfora viva* de Paul Ricoeur; Ricoeur, 1980), hemos sido colonizados por la inteligencia de lo “puesto-ante-la-vista” y el placer cognitivo de lo “visible”.

118 Creo que en la crítica del esencialismo hay un desconocimiento de esto, que es tan *radical* como *flexible*: una *plástica magmática* que se la juega en la *ritualidad* de una *teoría diferencial de las relaciones*. Creo que ésta es la intuición de Kusch en sus obras (ver bibliografía). Es lo que percibo asimismo en la insistencia en la “relacionalidad” y en una “teoría de la relación”, activa en la *conversación local* de la *comunidad de seres*, de Alejandro Haber (ver bibliografía). Es asimismo el *locus ritual* de la *semiopraxis popular-intercultural* en que trabajo (ver bibliografía).

En aquellas estéticas expansivas y corrosivas del *sentido* correcto y ortopédico, lo *popular empuja, forcejea, rumorea, grita y desborda* sus sensibilidades e interpretaciones “*en estado práctico*” (Bourdieu, 1991; 1999), “*in praxi*” (Nietzsche, 2000: 106)¹¹⁹, *hace-sentido-en-la-acción, gesta semiopraxis*. La *semiopraxis popular* arrastra tradiciones residuales para la perversión de lo hegemónico: *resignación, resentimiento, esperanzas, añoranzas*¹²⁰; de esas “*estructuras del sentir*” (Williams, 2000) es de donde nace su *disgusto riente, su risa dolida y ácida y su estruendosa carcajada* (“*burla*” en Bajtin y Canal Feijóo; Bajtin, 1990; Canal Feijóo, 1950; 1967; “*sarcasmo*” en Gramsci; Fernández Buey, 2001), *críticos*, donde crecen las “*amarguras incubadas*” junto a las “*más locas esperanzas*” (Foucault, 1992b: 66). Pero lo residual no pertenece al mismo “*mundo*” donde opera a saltos¹²¹. La *burla*, la *sorna*, el *goce crítico* abren al *sufrimiento* un campo de acción hacia el agenciamiento político, que ya no es el sufrir y sentir emotivo colonizado y bloqueado como mera “*catarsis*”, ni el represivamente prohibido por ampulosos conjuros, y que hacen intervenir las *fuerzas de lo oculto*, de lo silenciado, de lo hundido en los *cuerpos*, donde golpea y choca la aniquilación descarnada que produjo dolores y muertes en la exclusión y la explotación, y donde raspa y roe la exhaustión productiva de las energías. Ese ocultamiento es el que continúa la guerra en la paz (Foucault, 1992b, *Tercera lección*), que es la peor de las guerras: *violencia simbólica* en el día a día, a perpetuidad, hiriendo en la llaga, hundiendo el olvido, reanimándolo en su positividad. Allí las *guerras de abajo* sueltan libertades que no viven de la indiferencia, la mezquindad y el terror, sino que exceden y responden con *sentido de don y hospitalidad* en puro *sacrificio*¹²². Porque no se trata de abolir el *sufrimiento*, ya que los mundos nunca son congruentes; pero tampoco se trata de visibilizar lo sometido: el *sufrir* tiene sus opacas implicaciones *corporales*, para las cuales el régimen polarizado en la visibilidad no puede nada, ni sustituirlas ni impedir las, a la larga. En ese “*a la larga*” puja la *política de las creencias territoriales de espacio-tiempos* otros con sus “*movimientos*” que exceden los afanes hiperconstructivos de la “*Modernidad reflexiva*” (Giddens,

119 Prefiero la expresión nietzscheana “*in praxi*”, porque “*en estado práctico*” tiene para Bourdieu no sólo la significación de un reconocimiento del *sentido-en-la-acción*, sino su carácter provisorio hacia la explicitación crítica del saber socioanalítico, desde donde se hace incluso dicho reconocimiento. “*In praxi*” en Nietzsche son los *cuerpos* en su interacción que *bailan-sentido* (Nietzsche, 1994; 1985b), la *metamorfosis de la escritura en danza* (Derrida, 1997b; Grosso, 2010e; 2012b), Zaratustra que “*rie verdad*” (Nietzsche, 1986, *Prólogo de 1886*).

120 Respecto de la “*añoranza*” como “*estructura del sentir*” de lo “*indio*” y lo “*negro*” en el “*santiagueño*”, ver Grosso, 2008a.

121 Esta *ruptura y desajuste de espacio-tiempos* no es tenida en cuenta en la conceptualización que Raymond Williams produce sobre la “*dinámica cultural*”: “*arcaico / residual / dominante / emergente*” (Williams, 2000), porque busca lo diferencial en la cultura sin tomar en cuenta que lo cultural son *otros* (es siempre “*inter-cultural*”) que en cuanto tales *alteran* el orden primario del mundo: *hacen mundos*. Y por eso están en *otros espacio-tiempos*.

122 Es decir, no un sacrificio mediatizado de una violencia instrumentalizada: no un sacrificio para algo, para otra cosa, un sacrificio cristianizado (Bataille, 1998). Ver Grosso, 2014c.

Bauman, Luhmann y Beck, 1996; Grosso, 2010a). Hay cargas, *anacronismos y presiones más acá de la captura de lo visible*.

Más allá, o más acá, de las configuraciones de compromiso y negociación como estrategias de contención del recurso a la “acción directa” por parte de la formación hegemónica, y que han dado lugar a “economías morales” que se enfrentan operando, sin embargo, a favor de la naturalización del espacio-tiempo dominante¹²³, irrumpe un “*estar-en-el-mundo*” en cuanto –dice Jaime Fayad– “*hacer el lugar en el mundo*”, que es más que ocupar un territorio previa (y mágica)mente establecido (Fayad, 2011). Éste, continúa Fayad:

es otro modo de poner en emergencia, en los contextos situados, las economías morales (Thompson) o la seminalidad colectiva (Kusch), es decir, que se constituye en una *acción directa* descolonial, que anuncia otro espacio-tiempo que lleva la crítica del eurocentrismo a otro lugar, pues se piensa de otra manera, se vive de otra manera, es decir, que no se comparte ese tiempo y espacio que coloniza. (Fayad, 2011: 14, énfasis en cursiva en el original)¹²⁴.

La *semiopraxis crítica* corresponde a la *diferencia* desestabilizadora que (dis) torsiona el “sentido de realidad” dominante por el *exabrupto intercultural* que desplaza el formato y el *suelo* mismo de lo “político”. Anuncia e insinúa, en ese mismo *sentido*,

“un sistema de conocimientos que se refiera a los movimientos sociales de atracción y de repulsión”,

para cuando llegue el momento de una “amplia convulsión”, en la que se opongá desembozadamente

123 Tal como lo presenta Edward Palmer Thompson al enfrentar la tradición del “modelo paternalista” como “economía moral de la multitud” con la nueva lógica del mercado en la producción, venta y consumo de las harinas y del pan en la Inglaterra de finales del siglo XVIII (Thompson, 1995).

124 La “acción directa” está en el filo de lo que Paolo Virno señala como amalgama de violencia y amistad en la “multitud”: la vinculación hobbesiana Estado – Pueblo se ve cuestionada por las potencias centrífugas de la “Multitud” (Virno, 2003: 104-108); y esto trae consigo la “redefinición del papel de la violencia en la acción política” (111), no como sedición o como rebelión, sino como “derecho a la resistencia” (al modo de la “economía moral de la multitud” de Thompson); es la “defensa de las obras de la amistad” (111-112 y 124-125). Las *relaciones interculturales poscoloniales* ponen un énfasis *disruptivo* que trastoca el mapa conceptual en esas tensiones entre “vinculación” / “potencias centrífugas”, “violencia” / “amistad”, y “sedición y rebelión” / “derecho a la resistencia”; como si dijéramos: le dan una nueva “vuelta de tuerca” a la torsión simbólica en que descansa la formación hegemónica vigente, la mueven en radicalidad de giro, “dan vuelta el globo”. Y eso es operado por la presión de una “acción directa” que implica una *alteración de espacio-tiempos*, no dejan intacta la materia misma del mundo. Es lo que llamo una *alteración de la creencia territorial* (Grosso, 2010b).

“formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue persiguiendo la emancipación de las vidas humanas” (Bataille, 1993: 43).

Una *semiopraxis crítica* se sumerge, por tanto, en la irreemplazable acción revolucionaria de las fuerzas populares, que constituye la agencia necesaria de un *materialismo histórico intercultural poscolonial*. Y podría decirse lo que Edward Said pronunciara programáticamente al presentar los trabajos de los *Subaltern Studies* de la India:

“la reescritura de la historia de la India hoy día (por los *Subaltern Studies*) es una extensión de la lucha entre los subalternos y la élite, y entre las masas hindúes y el imperio británico” (“Foreword”, in Ranajit Guha & Gayatri Spivak (eds.) *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York 1988; citado en Beverly, 2004: 55, nota 3).

O, de un modo más radical, Gayatri Spivak, quien si bien reconoce un “*esencialismo estratégico*” en el que el historiador de la subalternidad, con una historiografía estratégicamente esencialista, “se alinea a los mismos patrones de conducta del subalterno” sin considerarlo “progresistamente” inferior (Beverly, 2004: 145-146), trasciende ese discurso al afirmar que la acción subalterna es heterogénea a la disciplina histórica. Dice Spivak:

“el subalterno es, necesariamente, el límite absoluto del lugar donde la historia es narrativizada como lógica”¹²⁵ (G. Spivak, *Deconstructing Historiography*, introducción a *Selected Subaltern Studies*, según la traducción de John Beverly, quien cita a Spivak; Beverly, 2004: 146).

Es decir, que el “subalterno” *excede* su “subalternidad” objetiva y por eso el concepto de “hegemonía” le queda chico. La acción subalterna *excede* el sistema/mapa semiológico de las diferencias (en el que queda atrapado Ernesto Laclau; Laclau, 2002; 2006). De ahí el concepto y las prácticas, en una *semiopraxis crítica*, de “*contra-narrativas*”. No hay posibilidad crítica en el discurso continuo de una “narración épica de los vencidos”; habría que hacer explotar, enmarañar, complicar, abrir a la *oscura espectralidad* de lo que *acontece* (en una ecuación diversa a la que estamos acostumbrados entre *memoria* y *olvido*; como *irrupción* “*mesianica*”, “*catástrofe*” y “*oportunidad revolucionaria*”) toda narrativa

125 La expresión de Spivak es: “*The subaltern is necessarily the absolute limit of the place where history is narrativized into logic*” (Spivak, 1988a: 207). Mi traducción es: “El subalterno es, necesariamente, el límite absoluto del lugar donde la historia es transpuesta en una narrativa dentro de la lógica”.

épica que envuelva en la linealidad y coherencia “estatal” del discurso histórico (Benjamin, 2001; 2010; Guha, 2002). Porque la “épica” está en el golpe que irrumpe e interrumpe, su irreverencia, su *exabrupto*, el *cuerpo-a-cuerpo* del “otro que presiona” (Kusch, 1976). Esta fuerza hace al sentido, oscuro y espectral, que allí opera. La narrativa épica continua sostiene en su formato el “sentido de realidad” dominante, su espacio-tiempo lineal y homogéneo (Benjamin, 2001; 2010; Chatterjee, 2008); en cambio la *contra-narrativa mesiánica, sacrificial, revolucionaria*, que agencia el *ethos* popular, emergente desde el fondo del olvido, en “acciones directas” (mal llamadas “de hecho” desde el Derecho, como si en ellas no operara sin retaceos *sentido de justicia* alguno; Derrida, 1997d) asola en toda “economía moral” de las “tradiciones paternalistas” o del Capital¹²⁶.

Lo que llamo “*matrices epistémico-prácticas populares-interculturales*”: *malicia, cimarronería, ladinería, viveza*, está constituido por aprendizajes sedimentados en las prácticas de derroche en la acción, *gastados* en la *semiopraxis*, y que *enconan*, en un estilo, una manera-de-hacer, un *esquema operacional*; es lo que Kusch dice que hace “*fagocitación*” (Kusch, 1986b). Esta “*presión popular*” como “épica del otro” (Kusch) opera en la *gestualidad ritual*, donde una *comunidad de seres des-obra* (Nancy, 2007) la *revuelta* desde *espacio-tiempos otros* y que, al no incorporarse al mismo campo de acción establecido y prescripto como “realidad”, hace una *ruptura* y *desplazamiento* respecto del formato narrativo lineal y continuo de la Historia: porque es la *alteración espacio-temporal constitutiva* la que *irrumpe* (Grosso, 2012f). En las *contra-narrativas subalternas*, dice Raquel Gutiérrez Aguilar, pesa “el estilo, esa marca colocada desde los bordes y los intersticios que permite pensar las identidades subalternas”, y en él reconoce “una violencia simbólica de signo contrario” (Rodríguez, 2008: 331). Es decir: “*violentación simbólica*”. Esa *violentación* que Derrida ve en operación en los “estilos de Nietzsche” (Derrida, 1997b; Grosso, 2012b). *Estilos*, en nuestros *movimientos sociales interculturales poscoloniales*, implican no sólo retóricas de derivación, sino la *diferencia espacio-temporal*:

“Formas *parceras* de ver el mundo, otro estado de conciencia, mezcla contigua de violencia y amor, abrazo y arma”,

126 En este sentido, E.P. Thompson aún asume la narrativa épica de la multitud, lineal, acumulativa. En nuestros contextos *interculturales poscoloniales*, D.F. Sarmiento hará la narrativa épica, paradigmática en América Latina, del enfrentamiento entre la “barbarie” de las masas con sus caudillos y la “civilización” de los movimientos ilustrados con sus próceres, en su *Facundo*, en 1845 (Sarmiento, 1979). A diferencia de Juan Bautista Alberdi (quien critica a Sarmiento por ello; Alberdi, 1964), Sarmiento señala dramáticamente que entre ambas fuerzas hay una oposición irredimible, que requiere el triunfo, por aniquilación de su opuesto, de la “Civilización”. Alberdi en cambio, con un romanticismo más hegeliano, sostiene el progresivo paso de la “barbarie” a la “civilización”, por asunción que transfigura y conserva el “instinto federativo” de la “barbarie” en la constitución única del Estado-Nación y su “política de creación” (Alberdi, 1984a; 1984b; 1964). Pero, en ambos casos, el “espacio-tiempo único y homogéneo del Estado-Nación” le da la estructura auto-celebratoria a la narración en su conjunto. Ver Grosso, 1990.

dice Jesús Darío González (González, 2011). No se trata de hacer legible la extrañeza de las *narrativas cotidianas*, porque, más allá (o más acá) de las *diversas formas de narrar*, hay *contra-narrativas* en las que irrumpen *espacio-tiempos otros*.

La pregunta es ¿qué *hacen* las narrativas? y no tanto ¿qué se hace con ellas? ¿Qué *diferencia espacio-temporal interrumpe* la narrativa hegemónica y naturalizada en su secuencia discursiva, en definitiva lineal, o reducible a la linealidad temporal, escindida del silencio del “espacio” como “escenario”? Porque la “condición servil” de adhesión al espacio-tiempo del Estado-Nación (Guha, 2002; Chatterjee, 2008) convive (o malvive) con *luchas simbólicas* desde *espacio-tiempos otros*, que pasan por momentos de mayor o menor grado de minimización o rispidez, abierta o clandestina. Precisamente, esas tectónicas, su vitalidad *sísmica* y sus *inversiones catastróficas*, hacen a los *espacio-tiempos* que se agencian, a la radicalidad de las *creencias territoriales*¹²⁷.

Semiopraxis popular, creencias territoriales y violentación teórica.

Los problemas que investigan los científicos sociales y las soluciones que descubren se apoyan en una base de conceptos de un nivel de síntesis muy alto, respecto a los que se plantean pocos interrogantes, si es que se plantea alguno. Se utilizan rutinariamente como si fuesen una propiedad inalterable de la humanidad... (38)
(Pero son) hábitos de pensamiento, profundamente arraigados, y en especial por el de ordenar el mundo según una vieja receta de la filosofía y del sentido común en categorías polarizadas y desconectadas como naturaleza y cultura, lo que impide a menudo que el observador perciba lo evidente (83)

Norbert Elias. *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península 2000 (1991), pp. 38 y 83.

El investigador que afronta el desafío de las *contra-narrativas subalternas*,

“una lección ardua de aprender y que no consiste meramente en formular soluciones elegantes para hacer una correcta práctica teórica” (Spivak, 1988b: 207),

¹²⁷ El film *Avatar*, de James Cameron, puede ser vista como metáfora de la Modernidad aniquilante, de la neo-arremetida capitalista por detrás de los “recursos naturales” y de la necesidad de la lucha como “*violentación simbólica*” de los *otros*, en el salto irreductible a *lógica* y a *lógos* desde/ en otras “*maneras-de-estar*”, otras “*creencias territoriales*”. Crítica inquietante de la Antropología. *Mudanza epistémica en otra teoría local de la relación. Rara avis hollywwodense.*

se encuentra ante una *diferencia intercultural epistémica*, una “*alteración epistémica*” dice Kusch (Kusch, 1978: 62), y le ocurre algo semejante a lo que señala Jesús Darío González respecto de su experiencia de haber entrado en contacto intenso con los sectores populares, en su mayoría afrodescendientes, del Distrito de Aguablanca en Cali en 1979:

“Alfabetizar era vivir una propia alfabetización corporal, de estilos varios de baile, de lugares de rumba y encuentro, de ritmos cotidianos” (González, 2011).

Hay una *violentación teórica* que la *semiopraxis popular-intercultural* opera sobre la *violencia teórica* de la cual el investigador es agente estratégico y transporte profesional, y en cuya fe de “pro-fesión” no hay visos de “crítica de la verdad” (Derrida, 2002). Es decir, la *violentación teórica* que *irrumpe* desde la *semiopraxis popular* confronta el propio régimen de verdad que el investigador inscribe en sus registros de campo, procesamiento de datos, análisis y propuesta interpretativa. En la “*inter-textualidad*” teórica en que trabaja el investigador, no entran los *sentidos-en-la-acción* agenciados por los “actores” de su “población-objeto”, que no requieren una enunciación lingüística para operar políticamente, y mucho menos cabe una sospecha de que están en juego allí *alteraciones* en términos (y *praxis*) de *espacio-tiempo*. Esta *ruptura*, más acá de los juegos críticos especulares y sus efectos de distanciamiento y extrañamiento en el “espacio social”, no llega a trastocar las experticias de su “oficio” (Bourdieu, Camboredon y Passeron, 2002; Bourdieu, 2002).

La *violentación simbólica* de los *agentes subalternos* ejerce una *violentación teórica* sobre el investigador y su sistema profesional. Extraigo a continuación algunos apartes de un chat mantenido con Verónica Auza (La Paz, Bolivia), el 9 de junio de 2010:

Verónica: en el seminario¹²⁸ podrías introducir los últimos linchamientos de 4 policías en los ayllus de Uncía¹²⁹, eso puede dotar de picante al desafío
yo: por lo de violentación simbólica?

Verónica: en este caso no sólo simbólica; en estos ayllus hay un código de violencia, como dice (Tristan) Platt, q trasciende incluso la concepción común de la violencia pues nos lleva por

128 Se refiere al seminario *Torsión simbólica y teoría social*, que yo dictaría en agosto de 2010 en Buenos Aires, de cuyos contenidos estábamos conversando.

129 El 25 de mayo de 2010, en ejercicio comunario de la justicia originaria, replicando al maltrato, agresión y exceso de autoridad, comuneros de Uncía lincharon a cuatro policías. Una “*acción directa*” desde la exterioridad del “*derecho de resistencia*”.

los fueros más íntimos y oblicuos de lo andino, en sus marcos de comunidad

yo: simbólica siempre es material, y material siempre es simbólica, por ahí va el seminario; ¿(te refieres a) la “concepción común de la violencia” como infracción de la normativa?

Verónica: bueno, en el sentido q expones habrá q preguntarse ¿qué serían los linchamientos?

yo: buena pregunta.

Verónica: lo q sí se manifiesta es una acción común tan dura como el hueso de la ideología de Hegel.

yo: son violentación simbólica que interpone el cuerpo, el golpe y la sangre a la violencia simbólica estatal.

