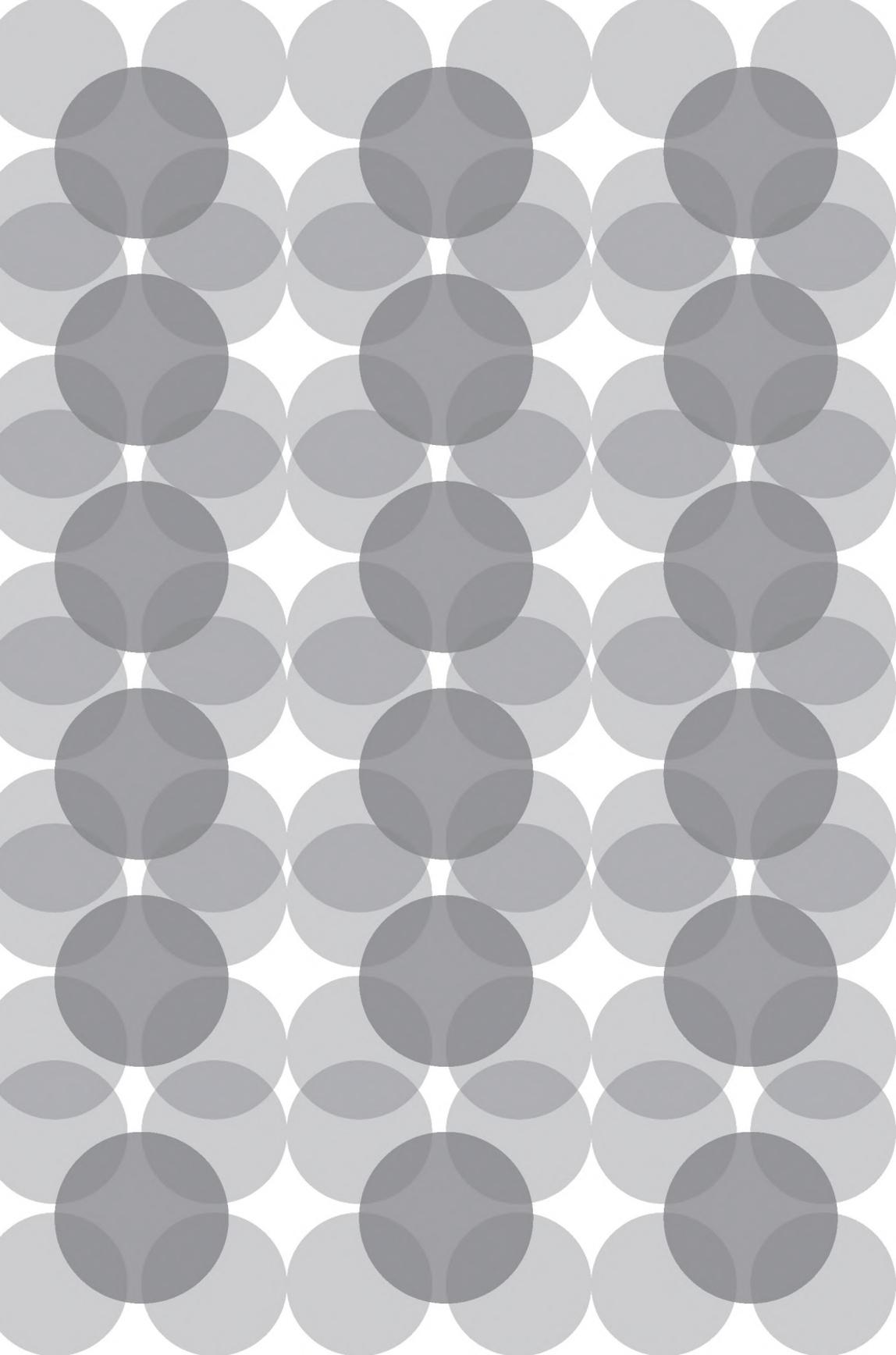




# **GESTACIÓN DE UNA SEMIOPRAXIS**



# 1. LAS LABORES NOCTURNAS

## HACIA UNA SEMIOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS

### EN CONTEXTOS INTERCULTURALES POSCOLONIALES<sup>4</sup>

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

Este texto ha tenido un largo proceso de gestación en el campo científico, académico, y a la vez político, del estudio de los procesos sociales latinoamericanos, y está escrito bajo la obstinada convicción de que la contribución a la transformación social es el quehacer primordial de este campo. La construcción del “otro” ha sido y es una de las escenas críticas de la antropología desde hace varias décadas; algunas de sus producciones son recogidas en estas páginas. Se percibirá en ellas un desplazamiento hacia las prácticas en las que se gesta y se gestiona la relación entre unos y otros. Esta relación es la cuestión crucial, donde la semiología de las prácticas<sup>5</sup> se constituye en teoría social crítica latinoamericana, al traer los sentidos naturalizados en los cuerpos y la acción crítica cotidiana y silenciosa que ellos operan, a un nuevo reconocimiento epistemológico. Me propongo desplazar la atención hacia esas prácticas invisibles en la relación pedagógica y en la relación científica (constitutivas de este texto en sus diversas instancias de producción y lectura), que siempre son, en primer lugar, relaciones sociales y políticas.

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

*“Logic itself is merely a formalization of tropical strategies.”*  
 (“La lógica misma es meramente una formalización de estrategias trópicas.”)  
(White, 1978: 6)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*"a Eurocentered form of global or, as I call it, 'planetary' consciousness",  
"European 'planetary consciousness'"*

("una forma eurocentrada de conciencia global, o, como yo la llamo, conciencia 'planetaria'" (Pratt, 1992: 5), "conciencia 'planetaria' europea")  
(Pratt, 1992: 9).

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

*"Seeing-man ... he whose imperial eyes passively look out and possess ...  
