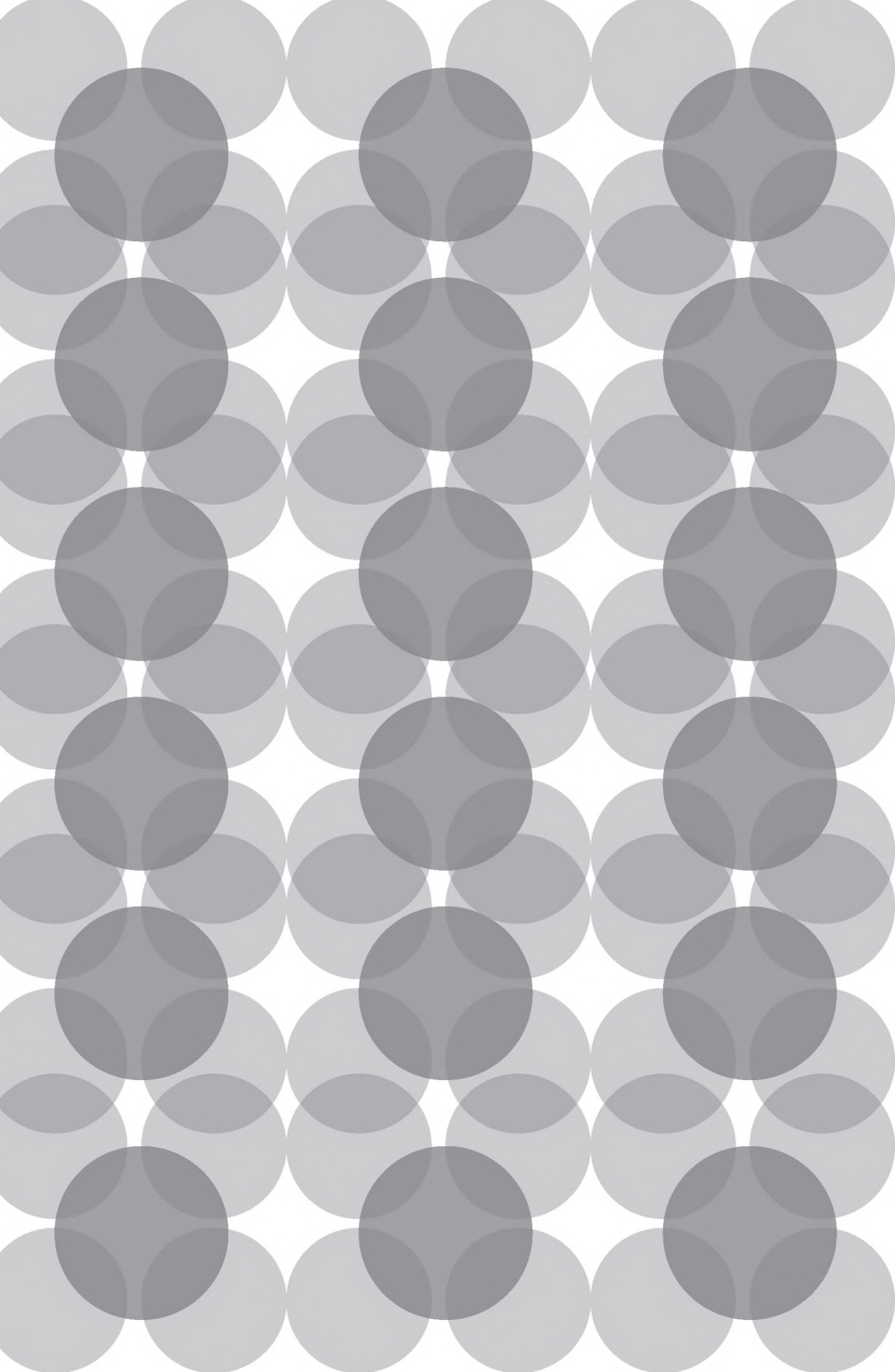




**LA SEMIOPRAXIS POPULAR
COMO PRAXIS CRÍTICA**



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 Sbrulatti 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” (Sbrulatti, 2009: 11-12).

Y Sbrulatti 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 (Sbrulatti, 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*” (Sbrulatti, 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 *rociosidad* 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*” (Bajtín), 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 redoblantes 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 consciencia –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) continúen 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 atiende; 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 antagónico 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 aplana, educa y mercantiliza con cada nuevo impulso de Modernidad¹⁰⁹.