Verónica: es cierto, hay un duro revés al estado, es su eterna acción, el tinku y el ch’axwa (el enfrentamiento ritual festivo y la rivalidad cotidiana)¹³⁰, limando siempre asperezas de todo tipo de poder.

yo: intimidad andina hecha cuerpo.

Verónica: sí, lo q garantiza los linchamientos es el cuerpo, incluso su *modus operandi* son el cuerpo a cuerpo.

yo: eso es violentación simbólica, que es más que lucha simbólica como interacción y sublimación semiológica, y que siempre primariamente emerge de lo simbólico y de la creencia territorial en el espacio-tiempo propio.

Verónica: puede ser, son estrategias, insisto, siempre excesivas, de límite, para equilibrar jerarquías hasta incluso igualdades, pero en este hecho se añade un plus, el control de ese territorio por encima del estado, un control además dispuesto por una serie de negocios ilegales o al menos estipulados así por la norma, complicado.

yo: es decir que confronta la alianza capitalismo – estado.

Verónica: más q confrontarla la quieren solo para sí, jeje.

yo: ¿será? el capitalismo sin el estado se vuelve incierto.

Verónica: sí, y se vuelve poroso, de eso sabemos mucho en el mundo andino.

yo: no estoy legitimando (eso lo hace el pensamiento de Estado), estoy pensando el exabrupto, lo abrupto, es buen lugar para

¹³⁰ Se refiere a lo que plantea Carlos Mamani Condori en *La Paz/Chuki Apu entre la ch’axwa y la fiesta: la comunidad aymara en la construcción de la identidad urbana*: “La historia de La Paz, por su cualidad de centro del poder político, es de una querella permanente, que en idioma aymara llamamos *chaxwa*, entre los que tienen y los que no tienen, entre los que defienden y los que atacan. La historia de La Paz es la historia de las luchas políticas de las ‘revoluciones’ permanentes con la democracia de las movilizaciones y marchas cotidianas. Es esta una cara, una faceta de la ciudad. La otra es la fiesta *ghachwa*, *t’inkhu* en aymara, cuando la ciudad, sus barrios, sus jóvenes se vuelcan a las calles a bailar, revivir las viejas danzas indias o innovar ritmos, entonces la ciudad desborda de alegría.”

pensarnos en cuerpo y emociones, ahí lo simbólico muestra su disfraz y su ruptura.

Verónica: sí, ahora pasa tb q el exceso conlleva mucho estupor.

yo: ¿cómo no?

Verónica: como estableciendo q lo simbólico no alcanza y eso sí q detona pensamientos.

yo: estamos demasiado acostumbrados a pensar en la serenidad del que se aparta de las necesidades y de los tumultos de la calle; (lo simbólico, allí, en la acción directa comunal) ¿no alcanza?, ¿o se muestra desnudo?

Verónica: ambos dos, jeje.

yo: no es lo mismo, es lo que alcanza en todo caso su extremo.

Verónica: pero eso hace la paradoja, ¿no crees?

yo: aquello que las luchas simbólicas sí que no alcanzan a dramatizar suficientemente desde el refugio objetivador del científico social.

Verónica: lo que pasa es que llegamos a un tema irresuelto, histórico, que no lo sitúo en los divagues de la academia y/o los académicos.

yo: claro, claro!!!

Verónica: sobre todo de esos de escritorio sereno, jeje.

yo: pensar en el tumulto es estar en lo simbólico en plena ebullición.

Verónica: más q tumulto, hay q pensar ahora en la compacta organización de las comunidades.

yo: compacta, segmentaria... eso también es abrupto.

Verónica: no, creo q es muy compacta.

yo: no negocia con el logos de la ética del discurso cívico.

Verónica: se mueven como un solo cuerpo, siendo miles, incluso matan de igual manera, glup.

yo: es segmentario en el sentido de un segmento de la estructura de alianzas, lo que (Tristan) Platt señaló como movilización de los ayllus tomando lo segmentario de los Nuer y Evans-Pritchard.

Verónica: creo q funciona más con la noción de territorio, como archipiélago.

yo: el tinku es segmentario: ante cada oponente reúne incluso a los bandos locales más opuestos.

Verónica: pero ahora es una región, macro región q se repliega sobre sí misma.

yo: es territorial, claro, ¿se repliega?

Verónica: exigiendo un control y poder total de su territorio.

yo: parece que se opone.

Verónica: o se vuelca sobre sí misma, se erige enconchada, jeje, estoy un poco literaria.

yo: contra, siempre contra.

Verónica: pero me entiendes.

yo: pero en contra, Vero, ahí está la violentación, es antagónica, su endogenismo es antagónico.

Verónica: sí, sigue en contra de un estado q al igual q en el pasado los mantiene abandonados, librados a su suerte.

yo: y agredidos territorial-simbólicamente.

Verónica: lo curioso es q cuando la policía intenta tener el control del contrabando, salta toda la historia como un detonador de olvidos y de muerte.

yo: eso es lo abrupto de ese sentido que explota ahí.

Verónica: sí, agredidos simbólicamente en su territorio.

yo: es el resentimiento, todo aquello que los serenos científicos sociales hemos evitado poniendo en evidencia allí nuestra complicidad con el orden del Estado, realmente no nos ha gustado ponernos en riesgo; digo resentimiento en cuanto dolor y rabia acumulados y guardados para el pachakuti.

Verónica: buen pto, estamos en pleno pachakuti, supuestamente este estado se revoluciona.

yo: hasta donde, lo veremos, lo sentiremos.

Verónica: y hay q hacer la pregunta, hasta dónde, un límite muy claro lo pusieron los de los ayllus de Uncía.

yo: el moralismo nos impide pensar a los científicos sociales, (pero) es lo simbólico al desnudo que aflora su torsión, amasando lo material de las relaciones legitimadas por la hegemonía.

Verónica: bueno: amasando lo material...

yo: praxis crítica.

Verónica: no te conté, ahora soy alfafera.

yo: por algo hablamos de esto.

Verónica: así q sé de amases de materia a flor de dedos.

yo: eso lleva lo simbólico a la violentación simbólica.

Verónica: explícame mejor eso de violentación simbólica.

yo: a mano limpia, pacha creativa, te mando un texto, no se si te lo envié ya: *Gestar la gesta popular*, ahí está.

Verónica: sí, tierra y más tierra.

yo: es la materia simbólica, la que nos cría y la que hacemos.

Verónica: pasa tb por la dominación simbólica?

yo: tejemos trama de relaciones: lo simbólico, torsionamos.

Verónica: ya, eso de lo oblicuo me es conocido¹³¹.

yo: es en contra de ella, de la violencia simbólica, lo oblicuo es tejer relaciones, no quedarnos donde estamos ante grandes estructuras establecidas.

Verónica: sí, ¿pero eso siempre se logra sí y sólo sí con violentación?

131 Se refiere a que sobre la categoría de lo "oblicuo" en la praxis subalterna venimos conversando desde hace algún tiempo.

yo: es lo que tratamos de evitar a toda costa y es el día a día de los implicados en el orden en las peores condiciones, sobre los que pesa la opresión simbólica legitimada; no creo que tengamos un pachakuti hecho de racionalidad argumentativa.

Verónica: jajaja sí, sobre todo por lo kuti de la expresión.

yo: eso es violentación simbólica: lucha cuerpo a cuerpo en la masa simbólica desde creencias territoriales de espacio-tiempos otros, no puede haber mayor confrontación con la simbólica del Estado-Nación.

Verónica: otrora se llamaba insurgencias.

yo: nos hemos vuelto cómplices en su evitación los “científicos sociales”.

Verónica: algunos, definitivamente, sí, muy cómplices.

yo: ¿cómo te ves vos ante esta insurgencia comunitaria, en bloque?

Verónica: ¿yo?, supongo q comparto con esa insurgencia el desgarre.

yo: el desgarre es lo que haces como alfarera... no son tus manos solas, las manos dialogan más que muchas palabras, en medio de la materia.

Verónica: sííí, es emocionante ¿fumas? me encanta hacer ceniceros, te lo haré uno.

yo: no, dejé hace casi 14 años...

Verónica: oh, bueno, pensaré en otra cosa...

yo: bueno, pa' las visitas.

Verónica: ah, sirve, buena idea.

yo: hacéme un wakito.

Verónica: dale, te lo haré.

yo: como el que nos recibe y nos contiene, donde caemos.

Verónica: sí, pues.

yo: será tu violentación simbólica en una pequeña cosa, que es mucho más que tanta palabra sin carne y sin cuerpo.

Verónica: con mucha ternura y fuego, como corresponde.

yo: como lo que se viene cocinando.

Verónica: sí, pues.

yo: ese infierno viejo¹³².

Verónica: tan de larga data q el tiempo no basta.

yo: de donde saldremos vaya a saber en qué espacio-tiempo, siempre el de las comunidades con que nos solidarizamos.

Verónica: sí, es un espacio-tiempo q siempre nos acude.

yo: ¿dónde estamos, Vero? es una gran pregunta para lo que hacemos pensando, escribiendo, entre otras luchas

Verónica: sí, es otra forma de saber ¿qué hacemos aquí?

¹³² Verónica viene adelantando una investigación sobre el Infierno de Carabuco, un mural en la iglesia de Carabuco. Ver más arriba mi referencia a su investigación a través de uno de sus textos.

El “otro” semiológico, por un lado, y la *alteración contra-narrativa* ocupada en *artes de hacer y poética material*, por el otro, se enfrentan aquí; y en el medio (*medium*) está el investigador con su sentido común científico. El privilegio del “campo intelectual” en Bourdieu procede de la fuerza (sin embargo reconocida como epocal, histórica) concedida a las representaciones mentales colectivas en relación con las prácticas, siguiendo la tradición racionalista y formalista durkheimiana. Y de ahí el privilegio crítico otorgado a la razón: el “campo intelectual” como luminaria de la cultura y como gloria eidética y argumentativa de las *luchas simbólicas* constituye un cognitivismo colonizante con el que pugnan las *matrices epistémico-prácticas populares interculturales* en su *violentación simbólica*.

Jean Baudrillard, con una inspiración fuertemente batailleana, da lugar a una *ruptura* en el *desde-dónde* se investiga:

... hay que interpretar a Mauss contra Mauss, a Saussure contra Saussure y a Freud contra Freud. ... Reversibilidad del don en el contra-don, reversibilidad del intercambio en el sacrificio, reversibilidad del tiempo en el ciclo, reversibilidad de la producción en la destrucción, reversibilidad de la vida en la muerte, reversibilidad de cada término y valor de lengua en el anagrama: una sola gran forma, la misma en todos los dominios, de la reversibilidad, de la reversión cíclica, de la anulación; la que en todas partes pone fin a la linealidad del tiempo, a la del lenguaje, a la de los intercambios económicos y de la acumulación, a la del poder. (Baudrillard, 1993a: 6).

Porque

“el proceso del valor es irreversible. Por lo tanto, sólo la reversibilidad y no la desligadura, ni la deriva¹³³, resulta mortal para él. El término de ‘intercambio’ simbólico no quiere decir otra cosa” (Baudrillard, 1993a: 9, nota 2).

Y por ello

la única estrategia es *catastrófica*, y en absoluto dialéctica. Hay que llevar las cosas al límite, donde naturalmente se invierten y se derrumban. ... tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código. (Baudrillard, 1993a: 9, énfasis en cursiva en el original).

Y concluye:

¹³³ Alusión a cierto continuismo en De Certeau, y Deleuze y Guattari.

“No nos queda más que la violencia teórica. La especulación a muerte, cuyo único método es la radicalización de todas las hipótesis” (Baudrillard, 1993a: 10, mi subrayado).

En esa “*violencia teórica*” no opera ni el mesianismo epistémico ni el populismo descriptivo: la *praxis crítica* no está en la acción de un “sujeto” sino en la interrelación, en la que el científico social participa; una *teoría de la relación* (Haber, 2009; 2010; 2011a; 2011b) está implícita en lo que irrumpe en la *violencia simbólica popular*, que no tiene el civismo ilustrado, pero convoca las fuerzas y seres cósmicos, que tejen incluyendo aún a los que ejercen la *violencia simbólica dominante* en una trama relacional en la que se juega en la incertidumbre lo *fasto* y lo *nefasto*, y por eso el *esquema-de-sentido* que emerge de su *espacio-tiempo* otro es *ritual* (Kusch, 1975; 1976; 1978; Grosso, 2014c). La *catástrofe de la teoría* es su *alteración epistémica intercultural*, donde lo *teórico* no se escinde de las *relaciones* que proponen y agencian. Hay una condición discursiva *constitutiva* en el conocimiento, o mejor, en las *maneras de conocer* y en las *relaciones interculturales poscoloniales* en que *hacen-sentido* esas *maneras de conocer*. Y esto es también una condición (oculta) de la teoría y del conocimiento científico; algo a lo cual la fenomenología apunta, pero sin llegar a conmovir –y no sólo cuestionar– el *espacio-tiempo constitutivo* de su “*ser-en-el mundo*”, es decir, su *estar-en-el mundo*.

Norbert Elias ha abierto un campo de relativización social al conocimiento teórico:

Las teorías del conocimiento dominantes utilizan como modelo una situación en la que el conocimiento podría producirlo un individuo aislado. Prestan poca atención a los problemas que se plantean si se tienen en cuenta las condiciones sociales de la producción del conocimiento. Si se hace, pierden gran parte de su valor cognitivo cuestiones epistemológicas de tipo cartesiano o kantiano. ... Kant aprendió –como otras personas– el concepto de una explicación en general, y, en particular, de explicaciones en la forma puramente secular y totalmente impersonal de una relación de causa-efecto, como parte de su lengua materna. El concepto de esta relación de causa-efecto sólo podía adquirirse, igual que otros conceptos, como parte de los usos sociales de la sociedad a la que uno pertenece. (Elias, 2000: 49)

Y esto es un orden eminentemente cualitativo en la actividad teórica, por abstracta que se quiera, porque “las relaciones de las personas entre ellas no son aditivas” (Elias, 2000: 93).

La *violentación simbólica* afecta incluso a nuestras expectativas y juicios valorativos como científicos sociales, ya que hacemos parte del sistema de creencias y el espacio-tiempo estatal que ejerce la *violencia simbólica*, y, como hacemos presión y oprimimos con el peso del conocimiento dominante y de las *relaciones de conocimiento* que imponemos, somos confrontados, no sólo por los *gestos abruptos* de esos “otros” que tratamos de someter (aunque sea a regañadientes y con ampulosas pastorales de condescendencia) a alguna hermenéutica racionalmente aceptable y digerible, sino que también nos enfrentamos a nuestras propias solidaridades y pertenencias al sentido común dominante que hace de la “ciencia” un agente simbólico de la mayor eficiencia en la consolidación y renovación a perpetuidad de la hegemonía. En contra del narcisismo congénito, en la “ciencia” *desviada, otra, oblicua*, que han propugnado Nietzsche, Bajtin, Feyerabend, Kusch, entre otros. *Ciencia otra* en la que están *friccionando*, en lenguas y gestos ventrílocuos, desde sus *espacio-tiempos, comunidades y movimientos* que realizan el gesto creativo de conocimiento y *rompen* nuevos campos de acción: son esos “otros” que agencian en su *violentación* otras maneras de conocer de una *semiopraxis crítica*. Por eso, la *ruptura epistémica* pasa por la relación que establecemos con aquella *violentación simbólica* que nos exige definir y redefinir a cada (sinuoso y abismal) paso nuestro *lugar y sentido* en la *trama de relaciones*.

Matrices civilizatorias y espacio-tiempos. Volumen de la revolución en contextos interculturales poscoloniales.

... el deseo de tractores e Internet por parte de los indígenas ... no nos dice nada acerca de la disposición de los movimientos indígenas hacia la modernidad. Los indicadores de esta disposición hay que buscarlos en otro lado, allí donde la modernidad realmente se distingue de otras matrices civilizatorias; por ejemplo, en la primacía de lo individual, en la primacía de los humanos sobre los no-humanos y la conversión de la naturaleza en mero instrumento de los primeros, en la confusión entre conocimiento y objetivación -es decir, la idea de que el conocimiento emerge de la relación entre un sujeto y un objeto-, y en la autoasignación de un status universal a sus creaciones, por nombrar sólo algunos fundamentos básicos de las instituciones modernas en general.

Mario Blaser. *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica*. Congreso LASA 2008. p. 3

La *violentación simbólica* en sus luchas opera con una *rocosidad* tan masiva como la de la *violencia simbólica* que la oprime: sismos tectónicos de creencias territoriales. Las creencias territoriales son formaciones primarias de

espacio-tiempo en el devenir y el cruce de las *relaciones* convocadas en la *interculturalidad* histórica en cada caso. Al llamarlas “*creencias territoriales*” enfatizo lo que en la “*creencia*”, como *inclinación práctica*, involucra una entrega “*de cuerpo entero*” a la percepción cultural de *pertenencia*, en la que los procesos de socialización en que se vive afianzan imperceptiblemente. Más que “*categorías*” (con sesgo cognitivista), conforman “*esquemas operatorios*” (Bourdieu, 1991) *radicales, maneras-de-hacer que hacen que conocer, creer, sentir, pensar*, sean siempre en primer lugar *fuerzas orientadas de sentido* en la comunidad de los seres, poniendo “*mundo*” al habitar, donar, disputar o quitar aquello sin lo que no podemos “*estar*” (Kusch, 1976) en ninguna parte ningún tiempo. Lo *mítico*, la *fe*, la *creencia* son condición histórica *constitutiva*, mucho antes de ser comprendidas como configuraciones aleatorias de una pragmática (aún) no racionalmente ilustrada. Son la materia misma de toda *lucha simbólica*, que no *hace-cuerpo* sino cuando ésta es pensada como “*violentación simbólica*”. La “*violentación simbólica*” irrumpe en toda *lucha simbólica* como *fricción* en las “*creencias territoriales*”. La separación moderna de “*espacio*” y de “*tiempo*”, la estatización del “*espacio*” y la dinamización del “*tiempo*”, que pesan en la concepción generalizada de “*territorio*”, si bien esconden la elusión estratégica de la percepción de aquellas *formaciones primarias*, manifiestan más bien a la vez la opción histórica europea dominante de “*creencia territorial*”: la que nos ha colonizado.

El Colectivo Situaciones señala que, cuando Evo Morales, en su discurso de asunción como presidente de Bolivia en 2005, dijo que se disponía a “*mandar obedeciendo*”¹³⁴, acogía de esa manera “*el peso de los movimientos sociales que, en su fuerza movilizadora y desestabilizante, forzaron un ‘más allá’ de las formas representativas de gobierno*” (Colectivo Situaciones, 2009: 22). Entre la “*nueva gobernabilidad*” (“*gubernamentalización del Estado*”) y el “*buen gobierno*” zapatista, el “*mandar obedeciendo*” repone la “*cuestión del gobierno en relación al poder constituyente desde abajo*” (22). Esto puede entenderse, o bien como “*presión*” sobre el gobierno representativo moderno, o bien como la *gesta* de una *otra formación política*. Márgara Millán reconoce, como Mario Blaser y Arturo Escobar entre otros, esto que ya había sido polémica y a muy alto costo planteado en términos *abruptos* por Rodolfo Kusch (Kusch, 1975; 1976; 1978): acontecen “*diferencias positivas*” en la “*crisis civilizatoria*” (Millán, 2010: 325); hay, en los *movimientos sociales* de las últimas décadas (tal vez habría que decir que fue históricamente una condición de luchas *interculturales contra-coloniales y poscoloniales*, aún cuando fueron leídas -y desconocidas- con las lentes analíticas de la Modernidad hegemónica), una “*puesta en cuestión de la totalidad*

¹³⁴ Expresión del “*buen gobierno*” de los zapatistas (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN).

de la narrativa occidental” (Millán, 2010: 328), un “nuevo horizonte civilizatorio” (330), un “incierto y lento salto cualitativo civilizacional” (332). Millán entiende ese “salto” en relación con esta manera de pensar la *interculturalidad*:

Los horizontes posibles de transformación civilizacional desde luego se articulan de una manera central e imprescindible con el modo indio, negro, oriental, es decir, no occidental, de pensar y estar en el mundo. Pero lejos de pensar a los occidentales como entidades claramente definidas, de lo que se trata es de reconocernos todos como territorios cruzados, mezclados, ambivalentes, donde no ha enraizado del todo el desencantamiento del mundo y donde la relación intersubjetiva con el entorno emerge incluso en el marco de los procesos de autodeterminación y de gestión de la vida cotidiana. (Millán, 2010: 334)

Podríamos llamarlo el “efecto Latour”, al ponernos ante la inversión de la naturalizada manera como los vemos “nosotros” a “ellos” (los “otros”: “indio, negro, oriental, es decir, no occidental”, en palabras de Millán), dado vuelta en la manera como nos ven “ellos” a “nosotros” (Latour, 1993).