a European bourgeois subject simultaneously innocent and imperial"*  
("Un hombre-que-ve ... ése, cuyos ojos imperiales pasivamente se asoman y toman posesión ... un sujeto burgués europeo simultáneamente inocente e imperial")  
(Pratt, 1992: 33).

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

más oscura del mundo (en todos los sentidos). Un expansionismo por encima del ocultamiento de los hombres dominados y esclavizados tras la naturaleza superproductiva, y que el mismo estudio de Pratt nos permite llevar aún más atrás del siglo XVIII, y aún del siglo XVI: el “historiador natural”, renombrando-clasificando el mundo, es “Adán en el Jardín de Edén” y es el “orden” introducido en el “caos” (Pratt, 1992: 32), vertiente hebrea y vertiente griega de un poder lingüístico sobre una naturaleza sin gentes, paradisíaca y explorada. Pero tal vez nos hayamos excedido históricamente respecto de lo que los contactos de Europa con América y África nos posibiliten: las raíces del expansionismo, en términos hebreos y griegos, precederían largamente a la construcción de la “otredad” americana y a la incursión moderna en la “excesiva” naturaleza africana. Si buscamos en la “otredad” hebrea o griega, tradiciones en las que la Europa moderna se reconoce constitutivamente, nuestra cartografía y demografía investigativas se desplazan, no sólo hacia atrás en el tiempo, sino al Asia<sup>7</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

(Said, 1978: 57).

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

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

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

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

(Said, 1978: 67).

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

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

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

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

(Said, 1978: 172).

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

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

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

(Said, 1978: 151).