La *violentación* que opera la *semioopraxis 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 exhaución 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 Benjamín 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 (Benjamín,

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, cuadras 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 *tempo*s. 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 Alumbreira, 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, Andalgalá, 4 de septiembre de 2010.
Escribe Nadia Larcher.**

Los sonidos de los tambores, los alaridos de las mujeres andalgalenses, 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 andalgalenses 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 Andalgalá, / 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 Andalgalá” ... 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).

Caminos 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-graftias. 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 *violenciones 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 *derivadas, 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 desenfundadas, 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 desenfundos, 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; Zizek, 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 manajo 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 signicas 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 *semioperativo* 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 rehabili(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 que “*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*” puján “*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 vigente*¹¹⁸. 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 dobles 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 magnética* 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 *semiotopraxis 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 pervisión de lo hegemónico: *resignación, resentimiento, esperanzas, añoranzas*¹²⁰; de esas “*estructuras del sentir*” (Williams, 2000) es de donde nace su *disgustoriente, 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 exhaución 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), Zarathustra 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 irremplazable 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 “mesiánica”, “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 hollywodense*.

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 querrela 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 *qhachwa*, *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: síí, 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 *violentación 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 conmovier –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*. Mágina 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-independentistas 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 piedras, 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*, replanteó 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 moebesiana*, 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, traveseando, 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 derridiano (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 carnaavalesco 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 enunciables en la normativa lógica que escinde “*el lenguaje*” como esfera propia de sentido. *Oscuras tenebrosidades semioprácticas* 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 histórica 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 arrojado, 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 “*salanancas*”) 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 *zeorín*, 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 intercorporal*:

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 tés 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, retrotrayendo 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 aquieta, 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 desocultar– 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 *ιδέα* (apariencia) se produce una inversión (como decisión) ya en la interpretación griega: la *ιδέα* (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 *ιδέα* 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 esquiva “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 cesan 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 incommovible 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 *diferensia* 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 conmovier –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, coyuyos, 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-poseción”;
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 arrebatar 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 restricta 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 Nº 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 (Massachusetts): 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. *Ceuvres completes*. 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, Ulrich. (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 Association - 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*. Paris: 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.accpa.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 encimita 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: Anthropos.
- GONZÁLEZ, Jesús Darío. (2010). *Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanía 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. Brasilia.
- GROSSO, José Luis. (1994b). *Poder y representación: el performativo etnográfico*. Ms. Brasilia.
- 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. Brasilia.
- GROSSO, José Luis. (1996b). *Estructura y cambio social en una teoría de la práctica*. Ms. Brasilia.
- GROSSO, José Luis. (1997a). 'Los indios están todos muertos.' Negación, ocultamiento y representación de identidades étnicas en Santiago del Estero, Noroeste Argentino. *Anuario 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 SEGREIRA, 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 que 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 socianálisis 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. Brasilia 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 cholos*. 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*. Universidad 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, relacionalidad, 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 Cambreiro.
- 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.

- LATOURE, Bruno. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- LÉVINAS, 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.
- LONDONO, 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, Margara. (2010). Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repeticon y salto cualitativo." *Crítica y Emancipación*, No 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 gaya ciencia*. Mexicanos Unidos, México (primera ed. 1882).
- NIETZSCHE, Friedrich. (1985b). *Así habló Zarathustra. 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 Inicativas.
- 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 vigiliadas 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: rostrocidades 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 Vocação 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.
- TAMBLIAH, 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. (1978). *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). *Una 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).

ZIBECHI, 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.

ZIBECHI, Raúl. (2008). *América Latina: Periferias urbanas, territorios en resistencia*. Buenos Aires: Desde Abajo.

ZIBECHI, 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. Pertenece 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 - Patrimônio, 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 Respigar N° 56, Apenas Livros, Lisboa 2014); Semiopraxis barroca popular (Coleção A Mão de Respigar N° 57, Apenas Livros, Lisboa 2014); Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos (Coleção A Mão de Respigar N° 58, Apenas Livros, Lisboa 2014); Más acá del Estado-Nación: Semiopraxis territoriales en pugna (Coleção A Mão de Respigar N° 59, Apenas Livros, Lisboa 2014); Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial (Coleção A Mão de Respigar 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