El re-trazado de los territorios latinoamericanos (y *poscoloniales* en general) por parte de los megaemprendimientos transnacionales de la minería, los hidrocarburos y el monocultivo para biocombustibles, la biotecnología, la inversión monopólica y monocultural en servicios públicos e industrias culturales, y los supermercados globales y agencias de autoayuda del turismo, la estandarización de los procesos educativos en escala global, la miseración de los entornos y *ghettos* urbanos, la movilidad intercontinental de la fuerza de trabajo, todo ello, debe hacernos pensar en las neo-territorialidades de los Estados-Nación (que fueron desde un comienzo funcionales a las estructuras post-independenistas de dominación y al desarrollo del capitalismo de extracción) desde la perspectiva crítica de los *agenciamientos locales y regionales de cuerpos-territorios* en términos *interculturales y populares*. La Modernidad ha gestado estas políticas de conocimiento y explotación durante estos dos siglos, desatando fuerzas que calzan en los mayores desmanes y crueldades que fundan cada vez la memoria civilizatoria que nos coloniza.

Aquello que empuja *poniendo el cuerpo*, que forcejea, que *irrumpe masivamente* en la “filigrana de la paz” (Foucault, 1992b), son los *afectos* que desde lo *oscuro* emergen con los *espacio-tiempos otros comunitarios*, sus *contra-narrativas* y sus *fuerzas de transformación*, que encuentran *fisuras de emergencia* en los ritmos, las músicas, los cantos, las danzas, las fiestas, las *revueltas*, las *movilizaciones*, los *fragores de la euforia y de la rabia*, las manos

cerradas en puño, las broncas guardadas en las rígidas contracciones, las voces rasgadas de dolor: *cuerpos vibrantes atravesados de emoción, "voces bajas de la historia"* (Guha, 2002). Subjetivaciones políticas contenidas: éstas son las *fuerzas violentadas que hacen violentación* en las formaciones hegemónicas *poscoloniales*. Toda expectativa de agenciamiento argumentativo resulta escasa para la densidad de estos *cuerpos-de-acción* y para las *fuerzas oblicuas de sentido* que la violencia que los envuelve y aplasta les exige y comprime hasta el derrame. No pueden sino parir entre risas y llantos *otras maneras de estar-en-el-mundo, territorialidades del conocimiento desencajadas, chuecas, deformes, justicia de una acción colectiva* que no tiene Derecho y bordea los derechos, que se abre paso a golpe de *astucia, de empuje masivo, de burla, de humor, de sarcasmo, de ignoración, como "acción directa"*. No van de frente, van *por debajo*. Parece como si no pasara nada, el *paso* y el *ritmo* es lento, en esa demora de *"ignoración"* se cumplen (y fracasan, destruyendo ambientes y comunidades) los proyectos de la vertiginosa y corta temporalidad política moderna del *"desarrollismo"*, de la ciudadanía liberal y del *"revolucionismo"* ilustrado.

EXABRUPTOS: la *comunidad cósmica de seres*: los muertos, los dioses, los árboles, las *pedras*, los animales, la comida, las estrellas, los cerros, el rayo, el claroscuro del alba y del atardecer, la oscuridad de la noche, escuchar al río, consultar las hojas y semillas, tocar la imagen del santo, ofrendar a la tierra, sentir el lugar pidiendo permiso... hay allí una diversidad de sentidos que exceden toda antropo-logía y socio-logía (por lo reductivo del *ánthropos* y del *socius*, y por lo que de circunscripción/traducción de la *semiopraxis* al *lógos* hay allí). En esos *exabruptos* (así percibidos desde las sensibilidades burguesas, la corrección racional y el civismo urbano dominantes), la *irrupción de otros espacio-tiempos* gestan y sostienen *otras matrices civilizatorias*.

Jean Baudrillard, en *La economía política y la muerte*, planteó cierto sentido común *"civilizado"*, *"racional"* y *"urbano"*, para el que lo *"inhumano"* es lo excluido de la relación recíproca:

"Y no solamente para con los niños y los caníbales; nuestra cultura, al profundizar su racionalidad, ha extraído a lo inhumano sucesivamente a la naturaleza inanimada, a los animales, a las razas inferiores" (Baudrillard, 1993a: 144).

Pero

"los salvajes, que no hipostasían el alma ni la especie, reconocen la tierra, el animal y los muertos como *socius*" (144, nota 1);

“(los espíritus y los dioses) son también otros seres reales, vivos y diferentes, y no una esencia idealizada” (163).

Y, desde allí, por esta *comunidad cósmica de seres en relación*, concluye:

“lo ‘social’ mismo no existe en las ‘sociedades primitivas’. El término de ‘primitivo’ está hoy día eliminado, pero habría que eliminar el término igualmente etnocéntrico de ‘sociedad’” (158, nota 13).

Hay un *exceso* y hay un “*afuera*” que siempre pone lo *popular* en la ciudad como territorio colonizado por el *espacio-tiempo* dominante y hegemónico. Pero ese “*afuera*” puede ser topológicamente incluido en la gestión urbana, evitando a toda costa el *desborde*. Como señala Adrián Scribano, en lo que se respira una inspiración kuscheana,

La ciudad pulcra del buen burgués es aquella donde se toma distancia. La relaciones espacio-temporales de los barrios ciudades¹³⁵ preservan a la Ciudad de esos barrios, al alejarlos se auto-construye performativamente la Ciudad ‘adecuada’. La pulcra ciudad es un aparato extractivo de identidades donde lo no deseado debe estar siempre asociado a lo afuerino. Los barrios ‘tienen todo’ para estar afuera. Las afueras y los de afuera deben ser identificados para que la Ciudad tenga su identidad. La vivencia del límite tiene una torsión más: ante el posible desborde de los desechados, se los pone en los bordes. En esta dirección, el borde es la condición de imposibilidad de desborde alguno. (Scribano, 2009: 14)

Pero el *exceso*, el *afuera* y la *tenebrosidad popular* sostienen, sin embargo, sus *luchas territoriales*, porque

“lo que hay de ciudad en los barrios es la mítica posibilidad de que los expulsados vuelvan a la polis vía la aceptación de la imposibilidad de buscar sus deseos y aceptar melancólicamente su minusvalía” (16).

Ese *adentro/afuera* permanece *indecidible*. Por ahí presiona lo *abrupto del sentido*. Las *figuras semiopráticas populares* de la *resignificación*, la

135 Política pública de segregación de los gobiernos de la ciudad de Córdoba, en Argentina, durante la primera década del siglo XXI, por la que se desplaza a pobladores ubicados en sectores urbanos de alto potencial inmobiliario y se los re-emplaza en ciudadelas construidas en las afueras, a varios kilómetros del perímetro urbanizado, y que pretenden separar la vida de estos “ciudadanos” en torno de las réplicas en escala de las instituciones oficiales (escuela, parroquia, policía, etc.) Ver Levstein y Boito, 2009; Scribano y Boito, 2010; Espoz, 2011.

resistencia, la insurrección y la fagocitación se juntan en un gesto diferencial de alta intensidad territorial: la “ignoración”, el poder-de-ignorar (Grosso, 2009e)¹³⁶, un gesto de ignoración como acción y poder de ignorar, de hacer una vida en los márgenes de la imposición y de las luchas y disputas con los grandes poderes centrales, con los costos que eso tiene, pero también con las fortalezas locales que erige y sostiene (*pukarás espectrales*); gesto específico en determinados momentos, o gesto que convive con los otros, agudizando las rupturas. Un poder vivir y morir de otra manera. La omnisciente y posesiva pretensión del Estado-Nación con sus entidades territoriales cae en el vacío en el dominio local, en el que la medida de su enorme triunfo es a la vez la de su fracaso. Tal vez por la extendida catálisis de un semiologismo sociológico sobre las comunidades-de-seres locales que la ciencia social ha reificado y que nos hace pensar de entrada que estamos solos y exclusivamente, en la gestión del sentido, no sólo humanos-con-humanos, sino que además somos todos humanos-sémicos a la europea, es decir, humanos-rationales-abonantes-del-lógos (Grosso, 2009f; 2012f), hemos pensado menos, o directamente hemos desconocido, ese poder-de-ignorar en las relaciones interculturales poscoloniales.

Porque hemos reconocido acciones de enfrentamiento, siempre disímiles, y que en las luchas deforman la retórica “correcta” hacia torsiones subalternas de inversión que quiebran la lógica argumentativa a fuerza de burla, malicia, adulación hiperbólica, etc. Pero no hemos pensado en que esa retórica podría ser la de la ignoración, que sin embargo aparece tan generalizada en nuestras sociedades frente al modelo de ciudadanía liberal y a los grandes bienes de la Modernidad, no sólo siempre deformados en sus reapropiaciones locales, sino incluso vacantes en la caída libre de su fuerza. Lo cual abre la posibilidad de vivir en otro espacio-tiempo “dentro” (dentro/ fuera, indecidibilidad moebiana, una recurrencia en los trabajos de Adrián Scribano, 2008; 2009; 2010) del “espacio-tiempo homogéneo y único del Estado-Nación” (Chatterjee, 2008; Benjamin, 2001; 2010). La ignoración convive con las tácticas de la burla, la malicia, la adulación hiperbólica... Es el pliegue de quiebre del escorzo torsivo en que éstas sacrifican sus fuerzas-de-sentido. Hay revoluciones interculturales poscoloniales en las que se acaba la acumulación y emerge abruptamente la gesta del gasto y del don (Bataille, 1970), la gesta de la fiesta y del humor popular (Bajtín, 1990; Scribano y Cabral, 2009; Grosso, 2008a; 2007c), la gesta de otras “teorías de la relación” (Haber, 2009; 2010; 2011b).

136 Dialogo aquí con la inquietante e inspiradora investigación doctoral de Wilhelm Londoño en el Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, que indaga los solapamientos, fricciones y distancias entre lo “argentino” y el agenciamiento territorial local por parte de las comunidades de la Puna de Atacama (Londoño, 2009). Este término y concepto de “ignoración” ha sido producido en nuestro diálogo, a partir de un poder de ignorar que ejercen los pobladores sobre las políticas de Estado y que destaca Londoño a partir de su registro de campo.

Esa *ajenidad existencial* es la que Kusch percibía en lo “indígena” y lo “popular” (Kusch, 1986b; 1975; 1977; 1976; 1978) y es lo que los *movimientos sociales indígenas y negros* (no de un modo exclusivo, pero tal vez más que los otros *movimientos* rurales y/o urbanos) perciben como lo “*propio*” más allá del plano sistémico de una semiología diferencial en la cual lo “*propio*” (pensado al margen de los “*otros*”) resulta insostenible y es conceptualmente “*corregido*” por la inevitable invasión de lo “*otro*”. En esta *ignoración* cabe un “*discurso ajeno*” (Voloshinov-Bajtin, 1992) dominante en antagonismo con “*discursos-ajenos*” *subalternos espectrales* operantes en el entramado de tradiciones locales, y que marcan la relación con el silencio y el “*vacío intercultural*” (Kusch, 1978). Es un “*propio*” de *radicalidad territorial*, un “*propio*” no que “*es*”, sino que “*está*” (Kusch, 1976). Un “*propio*” atravesado de “*discurso ajeno*” (Voloshinov (- Bajtin), 1992), pero en una *topografía intercultural* y colonialmente accidentada (Grosso, 2007e): hay “*discursos ajenos*” *subalternos y antagónicos* en la acción de los *otros* que constituye “*propios*” y no lo aplanan todo en un único “*espacio social*” (y un único tiempo) como campo de operación de un *lógos* de las “*diferencias*” sistémicas. A *contrario*, allí hay *gesto, relaciones intercorporales*, y no sólo “*semio-logía*”.

A la Razón del Estado-Nación, a la pulsión de conocimiento, posesión y gobierno que la habita, no puede pasarle algo peor, algo más irritante y confrontador con los manotazos de su propia “*lógica*”, que ser *ignorado*, que la impotencia de estar ante un *margen* y un *hueco* que su gendarmería traductora y reductora no puede someter y conquistarle, ya sea evangelizando todas sus nuevas en el régimen predicativo, ya sea acabando con las resistencias en combate. Son los manotazos de la desolación que uno encuentra en los grandes discursos políticos e interpretativos que pueblan de “*ensayos*” la apuesta a la racionalidad triunfante, de Domingo Faustino Sarmiento en adelante. Los saberes implicados en las diversas tecnologías formativas del Estado-Nación se sienten perdidos ante un mundo que los *desconoce*, y, llegado el caso, se sentirán obligados, en “*sana*” y correctiva misión “*lógica*”, a doblegar violentamente aquellas *fuerzas* recurriendo a sus más desnudas y últimas verdades y desoyendo los *sentidos locales* que resultan definitivamente irredimibles para su tenaz pastoral y autorreferencial acción pedagógica de salvación en la Razón de la Historia.

La *ignoración* sostiene *otra(s) historia(s)* porque habita *otros espacio-tiempos, espacio-tiempos otros*. En ese “*otro*” está la *radical diferencia*, nunca in-diferente: *ignoración* no es indiferencia, es más bien otra “*hospitalidad*”, en/desde *otro* lado, en *otra relación* (Grosso, 2014c; Haber, 2009; 2010). *Radical diferencia* del *gesto local*, con sus *amplias y extendidas conversaciones y reciprocidades cósmicas*. *Desviada forma, disruptiva*, en que las *creencias*

territoriales subalternas interpretan la premisa de Zygmunt Bauman que afirma que

“problemas globales requieren soluciones globales. En un planeta globalizado, los problemas humanos sólo pueden ser enfrentados y resueltos con humanidad solidaria” (Bauman, 2005a: 394)¹³⁷.

¹³⁷ La expresión de Bauman es: “Global problems require global solutions. On a globalizing planet, human problems can be only tackled and resolved by solidary humanity” (Bauman, 2005a: 394).

7. TEORÍA: DE LA METAFÍSICA A LA SEMIOPRAXIS LA JUSTICIA POSCOLONIAL DE OTRAS MANERAS DE CONOCER EN LOS PLIEGUES DE LA FORMACIÓN HEGEMÓNICA ESTÉTICO-EPISTÉMICA DEL VER-DECIR LÓGICO-EIDÉTICO¹³⁸

A Gladys Loys: su amor por la justicia.

A partir de alteridades territoriales y solidaridades emotivas gestadas en la accidentada topografía socio-político-epistémica de nuestras relaciones populares-interculturales poscoloniales, que en sus agenciamientos semiopráticos ponen en juego configuraciones de mundo diversas y formaciones teóricas y matrices epistémico-prácticas de creación sedimentadas en sus maneras de conocer, establezco la arena de luchas simbólicas y los antagonismos en torno de la “teoría”. La metafísica aparece así como compromiso de la formación teórica lógico-eidética dominante y de su teoría de la acción en una relación de dominación enquistada y desconocida en lo epistémico. A continuación (por llamarlo de alguna manera), procurando dar cuenta de aquellas luchas simbólicas que se vienen abriendo paso, vuelvo a la apropiación heideggeriana de Nietzsche y a los excesos nietzscheanos que desbordan dicha apropiación como locus de discusión, pero asimismo enfatizo, finalmente, lo que, en un escenario poscolonial, marcado por la radical incoincidencia y desajuste entre las tareas hegemónicas y las semiopraxis populares-interculturales, corre los mayores riesgos teóricos y arroja el mayor volumen, disruptivo y anacrónico, de revolución.

Podría decirse que este texto hace el desplazamiento de una deconstrucción semiológica, que se empeña en los deslizamientos sobre el idealizado “sistema diferencial”, a una *deconstrucción semioprática* que opera más acá de la genealogía crítica de la “deconstrucción” y su circunscripción al protocolo “académico” (platónico), en el *abrupto* agenciamiento *popular-intercultural* del *sentido*. El “malquerido” Derrida podría decirse que (a riesgo de correr con el reclamo de ser injusto con él, siendo que aquí tratamos de “justicia”, pero abriendo un suspenso en el énfasis de mi (im)propia lectura, o re-a-propiación de lectura, y sin pretender zanjar

¹³⁸ Publicado en 2012 en la *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções - RBSE, Dossiê Corpos e Emoções*, volume 11, N° 33: 750-768, Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções.

jamás el entredicho con una corrección hermenéutica) podría decirse, (y lo) digo, que Derrida deambula espectralmente habilitando ambas orientaciones. Ese desplazamiento no podría hacerse sino a saltos y bailando, entre martilleos de la risa. Por eso separo así los pasos:

<§§§>

Marcos Pastrana, dirigente diaguita calchaquí, decía en 2011:

“Somos territorio. Yo mismo en estos momentos soy un pedazo de tierra que está hablando. El territorio es nuestro idioma, nuestro pensamiento y nuestro sentimiento” (Machado, 2012: Epígrafe inicial).

En el Seminario Bicentenario de la Independencia y Movimientos Emancipatorios Poscoloniales que dictara en Mayo de 2010 en la Universidad Nacional de Santiago del Estero junto con agentes sociales de comunidades y movimientos sociales y gestores culturales, Deolinda Carrizo, del Movimiento Campesino de Santiago del Estero – Vía Campesina (MOCASE-VC), contó, tras mi intervención sobre la *fuerza-de-negación* de lo indio, lo negro y lo cholo en lo santiagueño, con voz fuerte, frases ariscas y corazón conmovido, la siguiente historia:

Cuando era niña, recuerdo que a la oración mi abuelo se iba al fondo del patio y cantaba unas vidalas en la quichua. Yo andaba por ahí, jugando, traviesando, y una vez le pregunté qué eran esas canciones y él me dijo que eran rezos indios. Cuando el año pasado (2009) yo estaba parada con mi hijo en brazos entre la topadora y el rancho, resistiendo a los que iban a voltearnos las casas por orden de los que quieren desalojarnos y quitarnos la tierra, escuchaba a mi abuelo al fondo del patio, cantando aquellos rezos indios, y ésa era la fortaleza que yo tenía, esa fuerza que me venía de adentro y me sostenía ahí.

Estas dos alteridades territoriales que irrumpen en el espacio-tiempo “vacío y homogéneo del Estado-Nación” (Benjamin, 2010; Chatterjee, 2008) y su “estado-de-ser” naturalizado como pretendidamente único y definitivo nos ponen ante la discusión teórica que aquí planteo. El “e(E)stado-de-ser” (“*state-of-being*”, Comaroff and Comaroff, 1991) es el sustrato epistémico-ontológico del universalismo fenomenológico en la era del Estado-Nación, que se reconoce y desconoce a sí mismo a la vez en cuanto tal: se reconoce como “suelo” cultural, se desconoce en su universalismo kantiano. Todos parecemos vivir en el Estado-Nación,

Modernidad mediante: cada pueblo en el suyo como celdilla del panal planetario. La reducción que realiza el Estado a un único “sentido de realidad” polarizado hacia las figuras de Razón que retrotraen su Historia hasta/desde las monstruosidades del “caudillismo” como génesis metabolizada, dos caras de una misma moneda “nacional”, logra ocultar, en su solemnidad funeraria y monumental, las rasposas fibrosidades y agitadas devociones que adhieren tanto a la Razón como a las lealtades caudillescas, en las que opera una *solidaridad emotiva* en los bordes y desbordes. *Solaridad* y antagonismo que abren la “política” siempre más acá del “e(E)stado-de-ser” y constituyen lo *popular* antes del llamado, con énfasis gramsciano (es decir, ya tocado por la “ideología estatista”; Guha, 2002), “populismo” por Laclau (Laclau, 2006).

