II

MÁS ALLÁ (MÁS ACÁ) DE LA FENOMENOLOGÍA

3. DESBARRANCAMIENTO
ECOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN LA HETEROGLOSIA POSCOLONIAL DE ESPACIO-TIEMPOS OTROS[57]

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

Márgenes de la fenomenología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Signos

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

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

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

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

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

- Sujetos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sentido desajustado, oxymoron, *catacresis*, metaforicidad primaria e irreductible, intraducible[59], oblicuidad catastrófica[60].

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

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

Y luego agrega:

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

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

---

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

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

Deconstrucción y semiopraxis: la heteroglosia desbarrancada

Filo: Señalaba Derrida en *De la gramatología*:

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

La "*di-ferensia*" como espaciamiento[61], el "valor diferensial" de signos entre signos ("lo que hay alrededor del signo en los otros signos", dice de Saussure en el *Curso de Lingüística General*) (Derrida, 2000: 68); "la operación que sustituye al habla por la escritura reemplaza también a la presencia por el valor (diferencial, en el sentido de de Saussure)" (Derrida, 2000: 182-183). Así se opera la reducción semiológica a lo social: los seres "lógicos" de la filosofía griega clásica y los seres "racionales" de los modernos son los seres "sociales" de la semiología. Todo puede reducirse a intercambio y mapas de signos entre humanos reunidos en sociedad.

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

Este desborde fenomenológico, más allá de la (archi)escritura semiológica en que culmina y queda Derrida y la deconstrucción[62], me lleva a la

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

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

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

***

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

> "la abstracción es la cristalización en un pequeño número de rasgos invariantes de las numerosas operaciones efectivamente realizadas" (Arboleda 2007: 19);
>
> "la abstracción hipostática (que tiende a incorporar y naturalizar la formalización de procedimientos y procesos históricos) conlleva una tremenda economía de pensamiento" (Arboleda 2007: 15).

Tal como señala Thurston, y cita Arboleda:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pero,

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

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

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

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

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

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

4. CONSTITUTIVO,CONSTRUIDO
ESPACIO-TIEMPO Y SEMIOPRAXIS CRÍTICA[65]

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

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

Introducción

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

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

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

Constitutivo y construido

La fractura *constitutivo/constructivo* tuvo una primera escena dramática, no en la Modernidad intra-europea –ficción autocomplaciente y negadora de la colonización que la hizo posible (Quijano, 1999), aunque ésta se riegue en varias "modernidades" (Anderson, 1999; Eisenstadt, 2002)–, sino en las interacciones y políticas en los espacios coloniales. Las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos en las políticas coloniales (Grosso, 2012c), oscuros y ocultos como sombras de cuerpos en lucha en la penumbra de la historia, en aquella infrahistoria que no cuentan aún nuestras Historias nacionales. Todorov, animado por el esquematismo "moderno" eurocéntrico[66], interpreta el choque intercultural entre españoles y aztecas, personificado en Cortés y Moctezuma, como un "diálogo de sordos": Cortés gestionaba un sistema de "signos" desde y para el trato pragmático de cosas y situaciones, mientras Moctezuma se hallaba sumergido en un "mundo" de interacciones cósmicas, creído y ritualizado, que daba sentido a los sucesos (Todorov, 1987). Pero esos "sordos", si bien son convenientemente escuchados por Todorov en orden a naturalizar una vez más los intereses interpretativos del "progreso" de la racionalidad y sus categorías clasificatorias de los "otros", ciertamente hablan lenguas diferentes, y Todorov sólo escucha una de ellas.

- Sacrificio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Objetvación

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

Hablar de una "lógica inmanente a las prácticas" (Bourdieu, 1991: 28) ya es toda una toma de posición que adscribe (silenciosamente) para negar (ostensiblemente). Porque, si bien la *lógica* de las prácticas, frente al "panlogismo" de la "vulgata estructuralista" que busca la coherencia perfecta y completa del sistema[70] (Bourdieu, 1991: 28 y nota 17), resiste al trabajo de objetivación plena por sus límites inherentes, porque "sólo es coherente a grandes líneas, hasta cierto punto", para Bourdieu,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El dominio del "sentido práctico" en el curso de la acción es como el de una "paráfrasis lírica" (33). Es decir, el "*sentido práctico*" es el exceso de esa *lógica* que pretende elucidarlo, traerlo a la visibilidad de la objetivación, porque opera de una manera que la "lógica de las prácticas" traiciona[72].

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

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

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

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

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

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

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

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

Así se filtra

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

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

> la relación práctica con el lenguaje de quien, ocupado en comprender para actuar[75], se sirve del lenguaje con fines prácticos, justo lo suficiente para las necesidades de la práctica y dentro de los límites de la urgencia práctica. (52).