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

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

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

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

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

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

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

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

El “otro” y el “sí mismo” imaginados son una carencia mutua constitutiva: como para Platón, en *El Banquete*, la mítica del inquieto Eros, hijo de Poros y Penía, del Recurso y la Necesidad, es sometida a la reflexión filosófica en procura de definiciones esenciales; en la mítica hebrea, la soledad adánica en el Paraíso. En ambos casos, un “sí mismo” próximo, masculino, central, hombre piadoso o ciudadano libre; una insatisfacción de ese “sí mismo” en su incompletitud; carencia convertida en abrazo del “otro”, en un nuevo poder resentido de conquista y misión. Lo que esa tarea sobre el “otro” no puede aceptar es la incompletitud, porque ha visto como “incompletitud” su propia diferencia: su ser sobrevenido, secundario, alterizado, puesto originariamente en relación, desde-el-otro, que no es cualquier otro: desde un Otro monoteístico, monológico, monolingüe, único, aplastante, colonizador, que no deja respiro (Derrida, 1997e<sup>8</sup>). La “diferencia” que viene del Otro, luego disfrazada de “mismidad”, de centralidad con iniciativa, se percibe previamente culposa, o indigna, y se desenvuelve por ello en una conciencia reconciliadora, o heroica. La conciencia europea combate la “diferencia” porque la sufre, no la goza: le pesa una única apreciación sobre sí.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

*(obliges) a mutual ‘transmission of culture’ of the shotgun variety”; “it promises to expose how one’s own and other ways of acting and meaning are understood and responded to in crisis conditions, and what lessons about the other and about oneself can be learned in that ultimate, involuntary, and most consequential communication*  
 (“la guerra, como el juego de cricket, obliga a una mutua ‘transmisión de cultura’ sobre la variedad de tiros”; “ella (la guerra) promete mostrar cómo, tanto el propio modo de actuar y de significar, como el de los otros, son entendidos y respondidos en condiciones críticas y qué lecciones sobre el otro y sobre sí mismo pueden ser aprendidas en aquella comunicación definitoria, involuntaria y más cargada de consecuencias”) (Clendinnen, 1991: 77).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Seed, 1992: 199).

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

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

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

(Seed, 1992: 205).

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

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

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

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

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

*“Spanish authority was textual imperialism par excellence -the reading of a Western text to uncomprehending natives”*  
 (“la autoridad española era un imperialismo textual por excelencia (en el que la autora incluye las escenografías ceremoniales) -la lectura de un texto occidental a nativos perplejos e ininteligibles”)  
(Seed, 1992: 209).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **El sapo y la cobra. La semio-praxis subalterna**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Spivak, 1988a: 263).

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

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

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

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

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

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

## 2. EL REVÉS DE LA TRAMA CUERPOS, SEMIOPRAXIS E INTERCULTURALIDAD EN CONTEXTOS POSCOLONIALES<sup>12</sup>

A Carlos Cullen, en gratitud.

### Formaciones hegemónicas y discurso de los cuerpos

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

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

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

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

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

La *semiopraxis* tiene, por ello, en nuestros contextos, un sentido estratégico, más bien “*táctico*”, en términos de Michel De Certeau (de Certeau, 2000), en un campo que es, a la vez, epistemológico “*universal*”, geopolítico *poscolonial*, social *intercultural* y de distinción de clase; pues donde las *formaciones hegemónicas* establecieron en la “*realidad social*” su mapa de *diferencias* por medio de políticas de aniquilamiento, de olvido y de negación, señala hacia las relaciones entre los cuerpos acallados e invisibles de la enunciación. No basta, entonces, con el mero desplazamiento, realizado de varias maneras en el siglo XX, de la Lingüística hacia la Semiología<sup>16</sup>, sino que se hace necesaria la *deconstrucción del platonismo del conocimiento* (cuya operación colonialista ha sido la más velada y la más efectiva) en situación del *entramado social sentido - cuerpo - poder* que habitamos y hacemos.