Porque “populismo” denota ya las sensibilidades burguesas liberales de una “ciudadanía” que se extraña distinguidamente, se horroriza y se sobrepone a su pánico y su fobia en un sentimiento de subestimación mal disimulado e impotente ante las primarias *solidaridades emotivas*. “Populismo” es ya pretensión de forma, de puesta-bajo-control, de construcción de un (único) “pueblo” (“nacional”). En palabras de (Gramsci-) Laclau: “al ser la construcción del pueblo el acto político *par excellence* –como oposición a la administración pura dentro de un marco institucional estable–, los requerimientos *sine qua non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social” (Laclau, 2006: 195). Lo *popular*, sus *solidaridades emotivas*, son, antes bien, *constitutivas* de lo político (no “construidas” por lo “político”), y éste no precede cualquier modelación-de-forma de lo *popular* con requerimientos que definen “fronteras” y “antagonismos” desde una posición estratégica (siempre llamada a sustancializarse como Estado, pero que ya es “programa”, “movimiento orgánico” o “partido”) que habilita, convoca e instrumentaliza los “sujetos” propios de su “cambio social”. Si bien Laclau destaca en lo “popular” la emotividad del vínculo, el afecto, el lazo libidinal en la constitución social (85-88), y si bien distingue “diferencia” en el sentido sistémico-semiológico saussuriano (que instaura internamente una cartografía “lógica”) y “diferencia” en el sentido deconstructivo derridianiano (en cuanto acto pasional, heterogéneo e intraducible del otro, que abre, rompe, desfonda), pareciera rendirse (y rendirle así todas las armas) a la necesidad de la unificación que expropia de las fuerzas que sólo el número desvelado e inconcluso, polvoriento y alzado (Grosso, 2012j), en un *barroquismo carnavalesco y sacrificial* (Grosso, 2012g; 2014e), puede contar, el “trabajo” necesario para la “organización”, la “movilización” disciplinada y la homogeneización en “bloque”, alterna y estratégicamente pacificado y promovido. Este movimiento revolucionario *ma non troppo*, debidamente gestionado y gerenciado, es

radicalmente desbordado por la gesta revolucionaria que tiene las aristas populares-interculturales no pulidas por el domo de la teoría dominante.

Porque estas *solidaridades emotivas* operan como “*violentación simbólica*” (Grosso, 2010b; 2011a) en la violencia simbólica dominante, mimetizando en ésta su *fuerza-material-corporal-de-sentido*, abrupta y disonante, percibidas como “*bárbaras*”, “*in-civilizadas*”, y que exceden las contenciones reeditadas del Derecho, de la ortodoxia teológico-pastoral cristiana y del disciplinamiento regular de lo “*militar*” en el paso de la dominación colonial a la hegemonía nacional. Así, torsiones simbólicas en la torsión simbólica, “*violentaciones*” populares en la violencia estatal, estas *solidaridades* se extienden rizomáticamente en las *relaciones interculturales* modelando aprendizajes silvestres, constituyendo (antes que cualquier Constitución) *matrices epistémico-prácticas de creación* nunca enunciabiles en la normativa lógica que escinde “el lenguaje” como esfera propia de sentido. *Oscuras tenebrosidades semiopráticas* que hacen sufrir indefinidamente, tironeando hacia atrás y haciéndolas jirones, las carnes del concepto (como reconociera apenas de paso Hegel y desechara en su arrolladora lógica dialéctica; Hegel, 1977), y que gozan ese sufrimiento como resistencia y *trama de relaciones y de pertenencia constitutivas*. Es el territorio narrativo del mito como torsión simbólica y *solidaridad emotiva* no enunciable en la lógica (mucho más acá de la literaturización del “mito” y de su tratamiento formalista en el fetiche “lingüístico”), plástica colectiva que mantiene viva, tensa y enhiesta la *fuerza-de-justicia* (Grosso y López, 2011).

Las *masas* levantadas en tramas *solidarias*, en “*montonera*”, salen a morir al encuentro del otro. Su hospitalidad no se ahorra el vértigo del alarido, el tumulto y los derrames. La *negación popular-intercultural* amalgama lo *militar* y el *sacrificio*. Más acá de la histérica asepsia burguesa que impregna la ciudadanía ilustrada, “*militar*” proviene del latín *militarius*, de *miles* (genitivo *militis*), “soldado”; de ahí *milia*, “miles”, y *mille*, “un mil”, “un millar”. Es la presión del número fusionado y consolidado, una gran cantidad indefinida de masa, una *arcaica solidaridad cósmica beligerante*; son los muchos alzados y en combate, antes que el ejército regular organizado, ordenado y disciplinado en escuadra. La lucha agita en lo “*militar*” un fragor *sacrificial* riguroso que excede el disciplinamiento lógico de lo “*militar*”; esa “*lógica militar*” que erradica de la *pertenencia* a la *comunidad local de seres* dispuesta a la celebración de la vida y al delirio metamórfico de la muerte, y que separa en una esfera identitaria y tecnológica la consagración profesional armada junto al “e(E)stado-de-ser” pacificado, bajo tutela permanente y represión a la mano por las dudas. Aquel arcaico *militar-sacrificial* aflora en las ciudades modernas en la gesta de las “*hinchadas*” de fútbol y en las socialidades rurales que desbordan la cancha (Grosso, 2012e).

Lo que en la genealogía de la lengua del imperio deconstruye el orden en su aparente fatalidad bajo el rigor lógico, en las “lenguas” *semiopráticas de nuestras relaciones interculturales poscoloniales* abren no sólo otras figuras del mundo sino otras configuraciones operacionales, otras *maneras de hacer*. Y sobre las racionalidades urbanas o en la superficie desnuda de la cotidianidad rural, está en plena acción rediviva una *gestualidad ritual* (Kusch, 1976; 1978) que parece atravesar todas las tradiciones y mestizajes. Las *fuerzas solidarias* no procuran conquistar por apartamiento y expropiación, sino que *agencian la relación* como lucha de poderes que se enfrentan sin eliminarse unos a otros. Así es como aquellas *matrices arcaicas de creación* operan como un saber aún en las condiciones más desfavorables, en las relaciones de fuerza más desiguales y en la más opresiva y aniquilante subalternación (pos)colonial. La *negación*, mezcla de *desaparición, borramiento, silenciamiento, olvido y hueco de ausencia*, no es sólo mazazo del opresor, sino que en ella encienta la *táctica relacional* que opera en los esquemas de acción *populares-interculturales*. La *negación* se vuelve acción alzada sin reservas. Es el *vacío sacrificial* que tracciona y se toma su tiempo. Su beligerancia no es ciertamente la del “desarrollo”, siempre hacia adelante y tomando posesión de territorios.

La *solidaridad emotiva* es arrojo, rompe a presión de rituales ventrílocuos y trances shamánicos todas las empresas de linealidad espacio-temporal que imponen allí y de ese modo su dominio. La *fuerza-de-negación* en *nuestras barrocas topografías interculturales* está ligada al sacrificio como *gestualidad ritual de donación y hospitalidad*: se juega y transforma las relaciones poniendo todo de sí hasta la muerte para agenciar la vigencia y el olvido en todos sus pliegues. En una versión “india” y “negra”, *mestiza y chola, popular-intercultural*, de lo “mesiánico” en Benjamin (Benjamin, 2010), *nuestras solidaridades emotivas* acrecientan en muertos vencidos un *poder-de-ausencia*, un espectral ejército indómito en “*montonera*” de alarido y polvareda, y una anacrónica *fuerza-de-justicia*. Así estas *solidaridades* en *masa de soldados-vecinos piensan en colectivo*, en *comunidades cósmicas*, celebran la noche como esperanza de reunión, hacen *fiesta y sacrificio*, derraman la bebida y la sangre, se arman y desarman en ciclos irregulares, friccionan contra la *lógica* y la *teoría* dominante sus *humores intempestivos*, su *dolor rasgado*, sus *desvíos disonantes*, sus *cadencias amasadoras* y sus *sentidos abruptos*. Por eso tienden en la *música* su trama más sentida, que teje en el aire y abre paso. Exceden con mucho el verticalismo de los “generales”, que se vuelve inoportuno cuando pretende instrumentalizar la violencia. (Bataille, 1998).

<§§§>

No están lejos las *solidaridades emotivas populares-interculturales* como límite abierto y *agenciamiento negativo* del repulgue que corona la teoría

en la formación estético-epistémica dominante: no están lejos ni de su repliegue represivo, ni de su reborde duplicando enfáticamente el cierre. Más bien lo tocan, lo invierten, lo mastican¹³⁹, lo *fagocitan* (Kusch, 1986b).

Teoría: Pensar radical que toca los bordes configuracionales del mundo en cada “cosa” (frase, concepto, relación, sentimiento, obra, instrumento...) Por eso “teoría” no es lo abstracto en cuanto elevado, aéreo, etéreo, separado de lo empírico, de lo material, de las prácticas. Pero este pensar radical, además del borde de las cosas, implica también en su pensar a la conformación misma de lo teórico, y, en este caso, en que llamo con la voz eurocéntrica y hegemónica de “teoría” a este pensar radical, está implicada en su misma lengua la *conformación greco-europeo-occidental lógico-eidética, formación epistémica específica (sed etiam colonial-planetaria) de un ver-decir*, entre y en relación con otras conformaciones heterodoxas de lo “teórico” (las implicadas en cada caso) interculturales poscoloniales, “*sacha-teorías*”¹⁴⁰ que son conformaciones otras de lo “teórico” en otras maneras de conocer.

La *zeoría*¹⁴¹ (θεωρία) greco-europeo-occidental se constituye en la estética y la episteme de una *manera del ver-decir: lógico-eidético*, amalgama de éidos (εἶδος) y lógos (λόγος), que se ha vuelto hegemónica vía colonización-occidentalización del mundo; aún activa y en curso en la universalización de la educación, la estandarización internacional de los indicadores académicos de procesos de formación e investigación, las políticas culturales de los canales televisivos de ciencia, costumbres y entretenimiento, las “puestas-en-valor” del turismo, la determinación de “Patrimonio Cultural Material e Intangible de la Humanidad”, el formateo de estereotipos hiperreales y la vigilancia sobre los contenidos y consumos en la red electrónica mundial “en el momento en que la conceptualidad fundamental salida de la aventura greco-europea está en curso de apoderarse (vía NTICs) de la humanidad entera” (Derrida, 1989: 111).

139 Ese roer del *acuchicu* las hojas de coca, o ese *ritornello* omnipresente de las músicas, o esa rumia paciente ante la inmensidad del cielo, de las montañas, o en medio de la trajinada urbe como demora resabiada, machacan los cimientos de la civilización dominante del “progreso” y el “desarrollo”.

140 “*Sacha*”, en quichua santiagueño, se dice de aquello que “*da el monte*”. El “*monte*” es la planicie extendida sin cultivar, de vegetación alta e intermedia, en la que resulta difícil orientarse para un extraño por su monotonía, es decir que requiere de pericias de baqueano para andar sin perderse, y que esconde dones preciados, magia y misterios relacionados con artes, relatos y música, en el oscuro territorio subterráneo (*verbi gratia*, las “*salamancas*”) donde se juntan lo “negro”, lo “indio”, lo “cholo” (zambo) y lo demoníaco (Grosso, 2008a). Su extensión dilatada “*campo-afuera*”, “*tierra-adentro*”, asola las rígidas y resquebrajadas murallas urbanas y su “sentido-de-realidad”. “*Sacha-teorías*” son “*teorías-del-monte*” que, de acuerdo con los parámetros hegemónicos, resultan deformes, bastas, agrestes, disonantes...

141 La notación de los términos griegos en este texto se realiza siguiendo la fonética y pronunciación de nuestro español latinoamericano; es una decisión que tomé hace algún tiempo y que ya utilicé en anteriores publicaciones (ver Grosso, 2003b).

Esta constitución “teórica” occidental originaria puede relatarse del siguiente modo:

En la Grecia pre-filosófica, a través del emplazamiento de la tragedia y su expropiación de los rituales dionisiacos que fueron desplazados de los campos a la *pólis* y a la fiesta oficial, los ciudadanos libres (varones propietarios) se reunían en ese espacio de representación dramática diseñado por la arquitectónica urbana como “anfiteatro” (Grosso, 2003b). Allí, en ese semicírculo con graderías en torno del escenario, dispuesto allá abajo, al medio y destacado sobre el foso de la “*orjestra*” en que cantaba, danzaba y decía sus extensos parlamentos el coro cercando la escena, se representaban las historias míticas de dioses, héroes y mortales. Así como los dioses observaban desde siglos anteriores, tal como contaban los relatos, desde el monte Olimpo, el más alto de la península arcádica, la vida de los mortales como un espectáculo, trágico y cómico, e intervenían en ella, ahora los ciudadanos, unos junto a otros, en el mundo de la *pólis*, tomaban en el anfiteatro aquella distancia y aquella altura que les ganaba la “vista de los dioses”, la *zeoría* (θεωρία; θεός - ὀρεῖν: “el mirar del dios”): esa mirada desde arriba, global, aérea.

Luego, una nueva transposición metafórica lleva este espacio teatral a la “filosofía” y fija en el *ver* y en esa *manera del ver* la forma más perfecta del conocimiento y el territorio diferencial de la “*episteme*”: la mirada “teórica” será de ahí en más, en la lectura decisiva de Platón, la reducción antropológica en que se obsesionará, idealizará y espiritualizará Occidente. Será el motivo fundamental, la *praxis* y el *habitus* del concepto de “ciencia”: un alejamiento en distancia y altura que es a la vez teológico, epistémico, sociológico y político. Como señala Pierre Bourdieu en *El sentido práctico*, el objetivismo en ciencias sociales debe ser sometido a crítica, porque

“tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto”; (alteración que) siendo constitutiva (para Bourdieu) de la operación de conocimiento, está destinada a pasar desapercibida”, “dando por supuesto que este punto de vista soberano nunca se toma más fácilmente como desde las posiciones elevadas del espacio social, desde donde el mundo social se ofrece como un espectáculo contemplado desde lejos y desde la altura [y se recrea aquí la experiencia mítico-dramática griega de la “teoría”, el *zeoréin*, θεωρεῖν, que señalamos arriba], como una *representación* (Bourdieu, 1991: 50).

Esta fijación en una *manera del ver* ató a su remolino ascendente y a su vértigo la discursividad del lenguaje. Lo cual, en la reminiscencia platónica, es dicho a la inversa, es contado más bien como caída: al éidos se ató, rodeándolo hacia abajo, un *lógos*, porque las ideas se ven, pero, en las marcas que dejan, y a medida que la *psyjé* cae alejándose de ellas, las ideas hablan (y escriben). Dice Platón de esa experiencia epistémica, en el *Fedro*, por boca de “Sócrates”:

Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad” (Platón, 1995: 267-268, 249b-c).

Donde “*lo que le dicen las ideas*” es traducción del griego:

κατὰ τὸ εἶδος λεγόμενον (249b),

que puede traducirse precisamente por medio de estos rodeos:

“según lo éidos va diciendo”;
“según lo éidos va juntando en palabras hacia abajo”;
“en lo que lo éidos va haciendo discurso”;
“conforme lo éidos va bajando en palabras”;
“según lo más real visto en su aparecer va diciendo”;
“según lo que reluce espectral en su imagen (lo fantasmal) va diciendo”;
“bajo el ir recogiendo (en) palabras de (desde) lo aparecido”.

Lo éidos dice hablando y dice escribiendo. Pero también se *re-presenta* en las cosas bellas de abajo, imágenes materiales, sensibles (250b). Caída de la visión eidética a los ojos sensibles (250d). Hay aquí un complejo (a la vez que reductivo) amalgama dialéctico entre palabras e ideas.

Como señalo en *Tragedia y contemporaneidad*. *Antígona: hija, hermana, mujer*, el proceso de ideación platónico supuso un abandono y un ocultamiento de la dramática en la que el lenguaje estaba implicado en la *discursividad interpersonal*:

Cuando dejó de haber en Atenas dramática trágica, la apuesta se volvió hacia la quietud ‘filosófica’ de lo apolíneo y su inmortalidad ‘lógica’, oral y escrita. La efímera intensidad imaginaria fue sustituida por la permanente

quietud de la ‘idea’, atrapada en el lenguaje. Y el lenguaje acalló su música y su polifonía dialógica, se hizo sordo a ellas, para escuchar al sentido en la nueva soberanía de la demora idealizante. La ‘dialéctica’ fue un fantasma literariamente conjurado por la violenta preeminencia del *lógos* (Grosso, 2003b: 39, 10).

Estamos entonces ante los bordes “teóricos” del concepto y la *manera* de la “teoría”, precisamente en cuanto tal “*zeoría*”: en su conformación greco-europeo-occidental y su configuración de mundo.

<§§§>

Puedo hacer ahora una primera enunciación de algunas líneas programáticas en las que he venido caminando en la investigación de los últimos años, y lo hago de este modo, en cuatro vertientes que cruzan y surcan por trechos una en otra, entre otros recorridos posibles:

1.

El problema no es “idealismo”/“materialismo”; es la metafísica que se interpone a las fricciones entre *semiopraxis* de formaciones “teóricas” inconmensurables. No hay teoría-en-el-aire, idealismo: ésa ha sido la equivocación que ha permitido la reproducción metafísica, tanto en cuanto la reproducción de la metafísica ha permitido enquistar esa equivocación, como que esta equivocación ha permitido a su vez que la metafísica se reproduzca imperceptiblemente. La apariencia del carácter “aéreo” del conocimiento y del sentido es correlativa a un empirismo y positivismo aplanadores y desconocidos en sí mismos en cuanto tales, efectos de un epistemologismo naturalizante que concibe al conocer como actividad en sí, desencajada y retirada de todo hacer, cuando fue más bien siempre fractura performativa de una pretendidamente única y apenas esencial *manera de conocer* que hace del velo de la apariencia una pantalla de sombras cuya luz siempre viene de más allá (*epékeina téś usías*).

Más que idealismo, hay más bien allí, (su)puesta en su mismo acto, esta “teoría”-siempre-posterior/anterior (atrás, detrás, profunda, *a priori*, en todo caso siempre separada y distante, y en ese caso siempre metafísica). “Idealismo” y “materialismo” como disyuntivas críticas se mueven al interior de una misma concepción de “teoría”, en ambos casos “metafísicas”; ambas dejan intacta la presunción de la verdad

última posterior. Como pasa aún con la ineluctablemente requerida “mediación eidética” como distanciamiento que vuelve “espectáculo” la “vida irrefleja” en Merleau-Ponty (Merleau Ponty, 1997). E incluso sigue reproduciéndose esa estructura teórico-metafísica en la “teoría de las prácticas” de Bourdieu (ya en Bourdieu, 1991), que “distingue” la “relación práctica con las prácticas”, propia de la impregnada/embebida mayoría, y la “relación teórica con las prácticas”, propia del distante auriga-sociólogo-socioanalista, que ve más allá de aquella opaca corporalidad-materialidad de la acción y establece una separación entre *praxis* y *lógos*. Así, la crítica de la violencia simbólica requiere necesariamente “la intervención de profesionales de la labor de explicitación” (Bourdieu, 1999: 247) que operan

“esa especie de salto ontológico que supone el paso de la *praxis* al *logos*, del sentido práctico al discurso, de la visión práctica a la representación, es decir, el acceso al orden de la opinión propiamente política” (Bourdieu, 1999: 244),

la cual en definitiva coincide con el afán lógico-lingüístico-racional de los sectores escolásticos, reflexivamente duplicado. El Socioanálisis, para Bourdieu, trata de

mantener unidos, para integrarlos, tanto el punto de vista de los agentes implicados en el objeto como el punto de vista sobre ese punto de vista que la labor de análisis permite alcanzar (“absolutamente inaccesible en la práctica”, ruptura social necesaria para una “relación teórica”) al relacionar las tomas de posición con las posiciones desde donde se han tomado (Bourdieu, 1999: 248, énfasis en cursiva en el original).