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

---

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

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

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

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

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

Es el destino fatal a la objetivación el que marca ese tono y ese gesto de condescendencia: el "conocimiento práctico" es una producción (*construcción*) del "conocimiento teórico". En definitiva, nos la vemos siempre con el "conocimiento" práctico y hacemos objetivación de ese "conocimiento". Esto puede entenderse de dos maneras: en primer lugar (hasta donde llega Bourdieu), no tenemos siempre sino una *construcción* "teórica" del "sentido práctico"; en segundo lugar (hasta donde no llega Bourdieu y se desplaza una fenomenología radicalizada; Grosso, 2009d[76]), el "conocimiento teórico" por objetivación remite a la *constitución* de un "sentido práctico" específico, histórico, colonizante, que se ha concebido así. Este "conocimiento práctico" activo en el "conocimiento teórico" es (intra-europea y eurocéntricamente) generalizado.

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

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

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

De Certeau, en cambio, no va a reducir las alternativas prácticas a este chantaje: "la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión ("mística", o "populista") en la práctica" (61). Entre la inmersión desdiferenciadora y la "teoría", Bourdieu elige la "teoría", aquel distanciamiento que realiza el primer gesto de la objetivación, aunque se deba pagar el precio de la ruptura "escolástica" en una tarea infinita de *re-construcción* en desmedro de los *sentidos constitutivos*: "la ciencia social supone necesariamente el momento de la objetivación, y son los logros del objetivismo estructuralista los que aún hacen posible la superación que (aquél) exige" (29)[77]. Lo que Bourdieu des-conoce son los movimientos *constitutivos* de la (propia) *construcción* de objeto y de su imparable vértigo *re-constructivo* en la tradición de ciencia social en la que se inscribe con su Socioanálisis. Lo *constitutivo* de lo *constructivo* es lo que a Bourdieu le falta saber fenomenológicamente: inmersión no-objetivadora que en verdad es *pertenencia* (algo previo a la "inmersión"), y que hace a la comprensión de estar-ya-implicado[78].

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

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

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

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

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

Porque

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

---

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

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

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

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

> siendo constitutiva[80] 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[81], como una *representación*. (Bourdieu, 1991: 50).

Y reconoce Bourdieu:

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

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

---

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

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

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

La objetivación, con su posición hacia-el-"objeto", siempre sigue entrañando infinitamente una posición silenciosa (inobjetivable) de "sujeto". Es la trampa cientificista, de una ciencia que se concibe como "representación"; es el doblez *constitutivo* en que descansa la decisión tácita de pertenencia a la "representación". La crítica socioanalítica supera la (*primera*) objetividad a fuerza de radicalizarla: de volverla sobre el sujeto, una (*segunda*) objetividad reflexiva que pone a la vista las determinaciones de la subjetividad objetivada, subjetividad históricamente determinada como "consciencia de la necesidad", "miseria (social) del mundo". Pero esta "subjetividad objetivada" silencia la posición-de-"sujeto" de las que aquellas determinaciones "últimas" son meros "reflejos": las "determinaciones" no son sólo ni primariamente un saber mayor, sino la mera ilusión de un cientificismo emancipatorio, son los espectros de la decisión primera, ideologías del "sujeto" (siempre supuesto); "operación etnográfica", según De Certeau, que reasegura la distancia invisible y silenciosa del "sujeto" que pareció abandonarse y disolverse en el plano de las prácticas, cuando en verdad estaba volviendo a sí, nunca había salido de sí, de su *cogito* inexpugnable. Un cartesianismo siempre es mejor que cualquier misticismo[82], diría Bourdieu. (Sobre todo cuando,

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

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

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

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

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

Ya decía Bourdieu (lo citaba más arriba):

> no es posible salir del juego de las preferencias invertidas (pero no reconoce entonces la *burla*, la *risa*, la *parodia*, la *sátira*, el *sarcasmo*, o la *danza* nietzscheana, las oblicuidades del *humor* gramsciano o bajtiniano, en sus efectos epistémicos) para producir una *descripción* verdadera de la lógica de las prácticas[84], sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, escolar (la única: ¿única configuración de la teoría?), a partir de la que se levantan todos los discursos, incluso los que más empeño muestran por valorar la práctica. (Bourdieu, 1991: 52).