Esta es la “doble verdad” de lo social que mantiene unidos “el aserto de la objetivación y el aserto, igual de objetivo, de la experiencia primera, que, por definición, excluye la (su propia) objetivación” (Bourdieu, 1999: 250), y que en definitiva, por *habitus teórico*, Bourdieu concibe, modernamente, como primera “objetivación” que (aún) no se sabe.

Me he detenido un momento en Bourdieu porque su crítica de la “visión escolástica” puede hacernos creer que realmente se distancia de la metafísica implicada en la “comprensión (teórica) de la comprensión práctica de las prácticas”, cuando en verdad la refuerza con una nueva vuelta de tuerca reflexiva.

De una “teoría”-siempre-posterior/anterior a la “teoría”-en-las-prácticas hay no sólo pertenencia irreductible a la acción, sino desplazamiento y

alteración, mudanza, algo más que del orden “epistemo-lógico” (Grosso, 2008b; 2012j): un *estar-en-relación*, un *estar en una “teoría local de la relación”* (Haber, 2009; 2010; Grosso, 2014c) en la que *nos pasan cosas y nos afectan otras maneras de conocer, una semiopraxis en el curso heterodiscursivo de la acción* (Grosso, 2012b). La “teoría”-en-las-prácticas niega la rigidez histórica y performativa de un “conocimiento-en-sí”. Allí lo “teórico” no es metafísico, sino *refracción* (Bajtín, 1999a) en la *relación popular-intercultural*.

2.

El problema es la reproducción del hieratismo lógico-eidético y de la *hexis* “filosófica” que se conciben como irrenunciables para quien ha sido tomado y colonizado en medio de los tránsitos de su pensar. El *desplazamiento y dislocación de la “teoría” hacia las relaciones prácticas locales desde y en las que se piensa en tanto se actúa* encuentra un *locus* de experiencia en la escritura nietzscheana: Nietzsche deriva el pensar de la seriedad vertical del platonismo filosófico, sereno y que ha puesto bajo el dominio de la gimnasia lógica las emociones, hacia la inestable dialogicidad de la *risa* y de la *danza*; conmovido y apasionado, *piensa-riendo* y *piensa-bailando*, imbrica el *pensar* en el martilleo demoledor y carpintero de la *risa*, que universaliza (quasi-kantianamente, si no fuera por el juicio y la razón; Kant, 1999; 1998) por contagio, y en el deambular tanteando ritmos de la *danza* por rodeos e insinuaciones (Grosso, 2012b; 2012h; Duvignaud, 1997). Y así se deja llevar por Zaratustra, quien “pasa a su lado” y lo pone “en la categoría del otro”, “*encontrándose-fuera*” con este “personaje” que desborda los cercos de “lo literario” cobrando vida propia (Bajtín, 1999a).

Es notable cómo, en contra de este movimiento de estilo y relacional, Heidegger, en *La metafísica de Nietzsche* (Heidegger, 2000), se propone reiterar y rectificar el lugar del pensamiento en la tradición platónica del pensar-hablando-y-oyéndose, sereno y monológico, retrayendo el discurso nuevamente más allá de los desvariados decursos de estilo, desoídos y disciplinados, sometidos, como la metáfora en Ricoeur, a una “corrección de desviación” (Ricoeur, 1980). El “Nietzsche” de Heidegger recoge a Nietzsche a “filosofía”, lo llama a silencio, lo aquietta, lo fija en la cámara lógico-eidética; pero a su vez no puede impedir que, en los riesgos del camino, no haya dejado pasar algo por donde el mismo Heidegger escapa de sí hacia el otro. Tal vez esto es lo que enuncia ese epíteto heideggeriano con el que se trata de atrapar al “último de los metafísicos” en la historia de la metafísica occidental en cuanto época del ser como representación. Y es lo que, en su ambigüedad, merodeado por su espectro nietzscheano, cuida Heidegger, dando un lugar no-lógico al salto genealógico y transvalorativo nietzscheano, su intempestividad anacrónica:

Esta inquietud esencial de su pensamiento testimonia que Nietzsche resiste al mayor peligro que amenaza a un pensador: abandonar el lugar de destino inicialmente asignado a su posición fundamental y hacerse comprensible desde algo extraño e incluso pasado (Heidegger, 2000: 266).

Así, entre dos “apariencias”, Heidegger abre una nueva economía por donde se filtra el *exceso* de un *pensar* que ya no es *lógico-eidético* en la orientación platónica, sino que deambula en una estética alterada y conmovida. Las dos apariencias:

1. La verdad es un error (apariencia) necesario para la voluntad de poder, que opera tortuosamente a través de ella; donde la “verdad” es *adaequatio* de la representación a lo real (sea en la primera representación cognitivista *substantia-ens*; sea en la moderna representación aseguradora volitiva *subjectum-objectum*).
2. El arte vale más que la verdad: transfigura, acrecienta, miente; es la otra apariencia que dramatiza el sentido en el amplio espectro de la *sémica corporal-material*; en la que la verdad como *ἀλήθεια* (*alézeia*), según no obstante el aún más profundamente enquistado platonismo lógico-eidético de Heidegger (invertido pero no desbordado: un *lógos* y un *éidos* inversos; Heidegger, 1980¹⁴²), “reivindica sin saberlo el abrir y llevar-a-lo-abierto –el desocular– como determinación conductora” (Heidegger, 2000: 256-257).

Y nuevamente la domesticación a la silenciosa tradición dominante: el arte en Nietzsche tiene volumen de danza, en cambio en Heidegger es lugar de acortamiento de la verdad que puede ser acogido en el sereno y estatuario pensamiento “filosófico” (Heidegger, 1982). Para Heidegger ha habido sólo ocultamiento en la inversión especular de la misma Teoría y de la misma Historia, allí donde Nietzsche señala una restricción estético-emotiva y una nueva composición cultural de las *maneras de*

142 Según la interpretación de Heidegger, de la φύσις a la ἰδέα (apariencia) se produce una inversión (como decisión) ya en la interpretación griega: la ἰδέα (paradigma, representación ideal) sustituye al aparecer de la φύσις, al “ser del ente”, y ésta se devalúa en mera “copia”, bajo un criterio de “adecuación” (ya no de “desocultación”) aplicado por el λόγος entendido como enunciación (y ya no como “acorde reunido”), como “lugar de la verdad”: “la verdad se hace conquista del juicio” y el λόγος se vuelve “decir algo acerca de algo” (Heidegger, 1980: 215-221). Hay dos inversiones conjuntas: de la ἰδέα y del λόγος.

conocer, cuya crítica moviliza un necesario desbarrancamiento valorativo, sémico, económico y pensante. Señala en este sentido Heidegger:

La metafísica no atenta en ningún momento contra la esencia de la verdad imperante desde entonces como apertura adecuada del ente por medio del representar, pero deja sin embargo que el carácter de apertura y desocultación, incuestionado, se hunda en el olvido. Mas este olvido, tal como corresponde a su esencia, se olvida completamente a sí mismo desde el instante histórico en que el representar se transforma en el autoasegurante remitir de todo lo representable, o sea, en certeza en la conciencia. Cualquier otra cosa en la que el representar pudiera aún fundarse como tal queda negada. Pero la negación es lo contrario de la superación. Por eso, la esencia de la verdad en el sentido de desocultamiento tampoco puede nunca volver a introducirse en el pensamiento moderno, porque efectivamente *ya siempre y aún* está imperando, aunque transformada, trastocada, desfigurada y, por lo tanto, no reconocida (Heidegger, 2000: 257, énfasis en cursiva en el original).

El olvido de la inversión en una misma línea y estructura configuracional calza incluso, en desmedro de la dislocación nietzscheana, en la *anámnesis* platónica: en la precedencia olvidada de las *ideas*, que se reactiva al encuentro de sus “copias”, cuya distancia diferencial es recorrida por el *lógos* del lenguaje. Así, la *posibilidad* (que se abre y acrecienta en el arte) ha quedado en verdad *atrás, olvidada*, en la misma historia, que, si bien incorpora el salto inversor que va de la “representación” a la “desocultación”, rompiendo todo hegelianismo *lógico*, reproduce no obstante la continuidad de un pensar que se sigue situando en la tradición del *ver-decir* “filosófico”. Y por ello este salto, esta decisión, este desplazamiento práctico, es aún “metafísica” en Heidegger: la metafísica originaria de la manifestación del Ser; es lo oculto verdadero tras la apariencia (del ente y de su verdad como representación) en el mismo discurso monológico: es el *ser* tras el *ente*. Zaratustra no ha pasado por allí; Nietzsche ha quedado atrapado en la mezquina autoría de sus libros: Nietzsche ha sido reducido a “Nietzsche, el último de los metafísicos de la historia de la metafísica occidental”.

Pero, además, falta aquí, *deinde Zaratustrae vestigiis*, tanto en la relación Heidegger-Nietzsche, como en la relación Nietzsche-Zaratustra, el volumen heterodiscursivo de lo *intercultural* como *ruptura espacio-temporal*, *desproporción y desajuste en la comunidad local de seres* y *dislocación en la estructura regional del sentir*. En la metamorfosis del nihilismo

nietzscheano, la crítica ha devenido, por hiperbolismo y saturación (un nihilismo activo, creativo, Vattimo, 2002), de una voluntad de saber y verdad que se quiere incondicionada, de la crítica racional exacerbada llevada a los extremos, de una teoría-del-conocer, a una *teoría-del-creer*, afirmando en el salto una nueva fe. Se puede volver así del “Nietzsche” (traducido, momificado) de Heidegger al Nietzsche (citado, espectral) de Heidegger: permitirle que, como Zaratustra, cobre vida propia y nos implique en la alteración que produce su paso. Entonces, el nihilismo “social” (hiper-racional) termina, no en el conocimiento, sino en la “interacción discursiva” no-“social” de una *discursividad cósmica ampliada, extensa* (Grosso, 2009f; 2010b; 2011a; “dignidad ampliada”, dice Mario Vilca a partir de la expresión de Pico della Mirandola, Vilca, 2007; 2010; 2011), que vuelve a fabular en la intimidad familiar y doméstica del cosmos, acribillando en su *praxis* misma la esfera defensiva de lo “social”, de lo “humano” y de la aérea semiología del *lógos* que demarca vanamente el contorno “racional” del sentido. Esto es Zaratustra y las *relaciones interculturales poscoloniales*.

Los cinco “planes y proyectos” de la “metafísica de Nietzsche” que recorre Heidegger: la frase “voluntad de poder”, el “nihilismo”, el “eterno retorno de lo mismo”, el “superhombre” y la “justicia”, confluyen en esta última en cuanto máximo esplendor, gloria, de las cuatro expresiones anteriores (Heidegger, 2000). Pero en todo ello siento que se esquivo “positivamente”, en la positividad en que se continúa el discurso, la *fuerza-de-olvido* señalada en página 257: porque la *justicia* es la *fuerza-de-olvido* que *presiona* en la representación hacia su manifestación imposible, es eso oculto en esa luz, que se oculta al iluminarse (énfasis las acciones, la voluntad, en los verbos: “presiona”, “se oculta”, “al iluminarse”), viene de más allá (o más acá) y va hacia más allá (o más acá), abriendo lo metafísico-monológico a la heteroglosia poética, danzante, riente de los sufrientes y vencidos que no cejan de querer y de creer en sus viejos-nuevos dioses del cielo, la tierra y los infiernos. Pero el fotologismo heideggeriano (Lévinàs, 1993; Derrida, 1989) interpreta este gesto fundamental desfundamentador polarizándolo en el supremo resplandor de la voluntad de poder como representante de la vida. Así Heidegger incluye a Nietzsche en su crítica “esencial” (del Ser) y moviliza su heideggerianismo del Ser como presencia que ilumina y se oculta, se dona y se recede.

Pero la *justicia* viene de los otros que no dominan, cuyo poder desprecia el orden de las positivities, desplazándose hacia la formación epistémica de otro saber que irrumpe en la Historia. Porque la *justicia* es la *abrupta* discontinuidad de *otras historias*.

3.

El problema de la *negación* y el *olvido* es su subsunción en la misma y única lógica de la Historia, que domestica la *justicia*, trayéndola de aquella *oblicuidad* irreductible a la “rectitud”. Del monologismo metafísico de lo *negado* y lo *olvidado* en la última verdad del “tiempo” que se despliega y repliega sin abandonar jamás el reversible constructo lógico-eidético (*sensu* Heidegger; Derrida en el límite, *mise-en-abyme*) a las *relaciones interculturales que irrumpen olvido y negación poscolonial* hay una *teoría-de-la-diferencia*, una *teoría-de-los-otros-ke-escriben-ací*: reappropriaciones *diferenciales* que toman la escritura desde el solapamiento (silencio sobre silencio) de su *olvido y negación*, bajo el peso de toda (total, hegemónica) la condescendencia histórica que se horroriza ante el escándalo ortográfico y gramatical, y operan también a la vez (dislocación del silencio en otros estratos prácticos) *otras escrituras*. Del “pensar rememorante” a la *irrupción abrupta y anacrónica de los otros* hay una relación desde más acá, oblicuo, al costado, de la “rectitud” de la “justicia” que “presencia al ser”, en que se presencia el ser como “desocultamiento” traspasando todas las subjetivaciones de la “representación” al brillar el “supremo resplandor de la voluntad de poder” como “representante de la vida”, pensamiento metafísico a través del cual Heidegger interpreta a Nietzsche (Heidegger, 2000). En cambio, *a contrario*, antagónicamente, oblicuamente, por *refracción*, *la justicia viene de los otros que no dominan: el silencio del olvido y la negación es el medium de trabajo y la comunidad intercultural de la semiopraxis*. No es la Misma Historia, ni al derecho ni al revés.

4.

El problema es la resistencia de una pastoral de traducción inmovible encerrada en su bastión teórico, que se reserva a toda *mudanza de escritura*. No basta la crítica ideológica en el mismo plano discursivo de enunciación. Hay variaciones de *estilo*, de *maneras-de-escribir*, de regímenes discursivos, de matrices textuales que *dislocan, desplazan* (*bailan, ríen, sensu* Nietzsche), entran en otras *teorías de la relación – maneras de conocer – semiopraxis críticas*, y derivan en ellas; es decir, no vuelven a la *teoría-del-conocer* tras la “operación etnológica” (De Certeau, 2000: Capítulo IV. Foucault y Bourdieu) disponiendo a la *comunidad local de seres* en el lugar del “objeto”. Una *semiopraxis crítica popular-intercultural poscolonial* irrumpe / altera / *desvía* la escritura científica. Lo teórico no es solamente (ni en primer lugar, a pesar de que ya lo desconocemos) un plano del pensamiento, sino un campo de disputa: lo “teórico” es-está puesto en cuestión en las luchas simbólicas entre *maneras de conocer*, tanto en cuanto a su conformación y economía, como en cuanto a su implicación en la *praxis crítica*.

Ahora, al fin, aunque brevemente, y antes de que sea demasiado tarde y haya terminado este texto, voy a entrar en cuestión, aunque con la brevedad del silencio y la irrupción cataclísmica que la cuestión implica:

Φ1.

La crítica occidental rebusca por detrás de su monologismo la verdad teórica de sus concepciones y prácticas, y a eso llama “metafísica” (incluso aún la crítica misma de la “metafísica”: metafísica de la “metafísica”).

Lo que es “metafísica” para el monologismo occidental le impide poder (no ciertamente tocar, sino) crear desembozadamente sus supuestos y ponerlos en calidad de “creencia”: creer en lo creado como “nihilismo activo” (Nietzsche), neces(ar/i/e)dad del error y de la mentira de la apariencia. Y funda, *a contrario* del temblor de la creencia, aunque como pantalla de sombras, un empirismo radical y un subsiguiente positivismo irreconocibles para sí mismos como tal, enceguecidos por aquel total y escaso don de la Luz que todo lo cubre; incluso el empirismo radical y el positivismo primario de un “otro”-dado-ante-sí, envolviéndolo (todavía aún en el mismo discurso monológico, reflexivamente) en la escena del develamiento desideologizante que enuncia el discurso protagónico de una “verdad última”: de lo real, de la razón, del lenguaje, del “otro”, por detrás y más allá de todo.

Sin embargo, dicha (nunca mejor “dicha”) “*metafísica*” acontece (y siempre fue así en terreno heterodiscursivo, por debajo del “sentido de realidad” impuesto y borrado como tal imposición) en cambio, en verdad, desde fuera, como *diferencia* en las *relaciones populares-interculturales*. La “metafísica” es en verdad también y en primer lugar desajuste oblicuo heterodiscursivo por alteración, refracción desconocida, desoída (Bajtín, 1999), expropiada, acumulada en un capitalismo epistémico radicalmente colonial. Lo que parece ser el fondo último de lo real aparece como apenas el borde de la interacción. La “metafísica” es la teoría desconocida de la tradición estético-epistémica lógico-eidética; que aún se olvida más a sí misma cuando funda la relación colonial y se hace presa del celo de su propia verdad.

Pero esta teoría-metafísica es aún así contestada en las *relaciones (pos) coloniales* por *semiopraxis de alteración “teórica”*. Rompen el monologismo de la teoría desde *otras maneras de conocer*. Jean Baudrillard señalaba en *El intercambio simbólico y la muerte* que “la única estrategia es *catastrófica*”

(Baudrillard, 1993a: 9, énfasis en cursiva en el original) y que “no nos queda más que la violencia teórica” (10) porque “tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código” (9). En esa “violencia teórica” (que, ante la “violencia (simbólica) teórica” de la tradición lógico-eidética (pos)colonial, prefiero llamar “*violentación simbólica teórica*” de las *semiopraxis populares-interculturales* desde otras *maneras de conocer*) no opera ni el mesianismo epistémico ilustrado ni su “populismo” meramente descriptivo. La *praxis crítica poscolonial* no está en la acción de un “sujeto” que agencia monológicamente la “verdad” metafísica liberadora, sino en la interrelación, en la que las ciencias y los intelectuales también participan, que convoca las *fuerzas y seres cósmicos localmente implicados* en una “teoría de la relación” (Haber, 2011a; 2011b). En nuestras *relaciones populares-interculturales* la *semiopraxis crítica* teje incluyendo aún a los que ejercen la violencia simbólica teórica dominante en una *trama relacional* en la que se juega la suerte en la incertidumbre de lo *fasto* y lo *nefasto*; y por eso el *esquema-de-sentido* es ritual (Kusch, 1976; 1978). La catástrofe de la teoría es su *alteración epistémica intercultural* (“*alteración epistemológica*”, decía Rodolfo Kusch; Kusch, 1978: 62), donde lo “teórico” no se escinde de las *relaciones* que acogen, proponen y agencian. Hay una condición discursiva *constitutiva* en el conocimiento, que mantiene en vilo las *maneras de conocer* y que consiste en las *relaciones interculturales poscoloniales* en que *hacen-sentido* esas *maneras de conocer*. Esto es también una condición (oculta) de la teoría y del conocimiento científico; algo a lo cual la fenomenología apunta, pero sin llegar a conmover –y no sólo cuestionarse acerca de– el *espacio-tiempo constitutivo* de su “*ser-en-el-mundo*”, es decir: el *estar-en-espacio-tiempos-diferenciales-unos-con-otros*.

La *alteración “teórica”, la violentación simbólica “teórica” de la semiopraxis popular-intercultural poscolonial de otras maneras de conocer* opera y afecta en cuanto:

1. *ruptura semiopráctica en las creencias territoriales de espacio-tiempos otros: anacronismo, intempestividad, inactualidad, extemporaneidad;*
2. *desproporción y desajuste en la comunidad local de seres: discursividad cósmica ampliada, o extensa (que en su locación “santiagueña” convoca: vivos, muertos, árbol, río, cauce seco, diablo-supay-mandinga, santos, bombos, indios muertos, alumbrada, cueva, salamanca, ichas, hacerse-pisar, chacareras, vidalas, cuyujos, tierra, añoranza ... Grosso, 2008a);*
3. *y dislocación en la economía epistémico-emotiva de las estructuras locales del sentir (acabo de nombrar el*

dolor-de-estar de la “añoranza” en la locación relacional “santiagueña”, Grosso, 2014b).

Rupturas, desproporción, desajustes, dislocaciones que constituyen los *más grandes riesgos teóricos*, sin dar tiempo a aquella *ruptura-desproporción-desajuste-dislocación-en-la-relación* a retrotraerse-recomponerse al/en el monologismo metafísico de una deconstrucción semiológica que renueva el sistema en el discurso y devuelve la *heteroglosia* al sistema diferencial de signos, circunscribiéndose a la frontera interior de la crítica *lógica*, racional, que ha domesticado / comprendido / traducido / incluido / capturado sus “otros” a fuerza de:

1. la naturalización del “estado-de-ser”: el consenso hegemónico de un único “sentido-de-realidad”;
2. la unificación cosmológica espacio-temporal: la universalización de un único “presente” en una misma “fundación-posesión”;
3. y la reducción a un sociologismo hermenéutico: la traducción antro-po-lógica -antropocéntrica, antrópica- a un único plano diferencial de signos lingüistizados, exclusiva y estrictamente “social”.

Obra de homogeneización discursiva que eleva y aplana contra el cielo del sentido, domo empíreo, “el logos –o el tiempo de la lógica– dominada por el principio de no-contradicción, fundamento de toda la metafísica de la presencia” (Derrida, 1989, *La escritura y la diferencia*, 7. *Freud y la escena de la escritura*: 298).

Las *rupturas espacio-temporales*, frente a la unicidad impuesta y naturalizada de los supuestos del orden “lógico” del mundo (el “Nietzsche” de Vattimo también desmarcándose del “Nietzsche” de Heidegger; Vattimo, 1989), abre lo dialógico en dimensión y volumen *popular-intercultural*. En Nietzsche, como decía arriba, esa alteridad es “Zaratustra”: que deriva sin solución de continuidad entre “tú”/“él” en la conversación con los lectores, en los anuncios proféticos y en las invocaciones a la comunidad local de seres, que habla en la lengua de los pastores por haber estado tantos años en las montañas con los ríos, los árboles y los animales (Nietzsche, 1985b). Un (nuevo/viejo) modo (no-occidental) de filosofar que no cabe en la contraposición eternidad/historicismo, sino más bien fuera del (único) “tiempo”, universal, separado, judeo-cristiano, moderno; fuera de “ser-y-tiempo” como “eterno retorno de lo mismo”, devenir anacrónico, irrupción reiterada de otro.

Aquella *ruptura-desproporción-desajuste-dislocación-en-la-relación* chirria su desquicio, aún hace-ruido. Y así, lo “teórico” se *arriesga* más allá del cognitivismo lógico del *ver-decir* monológico. Su movimiento no es circular-reflexivo, vuelto-sobre-sí, sino extemporáneo, oblicuo, alógeno, es el “*encontrarse-fuera*” refractivo de Bajtin (Bajtin, 1999a; 2000), hacia/ en una *semiopraxis crítica* que opera desde *matrices de creación relacionales, cósmicas, mítico-rituales populares-interculturales-poscoloniales*. Un trueno “teórico” que llega de fuera, que hace caer el velo al arrebatarse de un tirón el contorno del “sentido de realidad”, con su golpe tangente roza-desgasta-hiere-hace-pensar-otra-vez-en-dioses-que-luchan-entornos-de-vida-y-en-espectros-epistémico-emotivos.

Φ2.

Dice Walter Benjamin en los textos que constituyen otras tesis sobre la historia y que integran los *Manuscritos del Archivo de Berlín*:

El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos. Aquella parte que puede correr el más grande de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder. (Benjamin, 2010: 45, *Nuevas Tesis, H, Manuscritos del Archivo de Berlín* 484)

En nuestras *relaciones populares-interculturales-poscoloniales*, “el más grande de los riesgos teóricos” es el borde del pensar en una *gestión* (*gestación, gesta*) *colectiva del conocimiento* que introduce la *más radical de las innovaciones*, el *más certero estoque* contra el conocimiento hegemónico y sus agentes, y la *praxis crítica* en su *antagonismo más revolucionario* (Grosso, 2011a; 2012d). En esa *gestión / gestación / gesta* se insinúan, no obstante el estereotipado modernismo que impera en las presunciones burguesas de “*innovación*” y “*revolución*”, las *más arcaicas artes de hacer*, la *más grande legión de espectros* y las *más locamente sentidas esperanzas*; y con ello, “**la más inaparente de las transformaciones**”, como dice Walter Benjamin con su rara escritura en la *Tesis IV* sobre la historia (Benjamin, 2010: IV, 21).

El “mayor de los riesgos teóricos” es la crítica en términos de *justicia*: una *praxis crítica* que *irrumpe abruptamente*, *fuerza-de-sentido* de los otros seres, de otras comunidades. La *justicia viene-de-los-otros* que no dominan. La *semiopraxis crítica* opera en medio / a través de esa *justicia*, *está-siendo* esa *justicia*: tocando, haciendo, *fagocitando* desde *matrices de creación* otras, *disonantes, indómitas, arcaicas* (Kusch, 1986b; 1975; 1976; 1978; Grosso, 2014c). Las *rupturas de espacio-tiempos* otros, la *desproporción y desajustes* de la comunidad local de seres, la *dislocación de las estructuras locales del sentir*,

junto con la *formación epistémica de otras maneras de conocer* y la *entrada y permanencia en otra teoría de la relación* constituyen una *alteración “teórica”* de volumen y densidad intraducibles que muda a *otras tramas de inscripción*. Es una alteración crítica, liberadora, emancipatoria, no dialectizable en ninguna síntesis superadora en la (radical y desproporcionada) medida que hace imposible la configuración única y la verdad última del mundo, metafísica, y la reproducción de la formación teórica lógico-eidética. Una (siempre singular, nunca única; siempre relacional, nunca definitiva) *semiopraxis cósmica* se avecina, se insinúa, asoma en el borde de la experiencia poscolonial, *abrupta*, cataclísmicamente (como no podría ser de otro modo) y el “sentido de realidad” único y su mera fragmentación nihilista (“posmoderna”) en mil pedazos del espejo es lo que (defensivamente) nos impide entrar en las *teorías locales de la relación* que nos modifican, nos transforman, nos *hacen-otros*.

Semiopraxis crítica intercultural poscolonial que conmociona el orden del mundo y, por *hospitalidad excesiva* (Grosso, 2014c) y multiverso agenciamiento de poderes, viene haciendo *revolución*: por resabio erosivo y escamoteo contumaz, por cariño belicoso capaz de los mayores sacrificios, no por ejercicio reflexivo de lógica ilustrada. Estos son los inéditos e incontenibles alcances de la “dimensión revolucionaria entre la realidad y lo posible” (Santucho, 1956), su volumen, su destrucción genésica por la que se abre camino el desajuste. Más que el derecho, enarbola la *justicia*. La *alteración “teórica”* abre la “dimensión revolucionaria” porque no se la percibe sino dejándose *tocar* por ella y *tocando* el borde de la formación teórica hegemónica *entre hospitalidad y sacrificio*; no busca ser comprendida ni explicada, sino sentida y participada; no se procura intelectuales, sino compañeros. La *semiopraxis crítica* en su *alteración “teórica” popular-intercultural-poscolonial* cuestiona y problematiza así la tan mentada necesidad de una minoría políticamente esclarecida que conduzca el proceso superando la demanda estrictamente local y económica de las “bases”, y un concepto de “revolución” que se adecua y disuelve en la universalidad colonialista del “desarrollo” y sus nihilistas-monológicas resignaciones extractivistas.

Lo que se reserva más acá de la epistémicamente defensiva “ruptura epistemológica” y su metafísica del ver-decir lógico-eidético es la tarea neta y poscolonialmente “intelectual” de historiadores-estancieros, historiadores-patrones, historiadores-vencedores, historiadores-estadistas (*sensu Guha*, 2002). Porque

“quienes dominan en cada caso (es decir, quienes dan continuidad al orden violento vigente) son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez” (Benjamin, 2010: VII, 23).

“Historiadores” no nombra aquí sólo ciertamente a la hereditaria disciplina de la Historia, sino el saber dominante de las ciencias, su Teoría del Tiempo y su formación teórica, su legado y sus deudos, que aún, y de este modo, son agentes epistémico-políticos que operan como “la fracción dominada de la clase dominante”. (Bourdieu, 1983).

Y así, las preguntas de mayor desestabilización crítica y volumen “teórico” resuenan contra las campanas que nos llaman a recogimiento y silencio, contra nuestra educativamente incorporada y restringida economía epistémico-emotiva, contra nuestras rutinarias piernas metodológicas, contra nuestra piel-sin-más:

¿Dónde estamos? ¿En qué relación? ¿Habitamos, dedicada o cínicamente, la teoría hegemónica de la relación, o estamos rasgados y desbordados por las pugnas tácticas e innovaciones matriciales de las teorías locales de la relación? ¿Dónde está nuestra investigación: en qué seguridad y autoridad, o en qué lucha y riesgo teóricos?, ¿en qué acumulación, o en qué sacrificio?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALABARCES, Pablo. (2008). Introducción. Un itinerario y algunas apuestas. En ALABARCES, Pablo y María Graciela RODRÍGUEZ (comps.) *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- ALBERDI, Juan Bautista. (1984). *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Buenos Aires: Biblos (primera ed. 1837).
- ALBERDI, Juan Bautista. (1984). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra (primera ed. 1852).
- ALBERDI, Juan Bautista. (1964) *La barbarie histórica de Sarmiento. (Facundo y su biógrafo.)* Buenos Aires: Pampa y Cielo (primera ed. 1882).
- ANDERSON, Perry. (1998). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. México: Fontamara (primera ed. 1977).
- ANDERSON, Perry. (1993). Modernidad y revolución. En N. Casullo (ed.) *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- ARATO, Andrew y Jean L. COHEN. (1999). Esfera pública y sociedad civil. *Metapolítica*, Vol. 3 N° 9: 37-55, Centro de Estudios de Política Comparada, México.
- ARBOLEDA, Luis Carlos. (2007). Historia y educación matemática. En F. LAZARÍN MIRANDA (ed.) *Memorias del primer Coloquio Latinoamericano de Historia y Estudios Sociales sobre la Ciencia y la Tecnología*. (CD) Main speaker, Puebla, Octubre de 2007. México: Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología.
- AUSTIN, John L. (1975). *How to do things with words*. Cambridge (Massachussets): Harvard University Press.
- AUZA, Verónica. (2010). *Los rostros festivos del infierno: el mundo andino que resistió a la colonización. Informe de investigación VII*. Ms. La Paz.
- BAJTIN, Mijail. (1999a). Autor y personaje en la actividad estética. (ms.1925) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (primera ed. 1979).
- BAJTIN, Mijail. (2000). Autor y personaje en la actividad estética. (ms.1925) en M. BAJTIN. *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Madrid: Taurus.
- BAJTIN, Mijail. (1999b). Hacia una metodología de las ciencias humanas. (ms.1974) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (primera ed. 1979).
- BAJTIN, Mijail. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid (primera ed. 1965).
- BAJTIN, Mijail (Pavel MEDVEDEV). (1994). *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*. Alianza, Madrid (primera ed. 1928).
- BARTHES, Roland. (1986). *El grado cero de la escritura; seguido de Nuevos ensayos críticos*. México: Siglo XXI (primera ed. 1972).
- BARTHES, Roland. (1995). *El placer del texto. Lección inaugural de la Cátedra de Semiología Lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977*. México: Siglo XXI (primera ed.1978).
- BARTOLOMÉ, Miguel. (1996). El derecho a la existencia cultural alterna. En G. de CERQUEIRA LEITE ZARUR (org.) *Etnia y Nación en América Latina*. Vol. I. OEA, Washington.
- BATAILLE, Georges. (1970). La notion de dépense. (primera ed. 1933) Dans G. BATAILLE. *Œuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, Georges. (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus (primera ed. 1967).

- BATAILLE, Georges. (1993). *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia: Pre-Textos – Universidad de Murcia (primera ed. 1970).
- BATAILLE, Georges. (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus (primera ed. 1973).
- BAUDRILLARD, Jean. (1993a). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila (primera ed. 1976).
- BAUDRILLARD, Jean. (1993b). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós (primera ed. 1978).
- BAUMAN, Zygmunt. (2005). Cutting the Chains of Global Violence. *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 27: 391–394, Routledge.
- BECK, Ullrich. (1996). Teoría de la modernización reflexiva. (primera ed. 1993) En A. GIDDENS – Z. BAUMAN – N. LUHMANN y U. BECK. *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.
- BENJAMIN, Walter. (1982). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. (primera ed. 1936). En W. BENJAMIN. *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, Walter. (2001). Tesis de filosofía de la historia. (Sobre el concepto de historia.) En W. BENJAMIN. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México.
- BENJAMIN, Walter. (2010). *Sobre el concepto de historia*. (ms. 1939-1940; primera ed. 1940) Bogotá: Desde Abajo.
- BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMANN. (1997) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu (primera ed. 1966).
- BERISSO, Daniel. (2009). *Pedagógica y discurso de los cuerpos*. Ms. Trabajo Final del Seminario Doctoral “Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Modernidad Social, Relaciones Interculturales y Políticas del Conocimiento”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BEVERLY, John. (2004). *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Iberoamericana – Vervuert, Madrid (primera ed. 1999).
- BLASER, Mario. (2008). *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica*. Ms. Ponencia en Panel organizado por la Latin American Studies Asociation – LASA.
- BLASER, Mario. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, Vol. 111 Issue 1: 10–20.
- BOURDIEU, Pierre. (1983). Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase. (primera ed. 1971) En P. Bourdieu. *Campo del Poder y Campo Intelectual*. Buenos Aires: Folios.
- BOURDIEU, Pierre. (2000a). El campo científico. (primera ed. 1976) En P. BOURDIEU. *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOURDIEU, Pierre. (1998). *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus (primera ed. 1979).
- BOURDIEU, Pierre. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus (primera ed. 1980).
- BOURDIEU, Pierre. (2000c). Una ciencia que molesta. (primera ed. 1980). En P. BOURDIEU. *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo, Madrid (primera ed. 1984).
- BOURDIEU, Pierre. (2001a). Economía de los intercambios lingüísticos. (primera ed. 1980) En P. BOURDIEU. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal (primera ed. 1982).
- BOURDIEU, Pierre. (2002). *Lección sobre la lección. Lección inaugural de la Cátedra de Sociología dictada en el Collège de France el viernes 23 de abril de 1982*. Barcelona: Anagrama (primera ed. 1982).
- BOURDIEU, Pierre. (1984). *Homo Academicus*. París: Minuit. (primera ed. 1997).
- BOURDIEU, Pierre. (1997a) El punto de vista escolástico. (primera ed. 1989). En P. BOURDIEU. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama (primera ed. 1994).
- BOURDIEU, Pierre. (1995). Segunda Parte. 2. El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural.” En P. BOURDIEU. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama (primera ed. 1992).

- BOURDIEU, Pierre. (1997b). Anexo. Espacio social y campo del poder. (primera ed. 1989) En P. BOURDIEU. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama (primera ed. 1994).
- BOURDIEU, Pierre. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (primera ed. 1997).
- BOURDIEU, Pierre. (2000b). Los usos sociales de la ciencia. Por una sociología clínica del campo científico." (primera ed. 1997) En P. Bourdieu. *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOURDIEU, Pierre. (2000c). *Capital cultural, escuela y espacio social*. (Compilación de Isabel Jiménez) México: Siglo XXI (primera ed. 1997).
- BOURDIEU, Pierre. (2001c). Capítulo II. Principios de una antropología económica. En P. BOURDIEU. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial (primera ed. 2000).
- BOURDIEU, Pierre. (2001b). *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre. (2001d). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer, Bilbao (primera ed. 2000).
- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude CHAMBOREDON y Jean-Claude PASSERON. (2002). *El Oficio de Sociólogo*. México: Siglo XXI (primera ed. 1968).
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude PASSERON. (1995). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara (primera ed. 1972).
- BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT. (1995). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo (primera ed. 1995).
- BRANCO FRAGA, Alex. (2007). *Corpos saudáveis à sombra do risco: escolhas, vida ativa e biopolítica informacional*. En Z. PEDRAZA (comp.) *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- BRAVO. Domingo. (1956). *Cancionero quichua de Santiago del Estero*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- BRAVO. Domingo. (1980) *¿Quiere usted aprender quichua? Método práctico para la enseñanza y aprendizaje del idioma*. La Banda: Instituto Amigos del Libro Argentino (1970).
- BRAVO. Domingo. (1987) El bilingüismo castellano-quichua en Santiago del Estero. *Tiempo de Sosiego*, único artículo, Año XVIII, n° 77, Buenos Aires.
- BUTLER, Judith. (2004). Soberanía y actos de habla performativos. *Revista Acción Paralela – Ensayo, Teoría y Crítica del Arte Contemporáneo*, N° 4, <http://www.accpar.org/numero4/butler.htm>
- BUBNOVA, Tatiana (ed.) (2000) *En torno a la cultura popular de la risa. Nuevos fragmentos de M.M. Bajtin (Adiciones y cambios a 'Rabelais')*. Barcelona: Anthropos.
- CALABRESE, Omar. (1994). *La era neobarroca*. Madrid: Cátedra (primera ed.1987).
- CANAL FEIJÓO, Bernardo. (1950). *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore. Buenos Aires: Nova.
- Canal Feijóo. (1967) Los casos de 'Juan'. En B. CANAL-FEIJÓO. *Pasión y muerte de Silverio Leguizamón. Los casos de 'Juan'*. CEDAL, Buenos Aires.
- CLENDINNEN, Inga. (1991). 'Fierce and unnatural cruelty': Cortés and the conquest of México. *Representations* N° 33: 65-100.
- CLIFFORD, James. (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge (Massachusetts) & London: Harvard University Press.
- COLECTIVO MÚSICA, SOCIALIDAD Y MOVIMIENTOS. (2011) Ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, giros y torsiones en la acción colectiva. Ruidos malditos en el país folklórico. *Crisis*, N°5: 44-46, Buenos Aires.

- COLECTIVO SITUACIONES. (2003). *El silencio de los caracoles. (Algunas hipótesis para conversar con los zapatistas, desde Buenos Aires, a diez años de su insurrección.)* Ms. Buenos Aires.
- COLECTIVO SITUACIONES. (2005). *Mal de altura. Notas sobre un viaje a Bolivia.* Buenos Aires: Tinta Limón.
- COLECTIVO SITUACIONES. (2008) Palabras previas. En R. GUTIÉRREZ AGUILAR. *Los ritmos del Pachacuti. Movilización y alzamiento indígena-popular en Bolivia. (2000-2005)* Buenos Aires: Tinta Limón.
- COLECTIVO SITUACIONES. (2009). *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente.* Buenos Aires: Tinta Limón.
- COMAROFF, Jean & John. (1991). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.* Chicago & London: The University of Chicago Press.
- COMAROFF, Jean & John. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination.* Boulder: Westview.
- CORONIL, Fernando. (2000). Del Eurocentrismo al Globocentrismo: La naturaleza del Poscolonialismo. En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Caracas: IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- CRAPANZANO, Vincent. (1981). Text, transference and indexicality. *Ethos*, vol. 9 n. 2: 122-148.
- CULLEN, Carlos. (1986). El ethos barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial. En C. CULLEN. *Reflexiones desde América. Tomo I. Ser y estar: el problema de la cultura.* Rosario: Fundación Ross.
- CULLEN, Carlos. (1986-1987). *Reflexiones desde América.* 3 Tomos. Rosario: Fundación Ross.
- CHATTERJEE, Partha. (1993). *Nationalist Thought and the Colonial World.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CHATTERJEE, Partha. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- De CERTEAU, Michel. (1975) *L'écriture de l'Histoire.* Paris : Gallimard.
- De CERTEAU, Michel. (1986). *Heterologies. Discourse on the Other.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De CERTEAU, Michel. (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer.* México: Universidad Iberoamericana (primera ed. 1980; revisada por los editores 1990).
- De CERTEAU, Michel, Luce GIARD y Pierre MAYOL. (2006). *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar.* Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México (primera ed. 1994).
- De FRIEDEMANN, Nina. (1984) Cap. 10. Estudios de negros en la Antropología colombiana. En N. de FRIEDEMANN y J. AROCHA (eds.) *Un siglo de investigación social: la Antropología en Colombia.* Bogotá: Colciencias – FES.
- DELEUZE, Gilles. (1994). *Lógica del sentido.* Barcelona: Paidós (primera ed. 1969).
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos (primera ed. 1980).
- DERRIDA, Jacques. (2000). *De la gramatología.* México: Siglo XXI (primera ed. 1967).
- DERRIDA, Jacques. (1995). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl.* Valencia: Pre-Textos (primera ed. 1967).
- DERRIDA, Jacques. (1989.) Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinàs. (primera ed. 1964). En J. DERRIDA. *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos (primera ed. 1967).
- DERRIDA, Jacques. (1997a). *La diseminación.* Madrid: Fundamentos (primera ed. 1972).