Sólo así se puede acceder a

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

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

---

visibilidad es primariamente *cuerpos-en-contacto, indexicalidad*) de los objetivados a distancia. Hay un reduccionismo cognitivo-mental, platonizante, de las *relaciones*, propio de la tradición idealista, intelectualista, objetivista, positivista, epistemologista, pero actualizado bajo el lenguaje antipodal de la "teoría de las prácticas", colonizando las prácticas con sus potentes razones.
La "ruptura con la experiencia primera" de Bourdieu es diferente de la "interpretación de segundo grado" de Giddens. Hay allí dos posicionamientos diferentes: objetivista (Bourdieu) y hermenéutico (Giddens) respecto de lo simbólico. Pero en ninguno de los dos casos lo simbólico invade desde las *roturas sociales primarias en lucha*, lo cual hace a la consistencia *epistémico-política* de lo simbólico *sensu* Vico, Marx, Nietzsche, Freud, Bajtin, Gramsci.

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

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

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

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

En definitiva,

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

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

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

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

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

O bien a las prácticas no hay acceso, sino al "conocimiento práctico", a sus "teorías"; o bien el "conocimiento práctico" producido por la *segunda objetivación* logra decir la "lógica de las prácticas" a costa de ignorar esa práctica objetivadora junto con el "sujeto" que se esconde en ella. Restricciones "marxistas" de un concepto de "ciencia" en el "materialismo generalizado" de Bourdieu[87].

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

Narración

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

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

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

---

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

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

> "la potencia (estratégica) está (ella misma, oscuramente) comprometida por su visibilidad" (De Certeau, 2000: 44);
>
> "en su calidad de visible, tiene como objeto (es decir, el "objeto" detrás del objeto, el cometido de) volver invisible la operación que la ha hecho posible" y vuelve legible la acción de los otros sólo en su representación ("trayectoria")" (De Certeau, 2000: 109).

Es decir, la posición estratégica trae a la visibilidad las acciones tácticas; la pregunta es por el gesto que pone-en-visibilidad. El mero distanciamiento objetivador no hace *diferencia* con el sistema de la objetivación: por "elucidarlo", lo refuerza (y así lo oculta y naturaliza). En cambio, la crítica desde la *pertenencia* siempre contaminante y contaminada es la *deconstrucción*: sólo diablos, fantasmas y aparecidos pueden realizarla[88].

Pregunta De Certeau:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las *tácticas* son

> "*un campo de operaciones en el interior del cual se desarrolla también la producción de una teoría*": "la narrativización de las prácticas (la que hacen las *tácticas* mismas[89]) sería entonces una 'manera de hacer' textual, con sus procedimientos y con sus tácticas propios" (De Certeau, 2000: 88, énfasis en cursiva en el original).

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

Hay así

> alternancias y complicidades, homologías de procedimientos e imbricaciones sociales que anudan las 'artes del decir' a las 'artes de hacer': las mismas prácticas se producirían unas veces en el campo verbal, y otras en el campo de las acciones; jugarían, de uno al otro, igualmente tácticas y sutiles, aquí y allá; se devolverían la pelota: del trabajo a la velada (una "tertulia" otra que la burguesa), de la cocina a las leyendas y a los chismorreos, de las astucias de la vida vivida a las de la historia contada[90] (De Certeau, 2000: 88-89).

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

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

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

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

Notar cómo esta *teoría-otra narrativa de las prácticas* (*tácticas*) reproduce aún la distinción entre acciones y relato, dejando al relato en el decir, pero ya contaminando la *diferensia*, porque el decir es un *hacer* y no podría marcarse su separación con el discurso (o "no-discurso": por su linealidad rota y diversificada) de los *haceres*: *narrar* es el *hacer* de las *tácticas*, ejecutar es su modo del interpretar[92].

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

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

Por eso,

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

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

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

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

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

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

> "las maneras de hacer de los consumidores son los equivalentes prácticos de los chistes" (44);
>
> "el acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación –*el speech act*– es a la lengua o a los enunciados realizados" (109-110): el andar es un "espacio de enunciación", de "enunciaciones peatonales" (110), una "retórica del andar" (111), "retóricas caminantes" (112), "vagabundeo de la semántica" (115).
>
> "Los caminos (los pasos) de los paseantes presentan una serie de vueltas y rodeos susceptibles de asimilarse a los 'giros' o 'figuras de estilo'"; "el arte de 'dar vuelta' las frases tiene como equivalente un arte de dar vuelta a los recorridos" (112).

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

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

Los ritos son "narraciones de acciones" (137)[93].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

96 Ver también Bourdieu, 1999.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Otro conocimiento conlleva *otras relaciones*. Y Vilca concluye:

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

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

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

De este modo, dice Blaser, se asume el

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

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

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

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

Y destaca Blaser:

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

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

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

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

100 Ver también Gutierrez Aguilar, 2008.

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

Conclusión

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

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