- DERRIDA, Jacques. (1997b). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos (primera ed. 1978).
- DERRIDA, Jacques. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra (primera ed. 1989).
- DERRIDA, Jacques. (1997c). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos (primera ed. 1994).
- DERRIDA, Jacques. (1997d). Del derecho a la justicia. (primera ed. 1989). En J. DERRIDA. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos (primera ed. 1994).
- DERRIDA, Jacques. (1998). Capítulo 7. Notas sobre desconstrucción y pragmatismo. En Chantal MOUFFE (comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós (primera ed. 1996).
- DERRIDA, Jacques. (1997e). *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial (primera ed. 1996).
- DERRIDA, Jacques. (1997f). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós (primera ed. 1996).
- DERRIDA, Jacques. (2002). *La Universidad sin condición*. Trotta, Madrid (primera ed. 2001).
- DERRIDA, Jacques y Geoffrey BENNINGTON. (1994). *Jacques Derrida. Derridabase y Circonfesión*. (G. Bennington. *Derridabase*. / J. Derrida. *Circonfesión*.) Cátedra, Madrid (primera ed. 1991).
- DE SAUSSURE, Ferdinand. (1971). *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix.
- DI LULLO, Orestes. (1943). *El folklore de Santiago del Estero. Material para su estudio y ensayos de interpretación*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- DUCHESNE-WINTER, Juan. (2007). *Equilibrio encimista del infierno: Andrés Caicedo y la utopía del trance*. Santiago de Cali: Archivos del Índice.
- DUVIGNAUD, Jean. (1997). *El sacrificio inútil*. México: FCE (*Le don du rien*, primera ed. 1977).
- EISENSTADT, Shmuel N. (2002). *Multiple Modernities*. New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers.
- ELIAS, Norbert. (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: FCE (primera ed. 1937 y 1939; revisada 1977 y 1979).
- ELIAS, Norbert. (2000). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península (primera ed. 1991).
- ESCOBAR, Arturo. (2009). *Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?* Paper, Wayne Morse Center for Law and Politics and Presented at the Conference "Violence and Reconciliation in Latin America: Human Rights, Memory, and Democracy", University of Oregon, Eugene, 31st January-2nd February 2008, Ms. (revised version).
- ESPINOZA, Roberto. (2010). Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad. *América Latina en Movimiento*, Número Monográfico: "Alternativas civilizatorias. Los viejos nuevos sentidos de humanidad." Año XXXIV, II Época, N° 453: 1-6, Agencia Latinoamericana de Información, Quito.
- ESPOZ, María Belén. (2011). *Subjetividades y corporalidades en las vivencias producidas en contextos de sociosegregación urbana: ser joven en 'Ciudad de mis sueños'*. Ms. Tesis de Doctorado en Semiótica, Centro de Estudios Avanzados - Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- FABIAN, Johannes. (1991). *Time and the Work of Anthropology*. Filadelfia: Harvard Academic Publishers.
- FAYAD, Jaime. (2011). *Diversidad y pluralismo epistémico. Hegemonía, monopolio y colonialidad de las tradiciones epistemológicas en torno al rastreo de la episteme de la cosmovisión misak*. Ms. Proyecto de Investigación Doctoral, Doctorado en Antropología Social, Universidad del Cauca, Popayán.

- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. (2001). *Leyendo a Gramsci*. Barcelona: El Viejo Topo.
- FOUCAULT, Michel. (1997a). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI (primera ed. 1963).
- FOUCAULT, Michel. (1996). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo XXI (primera ed. 1966).
- FOUCAULT, Michel. (2000). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos (primera ed. 1966).
- FOUCAULT, Michel. (1997b). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI (primera ed. 1969).
- FOUCAULT, Michel. (1992a). *El orden del discurso. Lección inaugural en la Cátedra de Sistemas de Pensamiento del Collège de France, 2 de diciembre de 1970*. Buenos Aires: Tusquets (primera ed. 1970).
- FOUCAULT, Michel. (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI (primera ed. 1975).
- FOUCAULT, Michel. (1992b). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Curso en el Collège de France, 1976*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel. (1991). *La gubernamentalidad*. (primera ed. 1978) En M. FOUCAULT y otros. *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- GADAMER, Hans-Georg. (1984). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme (primera ed. 1975).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1995a). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana (primera ed. 1992).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1995b). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- GIDDENS, Anthony. (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu (primera ed. 1976; revisada 1993).
- GIDDENS, Anthony. (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu (primera ed. 1984).
- GIDDENS, Anthony, Zygmunt BAUMAN, Niklas LUHMANN y Ullrich BECK. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropolos.
- GONZÁLEZ, Jesús Darío. (2010). *Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanías populares*. *Páginas de Cultura*, N° 5: 38-54, Grupo de Investigación PIRKA – Instituto Popular de Cultura, Santiago de Cali.
- GONZÁLEZ, Jesús Darío. (2011). *Tres relatos: tres entradas a distintas edades (1979, 1984 y 1992) a los barrios de Aguablanca. Informe de investigación*. Ms. Jornadas de investigación del Proyecto Mapas y mapeo de las configuraciones de la acción colectiva en sus luchas simbólicas. Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali, 7 al 9 de Febrero de 2011.
- GRAMSCI, Antonio. (1998). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Fontamara (Lautaro), México.
- GRAMSCI, Antonio. (1986). *Educación y sociedad*. Selección de Francis Guibal. Lima: Tarea.
- GRAMSCI, Antonio. (1977). *Pasado y presente*. México: Juan Pablos.
- GRAMSCI, Antonio. (1972). *Cultura y literatura*. Selección de Jordi Solé-Tura. Barcelona: Península (primera ed. 1967).
- GRAMSCI, Antonio. (1967). *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- GROSSO, José Luis. (1989). *América: caminos abiertos. Kusch y el sujeto épico americano*. Ms. Jornada de Homenaje a Rodolfo Kusch: *América como tema del pensar americano*, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina, 30 de Septiembre de 1989.
- GROSSO, José Luis. (1990). *Discursos y trabajos ideológicos en torno a las identidades en el Estado-Nación en América Latina: Las categorías “lo europeo” – “lo americano” en el pensamiento de América*. Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, Ricardo Rojas, Bernardo Canal Feijóo, Antonio Cándido, Sergio Buarque de Holanda y Rodolfo Kusch. Ms. Informe Final del Proyecto de Investigación “Relaciones y preeminencias valorativas de las categorías

- 'lo europeo' y 'lo americano' en el pensamiento de América", Universidad Nacional de Santiago del Estero, 1987-1989, Santiago del Estero.
- GROSSO, José Luis. (1994a). *Ritual y acción social. Un diálogo con Edmund Leach y Victor Turner*. Ms. Brasília.
- GROSSO, José Luis. (1994b). *Poder y representación: el performativo etnográfico*. Ms. Brasília.
- GROSSO, José Luis. (1994c). Dibujar e historiar: Rituales mestizos en *El Primer Nueva Coronica*, de Felipe Guaman Poma de Ayala, *Historia y Espacio - Revista de Estudios Históricos Regionales* N° 15: 175-203, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- GROSSO, José Luis. (1996a). *Ritual, símbolo y práctica*. Ms. Brasília.
- GROSSO, José Luis. (1996b). *Estructura y cambio social en una teoría de la práctica*. Ms. Brasília.
- GROSSO, José Luis. (1997a). 'Los indios están todos muertos.' Negación, ocultamiento y representación de identidades étnicas en Santiago del Estero, Noroeste Argentino. *Anuário Antropológico* N° 96: 145-155, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- GROSSO, José Luis. (1997b). 'Los indios están todos muertos.' En Autores Varios. *Filosofía en el Noroeste Argentino*. Catamarca: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Secretaría de Ciencia y Tecnología.
- GROSSO, José Luis. (1997c). Identidades y diferencias. Las complejidades identitarias subalternas en las sociedades nacionales. En Autores Varios. *Hacia el fin del milenio. V Jornadas Nacionales de Filosofía del Noroeste Argentino*. Salta: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta - Víctor Manuel Hanne Editor.
- GROSSO, José Luis. (1997d). Las políticas de los modos del representar en la construcción de las identidades regionales. Los santiagueños en la hegemonía nacional. En Adrián Scribano (ed.) *Red de Filosofía y Teoría Social - Segundo Encuentro*. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca, Secretaría de Ciencia y Técnica.
- GROSSO, José Luis. (2001a). Ética y Cibercultura: Cuerpos, flujos, imágenes y consumo. Una mirada desde nuestra socialidad latinoamericano-caribeña. *Omega - Boletín del Departamento de Sistemas*, N° 9: 1-14, Universidad de San Buenaventura Cali.
- GROSSO, José Luis. (2001b). Diálogo intercultural y tecnologías de la comunicación en América Latina. *Revista Ciencias Humanas*, N° 8: 249-258, Universidad de San Buenaventura, Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2002a). *Reclinando la clínica. Clínica, Crítica y Estética*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2002b). *La radicalidad cognitivo-comunicativa de lo estético y las Ciencias Sociales. Relecturas de la "Crítica del Juicio" de Kant*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2003a). Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía. *Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Volume 4* Número 6: 17-45, Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS - Brasil).
- GROSSO, José Luis. (2003b). *Tragedia y contemporaneidad. Antígona: hija, hermana, mujer*. Santiago de Cali: Instituto Departamental de Bellas Artes, Facultad de Artes Escénicas.
- GROSSO, José Luis. (2004a). Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña. Historia, Posiciones Sociales y Prospectiva. En F. LÓPEZ SEGRERA, J.L. GROSSO, A. DIDRIKSSON y F.J. MOJICA (coords.) *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*. México y Santiago de Cali: Editorial Miguel Ángel Porrúa - Red Latinoamericana de Estudios Prospectivos - USB Cali - Editorial Temas - Universidad de Zacatecas - UNAM.
- GROSSO, José Luis. (2004b) NTICs, educación virtual, lógicas de la comunicación social y 'sociedad del conocimiento': Anotaciones sobre el contexto y la responsabilidad social de la Educación Superior a Distancia en ALC. *Diálogo Educativo*, N° 13: 69-78, Número Monográfico "Educação, Comunicação e Tecnologia", Mestrado em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Paraná (RS), Curitiba.
- GROSSO, José Luis. (2005). Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales." *Secuencia - Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 63: 41-74, Instituto Dr. José María Luis Mora, México. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2006a). El extranjero del vidrio. Estéticas sociales y modernidad. En A. Ayala (ed.) *Memorias para pensar la ciudad*. Santiago de Cali: Instituto Departamental de Bellas Artes.
- GROSSO, José Luis. (2006b). Un Dios, Una Raza, Una Lengua. Conocimiento, sujeción y diferencias. *Revista Colombiana de Educación*, N° 50: 34-67, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

- GROSSO, José Luis. (2007a). Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales. En Jorge Enrique GONZÁLEZ (ed.) *Ciudadanía y cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores – Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia – Doctorado en Educación, Universidad del Valle.
- GROSSO, José Luis. (2007b). *Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2007c). *Metáfora y burla en la semiopraxis popular. Políticas del sentido y del conocimiento*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2007d). El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales. *Arqueología Suramericana*, Vol 2 N° 3: 184-212, Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2007e). *Socioanálisis y Semiopraxis. La ciencia social en la topografía accidentada de las relaciones interculturales*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2008a). *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. (Versión revisada de: *Indios muertos, negros invisibles. La identidad 'santiagueña' en Argentina*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, 1999).
- GROSSO, José Luis. (2008b). Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación. En F. PÉREZ BONFANTE (coord.) *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle. (Publicado también en: J.C. RUBIO GALLARDO, J. G. BELALCÁZAR VALENCIA, B. E. SILVA Y A. SILVA (coords.) *Sociedad, identidades y violencia*. Tomo I. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.)
- GROSSO, José Luis. (2008c). Ciudades elípticas. Redes de sujeciones y barbaries. *Porik'an – Revista de la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas*, N° 13: 9-30, Universidad del Cauca, Popayán.
- GROSSO, José Luis. (2008d). 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 del Zulia.
- GROSSO, José Luis. (2008e). Educación, conocimiento y territorio. *Cuadernos de Ciudad*, N° 6: 21-30, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2008f). *Universidad, investigación, ciudad y región*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2009a). Tácticas sociales, innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes. Políticas del conocimiento, tecnologías y cultura. Ponencia en el Simposio *Nuevas tácticas sociales de generación y reapropiación del conocimiento: innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes*, Coloquio Latinoamericano Historia y Estudios de la Ciencia y la Tecnología, Sociedad Mexicana de Ciencia y Tecnología, Puebla, México, 24 al 27 de octubre de 2007. *Cuadernos de Administración*, N° 40: 161-180, Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2009b). *Mapas y Mapeo de las Configuraciones de la Acción Colectiva en sus Luchas Simbólicas: Entramados de Matrices Epistémico-Prácticas, Géneros Discursivos, Campos Sociales de Políticas del Conocimiento y Tipos de Subjetivación*. Ms. Proyecto de Investigación, Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, 2009-2014.
- GROSSO, José Luis. (2009c). *Lo simbólico como torsión de los cuerpos. Combates y amores entre dioses, muertos, conformistas y rebeldes*. Ms. Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2009d). Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros. *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, Año 16 N° 51: 157-179, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2009e). *Sí y no: pacha y modernidad, pacha o modernidad. Resignificaciones, resistencias, ignoraciones, insurrecciones y fagocitación en la semiopraxis popular*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2009f). *La Filosofía en Colombia: Por qué sólo hablo de lo que me ha pasado con otros*. Ms. Conferencista invitado, Mesa Inaugural, I Congreso Surandino de Filosofía, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 9 – 12 de Octubre de 2009.

- GROSSO, José Luis. (2010a). Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica. En J.L. GROSSO y M.E. BOITO (comps.) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva, Universidad Nacional de Córdoba – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2010b). Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos. *Cuadernos de Ciudad*, N° 11: 8-33, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2010c). Tradición y contemporaneidad en las artes. Semiopraxis populares en oblicuo. *Páginas de Cultura – Revista del Instituto Popular de Cultura de Cali*, Año 3 N° 5: 8-28, Instituto Popular de Cultura – Grupo de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2010d). 2036: Sentidos Infundados de Santiago de Cali. Memoria, Culturas y Prácticas de Ciudad. *Arena – Revista Virtual del Doctorado en Ciencias Humanas*, Año 1 N° 2: 1-35, Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca, <http://www.huma.unca.edu.ar/revistarena>
- GROSSO, José Luis. (2011a). Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias. En J.L. GROSSO, M. E. BOITO y E. TORO (comps.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, ESE – Grupo de Investigación PIRKA Políticas Culturas y Artes de Hacer – CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, Universidad Nacional de Córdoba – Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2011b). *Devotion, representation and spectacle. Dramatics of faith and politics of the sacred in Northern Argentinean popular religiousness*. Ms. Main speaker, V Symposium CORPUS Devoted Bodies or Great Shows. Making Profit in Sacred Areas, University of Münster – Universidad Nacional de Catamarca – Instituto Nacional de Folklores del Perú José María Arguedas, Münster, Germany, 6th – 8th September 2011.
- GROSSO, José Luis. (2012a). *Denial, Ignorance, and Erasure. Baroque semiopraxis and bodies' discourse in the allied silence of history and epistemology*. Ms. Main speaker, International Workshop CORPUS The Silent Body. Discourses of Silence, Universitatea de Medicină și Farmacie “Victor Babeș” – Universidad Nacional de Catamarca, Argentina – CORPUS, Timișoara, Rumania, 29th – 30th November 2012.
- GROSSO, José Luis. (2012b). Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales. (2009) En J. L. GROSSO. ‘No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez’. *Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012c). Cuerpo y Modernidades Europeas. Una mirada desde los márgenes. (2005) En J. L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012d). *Del social análisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*. Popayán: Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, Universidad del Cauca.
- GROSSO, José Luis. (2012e). Introducción, Gambetas en la semiopraxis popular. En J. L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012f). Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético. *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções - RBSE, Dossiê Corpos e Emoções*, volume 11, N° 33: 750-768, Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções. [Publicado en este libro.]
- GROSSO, José Luis. (2012g). Anotaciones para una estética barroca en la semiopraxis popular-intercultural americana. Carnaval, sacrificio y negación. *Páginas de Cultura – Revista del*

- Instituto Popular de Cultura de Cali*, Año 4 N° 7: 7-31, Instituto Popular de Cultura – Grupo de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2012h). Música, socialidad y movilización. En D. DÍAZ BENAVIDEZ (ed.) *Cuerpos y folklore(s). Herencias, construcciones y Performancias*. Lima: CORPUS – Instituto Nacional de Folklore del Perú José María Arguedas.
- GROSSO, José Luis. (2012i). Añoranza y revolución. Lo ‘indio’, lo ‘negro’ y lo ‘cholo’ en lo ‘santiagueño’ en el norte argentino.” En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012j). Lo popular, la cultura y la política. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales.” En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012k). Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales.” En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012l). Cuerpos de escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles. En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2012m). Símbolo, cuerpos y emociones. Conversaciones antropológicas en el reverso escritural de las Ciencias Sociales. En J. MEJÍA NAVARRETE (comp.) *Sociedad, Cultura y Cambio en América Latina. Memorias del I Foro Internacional y Encuentro Pre-ALAS, Lima, 4 al 6 de Mayo de 2009*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- GROSSO, José Luis. (2013a). *Hospitalidad: encontrarse-fuera*. Ms. Lisboa.
- GROSSO, José Luis. (2013b). Olvido, escritura, esperanza. Tanteos por detrás del espejo. *Tejiendo la pirka – Cuadernos de trabajo*, N° 1: 35-50, Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.
- GROSSO, José Luis. (2013c). *Oblivion Saves Other Histories in Body. Postcolonial Semiopraxis, Denegation Politics and Cultural Learnings*. Ms. Paper, VIII Symposium CORPUS Bodily Cultivation and Cultural Learnings, CORPUS – Sinic Academy – University of Taiwan, Taipei, Taiwan, 24th – 26th May 2013.
- GROSSO, José Luis. (2014a). *Suerte, adivinación y políticas de la identidad. Conversaciones en Santiago de Bombori, Norte de Potosí, Bolivia, con la ausencia de Paul Ricoeur y Rodolfo Kusch*. Ms. Brasília y San Fernando del Valle de Catamarca. (Versión revisada de: *La suerte de lo andino, sus saberes y poderes. Adivinación y mestizaje en el Norte de Potosí, Bolivia*. Tesis de Maestría en Historia Andina, FLACSO – Universidad del Valle, 1994).
- GROSSO, José Luis. (2014b). *Olvido, música y añoranza. Contra-narrativas indias, negras y cholas*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.
- GROSSO, José Luis. (2014c). Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice.” In A. HABER & N. SHEPHERD (eds.) *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer Press.
- GROSSO, José Luis. (2014d). Territorios animados: música, canto y danza. Las políticas silenciosas de la música.” En J. TOBAR, L. ZÁRATE y J.L. GROSSO (eds.) *Patrimonio cultural: tendiendo puentes entre lo local, lo transcultural y los flujos globales*. Univesridad del Cauca (en gestión de coedición).
- GROSSO, José Luis. (2014e). *Carnavalesca sacrificial en la semiopraxis crítica. Las políticas del barroquismo popular americano*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.
- GROSSO, José Luis y Nadia LARCHER. (2010). Las memorias del bicentenario de mayo de 1810 en los festejos argentinos oficiales.” *Arena – Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Año 1 N° 1, Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional

- de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca. <http://www.huma.unca.edu.ar/revistarena>
- GROSSO, José Luis y Oscar Andrés LÓPEZ CORTÉS. (2011). El mito en la retórica del Derecho y la Antropología. Confinamiento y posibilidades subversivas de un liberto condenado. *Seqüência*, N° 63: 77-99, Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- GROSSO, José Luis y Luis Andrés TORRES. (2013). Música, canto y danza de la tierra. Verdores, sequías y crianzas de Catamarca. En *Memorias del VI Congreso de Pueblos y Ciudades del Interior, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. 19-21 de mayo de 2010*. San Fernando del Valle de Catamarca: Editorial Científica Universitaria – Secretaría de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional de Catamarca.
- GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. (1995). Manifiesto Inaugural. *Boundary 2*, vol. 20, número 3 (reimpreso en J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna (eds.) *The Postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press, bajo el título “Founding Statement”. Traducción de Santiago Castro-Gómez.)
- GUHA, Ranahit. (2002). Las voces de la historia. (primera ed. 1993) En R. GUHA. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- HABER, Alejandro. (2009). Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal*, Cambridge University Press.
- HABER, Alejandro. (2010). Animismo, relationalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En D. HERMO y L. MIOTTI (coords.) *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- HABER, Alejandro. (2011a). Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, N° 23: 9-49, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- HABER, Alejandro. (2011b). *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili (primera ed. 1962; primera ed. del Prefacio 1990).
- HABERMAS, Jürgen. (1989a). *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus (primera ed. 1982).
- HABERMAS, Jürgen. (1989b). *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus (primera ed. 1982).
- HALLIDAY, M.A.K. (1994). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Bogotá: FCE (primera ed. 1978).
- HEGEL, G.W.F. (1977). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa (primera ed. 1817).
- HEIDEGGER, Martin. (1980). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova (primera ed. 1935; revisada en 1936 y 1953).
- HEIDEGGER, Martin. (1996). *Kant y el Problema de la Metafísica*. México: FCE (primera ed. 1951; revisada en 1973).
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *La metafísica de Nietzsche*. (primera ed. 1940) En M. HEIDEGGER. *Nietzsche*. Volumen II. Barcelona: Destino (primera ed. 1961).

- HEIDEGGER, Martin. (1982). El origen de la obra de arte. (primera ed. 1952; revisada en 1980) y Hölderlin y la esencia de la poesía. (primera ed. 1937; revisada en 1971) En M. HEIDEGGER. *Arte y poesía*. México: FCE.
- HERNÁNDEZ, José. (1910). *Martín Fierro*. Buenos Aires: Amanecer (primera ed. Primera Parte: 1872; Segunda Parte: 1874).
- HOBART, Mark. (1990). Who do you think you are? The authorized Balinese. in Richard Fardon (org.) *Localizing Strategies*. Los Angeles: Westview.
- HULME, Peter. (1986). *Colonial Encounters*. New York: Methuen.
- JAQUET, Héctor. (2009). *Crónicas de un desconcierto anunciado. Apuntes para una nueva sensibilidad historiográfica y de la enseñanza*. Ms. Trabajo Final del Seminario Doctoral "Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Modernidad Social, Relaciones Interculturales y Políticas del Conocimiento", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Agosto de 2008, Buenos Aires.
- JARAMILLO, Sandra Viviana. (2004). *Desde el estadio: fútbol y ciudadanía*. Ms. Tesis de Grado en Comunicación Social, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- JAUSS, Hans-Robert. (1986). *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid: Taurus (primera ed. 1977).
- KANT, Immanuel. (1999). *Crítica del Juicio*. (primera ed. 1790; revisada en 1794) (Traducción de Manuel García Morente, 1914). Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, Immanuel. (1998). *La Crítica del Juicio*. (Trad. del francés (J.B.) por Rafael David Juárez Oñate.) México: Mexicanos Unidos.
- KAPFERER, Bruce. (1990). From the periphery to the center: Ethnography and the critique of anthropology in Sri Lanka. in Richard Fardon (org.) *Localizing Strategies*. Los Angeles: Westview.
- KRISTEVA, Julia. (1981). *Semiótica. Investigaciones para un semanálisis*. 2 Volúmenes. Madrid: Fundamentos (primera ed. 1969).
- KUSCH, Rodolfo. (1983). *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario: Fundación Ross (primera ed. 1953).
- KUSCH, Rodolfo. (1986a). Anotaciones para una estética de lo americano. *Identidad*, segunda época, Fundación Ross, Rosario (primera ed. 1953).
- KUSCH, Rodolfo. (1986b). *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum (primera ed. 1962).
- KUSCH, Rodolfo. (1966). Sin magia para vivir. En R. KUSCH. *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires: Stilcograf.
- KUSCH, Rodolfo. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette (primera ed. 1971).
- KUSCH, Rodolfo. (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.
- KUSCH, Rodolfo. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- KUSCH, Rodolfo. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua: Castañeda.
- KUSCH, Rodolfo. (1987). *Las religiones nativas*. Buenos Aires: Edición de Elizabeth Lanata de Kusch.
- LACLAU, Ernesto. (2002). Muerte y resurrección de la teoría de la ideología. En E. LACLAU. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE (primera ed. 1996).
- LACLAU, Ernesto. (2006). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE (primera ed. 2005).
- LARA, José Luis. (2001). *El Estado Argentino y la gestión de su conocimiento. Un modelo para la acción política*. Buenos Aires: Fundación Unión – Universidad Nacional de Tres de Febrero.

- LATOUR, Bruno. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- LÉVINÀS, Emmanuel. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- LEVSTEIN, Ana y María Eugenia BOITO (comps.). (2009). *De insomnios y vigiliias en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre "Ciudad de mis Sueños"*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba – Jorge Sarmiento.
- LONDOÑO, Wilhelm. (2009). *Ignorando la modernidad: construcción e ignoración de la modernidad en la Puna de Atacama*. Ms. Proyecto de Investigación Doctoral, Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.
- MACHADO, Horacio. (2012). *La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo*. Ms. Tesis doctoral en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1998a). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello (primera ed. 1987).
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1998b). De la Comunicación a la Filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos. En María Cristina LAVERDE TOSCANO y Rossana REGUILLO (eds.) *Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá: Universidad Central – Siglo del Hombre.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1999). Recepción de medios y consumo cultural: Travesías. En Guillermo SUNKEL (coord.) *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (2004). Nuestra excéntrica y heterogénea modernidad. *Estudios Políticos*, N° 25: 115-134, Universidad de Antioquia, Medellín.
- MARTINS, Paulo Henrique. (2009). Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y culturales y democracia participativa en América Latina. *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, N° 51: 17-44, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- MARX, Karl. (1985). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza (Ms. 1844).
- MEMMI, Albert. (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península (primera ed. 1945).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2000). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península (primera ed. 1948).
- MILLÁN, Mátgara. (2010). ¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo." *Crítica y Emancipación*, N° 3: 323-335, CLACSO.
- NANCY, Jean-Luc. (2007). *La comunidad enfrentada*. (primera ed. 2002) *Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. (primera ed. 2005) La Cebra, Buenos Aires.
- NANDY, Ashis. (1983). *The Intimate Enemy*. Delhi: Oxford University Press.
- NERUDA, Pablo. (1979). *Las piedras del cielo*. Buenos Aires: Losada (primera ed. 1970).
- NIETZSCHE, Friedrich. (1985a). *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza (primera ed. 1871; revisada en 1886).
- NIETZSCHE, Friedrich. (1994). *La gata ciencia*. Mexicanos Unidos, México (primera ed. 1882).
- NIETZSCHE, Friedrich. (1985b). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza, Madrid (Ms. 1883-1885; primera ed. 1892).
- NIETZSCHE, Friedrich. (1986). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza (primera ed. 1887).

- NIETZSCHE, Friedrich. (2000). *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península (Ms. 1885-1888).
- O'GORMAN, Edmundo. (1984). *La invención de América*. México: FCE.
- PAGDEN, Anthony. (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PALOMEQUE, Silvia. (1992). Los esteros de Santiago. Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX. *Data*, N° 2: 9-61, Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, Lima.
- PARDEY BECERRA, Harold. (2007). *Radio Zudaca Sursystem. Crónicas de viaje subjetivo*. Santiago de Cali: Sindicato Iniciativas.
- PEDRAZA, Zandra. (2007). Introducción. Políticas y estéticas del cuerpo: la Modernidad en América Latina. En Z. PEDRAZA (comp.) *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- PEIRCE, Charles Sanders. (1955). Logic as Semiotic: The Theory of Signs. En Jakob Buchler (ed.) *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications.
- PRATT, Mary Louise. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- SANTUCHO, Francisco René. (1956). La búsqueda de una exacta dimensión. *Revista Dimensión*, N° 1, Librería Dimensión, Santiago del Estero.
- QUIJANO, Aníbal. (1999). Capítulo 5. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. CASTRO-GÓMEZ, O. GUARDIOLA-RIVERA y C. MILLÁN DE BENAVIDES (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Pensar - Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- Quijano, Omar. (2009). *Viscosidad del objeto, "bizcosidad" de la mirada: nuevo principio para la teoría estética*. Ms. Trabajo Final del Seminario Doctoral "Semiopraxis, relaciones interculturales y políticas de conocimiento en contextos poscoloniales", Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.
- RAMOS, Alcida Rita. (1990). Vozes indígenas. O contato vivido e contado. *Anuário Antropológico* N° 87 : 117-143, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Ramos, Alcida Rita. (1994). From Eden to Limbo. The Construction of Indigenism in Brazil. In G. BOND & A. GILLIAM (orgs.) *The Social Construction of the Past. Representation as Power*. London: Routledge.
- RAVA, Horacio. (1972). *Los sobrenombres santiagueños*. Tucumán: Tarco.
- REGUILLO, Rossana. (2003). *Utopías urbanas. La disputa por la ciudad posible*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- RICOEUR, Paul. (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Europa (primera ed. 1975).
- RICOEUR, Paul. (1981). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra (primera ed. 1977).
- RICOEUR, Paul. (2002). *Del Texto a la Acción. Ensayos de hermenéutica*. 2 Volúmenes. México: FCE (primera ed. 1986).
- RODRÍGUEZ, María Graciela. (2008). Capítulo 12. La pisada, la huella y el pie. En ALABARCES, Pablo y María Graciela RODRÍGUEZ (comps.) *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- RUDÉ, George. (1998). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*. Siglo XXI, México (primera ed. 1964).

- RUBIO GALLARDO, Julio César. (2009). En el semáforo: la informalización del derecho. *Cuadernos de Ciudad*, N° 9: 23-39, Cátedra Nueva Ciudad, Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas, Alcaldía de Santiago de Cali.
- SAID, Edward. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SAHLINS, Marshall. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the early history of the Sandwich Island kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SAHLINS, Marshall. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAHLINS, Marshall. (1995). *How "Natives" Think. About Captain Cook, for example*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- SÁNCHEZ, Alfayma. (2009). Los sectores populares construyen ciudad. El caso de Siloé en La Ladera caleña. *Cuadernos de Ciudad*, N° 9: 41-55, Cátedra Nueva Ciudad, Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas, Alcaldía de Santiago de Cali.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. (1979). *Facundo, o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (primera ed. 1845).
- Sarmiento, Domingo Faustino. (1900). Conflicto y armonías de las razas en América. (primera ed. Tomo I: 1883, Tomo II: 1888.) En D.F. SARMIENTO. *Obras completas, Tomos XXXVII y XXXVIII*. Buenos Aires: A. Belín Sarmiento.
- SBURLATTI, Santiago. (2009). Ms. *Trabajo Final*. Trabajo Final del Seminario Doctoral "Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Modernidad Social, Relaciones Interculturales y Políticas del Conocimiento", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- SCHUTZ, Alfred. (1995). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana. (primera ed. 1953) En A. SCHUTZ. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu (primera ed. 1962).
- SCRIBANO, Adrián. (2008). Sensaciones, Conflicto y Cuerpo en Argentina después del 2001. *Espacio Abierto*, Vol. 17 N° 2: 205-230, Dossier "Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones", Universidad del Zulia, Maracaibo. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc>
- SCRIBANO, Adrián. (2009). Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones. En A. LEVSTEIN y M.E. BOITO (comps.) *De insomnios y vigiliás en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre "Ciudad de mis Sueños"*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba - Jorge Sarmiento.
- SCRIBANO, Adrián. (2010). Narrando por un sueño: rostrociudades segregacionistas y prácticas intersticiales. En A. SCRIBANO y M. E. BOITO (comps.) *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: Ciccus.
- SCRIBANO, Adrián y Ximena CABRAL. (2009). Política de las expresiones heterodoxas: el conflicto social en los escenarios de las crisis argentinas. *Convergencia - Revista de Ciencias Sociales*, N° 51: 129-155, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- SCRIBANO, Adrián y María Eugenia BOITO (comps.) (2010). *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: Ciccus.
- SHIELDS, Rob. (2009). *The Limits of Reflexive Modernization*. Ms. New York.
- SEED, Patricia. (1991). Failing to Marvel: Atahualpa's encounter with the Word. *Latin American Research Review* N° 26 (1): 7-32.
- SEED, Patricia. (1992). Taking Possession and Reading Texts: establishing the authority of overseas empires. *The William and Mary Quarterly*, 3d series, XLIX: 183-209.
- SEGATO, Rita Laura. (1991). Uma Vocaçao de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização. *Revista Dados* n° 34 (2), Rio de Janeiro.

- SEGATO, Rita Laura. (1998). Alteridades históricas / identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Série Antropologia* n° 234, artículo único, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, Brasília.
- SILVERSTEIN, Michael. s.f. *Language as part of culture*. Ms. New York.
- SINNOTT, Eduardo. (1984). La sabiduría mitopoiética en la tradición oral. En J.C. SCANNONE (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo Internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- SPIVAK, Gayatri. (1976). Translator's Preface. In Jacques DERRIDA. *Of Grammatology*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press (primera ed. 1967).
- SPIVAK, Gayatri. (1988a). In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri. (1988b). Chap. 12. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri. (1996). Responsabilidad. En Beatriz González Stephan (comp.) *Cultura y Tercer Mundo. 2. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad.
- TILLY, Charles y Lesley J. WOOD. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica (primera ed. 2009).
- TRICOT, Tito. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis – Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 8 N° 24, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- TAMBIAH, Stanley J. (1985). *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- THOMPSON, Edward Palmer. (1995). *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica (primera ed. 1991).
- TODOROV, Tzvetan. (1985). *La conquista de América. La cuestión del Otro*. México: Siglo XXI.
- TORRES MORALES, Dacir Julieta. (1994). *El juego como factor cultural. Juegos-rituales en la fiesta andina*. Ms. Tesis de Grado en Sociología, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- TUNES DA SILVA, Gabriela – Elizabeth TUNES e Roberto BARTHOLO. (2006). *Três tempos do desenvolvimento situado*. Memorias del I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación – CTS+I, Palacio de Minería, Ciudad de México, Junio 19 al 23 de 2006.
- TURNER, Terence. (1991). Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. En G. STOCKING (org.) *Colonial Situations*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- VATTIMO, Gianni . (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós (primera ed. 2001).
- VERÓN, Eliseo. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Bogotá: Norma.
- VICO, Giambattista. (1778). *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones*. México: FCE. (primera ed. 1725; revisada en 1730 y 1744).
- VILCA, Mario. (2007). *El espacio andino. Más allá del "paisaje": ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? Una reflexión filosófica*. Ms. San Salvador de Jujuy.
- VILCA, Mario. (2010). *Uma nayraw uñch'ukiskitu... Un ojo de agua me está mirando...* Ms. San Salvador de Jujuy.
- VILCA, Mario. (2011). Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un 'otro' que interpela. Una reflexión filosófica." En L. MIOTTI y D. HERMO (eds.)

Biografías de paisajes y seres. Córdoba: Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca – Encuentro Grupo Editor.

VIRNO, Paolo. (2003). *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños.

VOLOSHINOV, Valentin N. (y BAJTIN, Mijail). (1992). *Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza (primera ed. 1929).

WACQUANT, Loïc. (2004). La saveur et la douleur de l'action. *Corps et Culture*, N° 6/7, "Métissages".

WACQUANT, Loïc (coord.). (2005). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa (primera ed. 2004).

WADE, Peter. (1997). *Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: UDEA – ICAN – Siglo del Hombre – Uniandes.

WHITE, Hayden. (1978). *Tropics of Discourse*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

WILLIAMS, Raymond. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península (primera ed. 1977).

ZIBECCHI, Raúl. (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Programa Democracia y Transformación Global.

ZIBECCHI, Raúl. (2008). *América Latina: Periferias urbanas, territorios en resistencia*. Buenos Aires: Desde Abajo.

ZIBECCHI, Raúl. (2009). El colonialismo cabalga de nuevo. *Semanario Brecha*, 09/10/2009, Montevideo.

ZIZEK, Slavoj. (2003). ¿Cómo inventó Marx el síntoma? En S. ZIZEK. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI (primera ed. 1989).

DOCUMENTOS

"Al fondo de la red", canción, letra y música de Mauricio Ubal. En BERSUIT VERGARABAT, *Don Leopardo*, 1999.

"Toco y me voy", canción, letra de Juan Subirá, música de José Céspedes. En BERSUIT VERGARABAT, *Hijos del culo*, 2000.

"Bajo el azote del sol", zamba, letra de Gustavo "Cuchi" Leguizamón y música de Antonio Nella Castro. En Mercedes SOSA, *Mercedes Sosa '86*, 1986.

"Esa musiquita", canción, letra y música de Teresa Parodi. En Mercedes SOSA, *Cantora*, volumen 1, 2009.

Alexander GIRALDO, *Sueños de Colores*, documental, Santiago de Cali, 2007.

José Luis Grosso

Doctor en Antropología Social. Magister en Historia Andina. Profesor Licenciado en Filosofía.

Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Línea de Investigación Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos en Relaciones Interculturales Poscoloniales. Perteneció al Grupo de Lectura Inversa Disentir - Desmarcaciones Interculturales.

Profesor Titular de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Investigador de la Universidad Nacional de Educación UNAE, Azogues, Ecuador. Investigador del Instituto de Estudos de Literatura e Tradições - Património, Artes, Culturas IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Investigador de la Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia. Integrante del Consejo Científico y Ético de CORPUS - International Group for the Cultural Studies of Body.

Publicaciones: Antígona: hija, hermana, mujer (Instituto de Bellas Artes, Cali, 2003); Indios Muertos, Negros Invisibles. Identidad, hegemonía y Añoranza (Encuentro Grupo Editor -UNCa, Córdoba y Catamarca 2008); "Nadie sabe con qué pie / se desmarcará otra vez". Semiopraxis, discurso de los cuerpos y relaciones interculturales poscoloniales (Encuentro Grupo Editor - UNCa, Córdoba y Catamarca 2012); Del Socioanálisis a la Semiopraxis de la Gestión Social del Conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global (Universidad del Cauca, Popayán 2012); Danza de los cuerpos y semiopraxis (Coleção A Mão de Respigir N° 56, Apenas Livros, Lisboa 2014); Semiopraxis barroca popular (Coleção A Mão de Respigir N° 57, Apenas Livros, Lisboa 2014); Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos (Coleção A Mão de Respigir N° 58, Apenas Livros, Lisboa 2014); Más acá del Estado-Nación: Semiopraxis territoriales en pugna (Coleção A Mão de Respigir N° 59, Apenas Livros, Lisboa 2014); Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial (Coleção A Mão de Respigir N° 60, Apenas Livros, Lisboa 2014).



Este libro pertenece a la:



COLECCIÓN
NELA

MARTÍNEZ ESPINOSA

Universidad Nacional de Educación

ISBN: 978-9942-8600-8-8



9 789942 860088