---

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

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

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

## Camino, semiologías, historias y políticas

Cuando en 1986 llegué a Santiago del Estero, en el noroeste de Argentina, para asumir la cátedra de Filosofía de la Cultura en la Universidad Nacional y comencé a realizar trabajo de campo en el interior de la provincia, me impactó, en esa extensa llanura polvorienta de monte bajo e intermedio, con pendiente suave y ríos lentos, la furiosa semiología que se desataba en cada fiesta religiosa popular y la omnipresencia de la música. Releí durante aquellos años, de un modo sistemático, los textos de Rodolfo Kusch<sup>17</sup> (que ya había conocido durante los años de mi formación inicial en Buenos Aires<sup>18</sup>). El relieve ritual del gesto como mediación<sup>19</sup> cultural apareció entonces como un lugar muy significativo para la interpretación de los procesos sociales latinoamericanos. Cinco años de trabajo de campo en Santiago del Estero, con algunos viajes a Bolivia y Perú, me hicieron internar por un camino denso de gestualidades, silencios y lenguajes del que ya no he podido salir. Bondades irremplazables de una etnografía reflexiva y pensante.

---

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

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

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

## - Los caminos de Santiago en América

### Santiago de Bombori

En 1993 realicé una investigación en el Norte de Potosí<sup>20</sup>, en la comunidad de Bombori, en torno a una imagen de Santiago, ritualmente andinizada, a tal punto que ha sido “convertido” en el patrono de los shamanes bolivianos, que se reúnen allí anualmente para el 25 de julio. La gestualidad e interacción ritual es el campo donde se desarrolla una potente política etno-cultural<sup>21</sup>.

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

El culto gira en torno a “*Tata Bombori*”: un Santiago (cuya imagen actual parece ser en realidad la de un San Cosme u otro santo “español”) que se remonta, a través de mitos y leyendas del lugar, a la Conquista y la Colonia<sup>22</sup>. Asociado con los cerros y con el rayo, se sumerge aún en los tiempos pre-incaicos de los señoríos aymaras. El Norte de Potosí era el núcleo de la gran Confederación Charka, conformada por cinco etnias de habla aymara, que, al caer bajo el dominio (primero) incaico y (luego) español, conservó su reconocimiento como unidad regional. Pero,

---

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

<sup>21</sup> Ver, *in extenso*, Grosso, 2014a (1994).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los *calvarios* o *apachetas* (uno o dos en cada *ch'isi raya*) están revestidos de “*mistura*” (papeles de colores, picados), cera de velas, hojas de coca, que los peregrinos van arrojando sobre ellos o van dejando depositados en su interior. Largos hilos de lana los envuelven de arriba abajo. Y todo ello regado de bebida. Los hilos de lana son manipulados por un *yatiri*<sup>25</sup> en torno al cuerpo de cada peregrino, o de todo el grupo puesto en línea, hincados de rodillas, mirando a Bombori: “*atan la enfermedad*”<sup>26</sup>, para dejarla allí; transferencia metafórica (Tambiah, 1985: *The Magical Power of Words*) que dispone al devoto para su encuentro con el “*Señor*”, que es “*médico*” poderoso. También el *yatiri* coloca hilos que cruzan transversalmente el camino: tirantes, con sus extremos pisados por piedras, como si fueran una graficación de la “*raya*” o una “*atadura*” que deja retenido allí algo al traspasarla. En torno a los *calvarios* se “*debe*” (no siempre de hecho se cumple estrictamente<sup>27</sup>) dar tres vueltas en el sentido opuesto al de las agujas del reloj; en algunos casos, de rodillas. En cada una de las esquinas del *calvario* se suele *ch'allar*, y, al concluir cada vuelta, se lo hace

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

La iglesia nueva es el territorio dominado por el cura, donde exclusivamente (exclusión localmente muy significativa) celebra la Misa y los sacramentos, donde duerme durante el mes de Julio y donde rigen sus prohibiciones. Mientras que la llave de la iglesia antigua está en poder del "*encargado*" del *ayllu* de turno, el cura de turno posee la llave de la iglesia nueva<sup>29</sup>. El sacerdote no pisa la iglesia antigua y se aparta de los rituales que tienen lugar en ella, de sus maneras y de los estados generados por ellos; y los prohíbe en la iglesia nueva. Sin embargo, fuera del horario de las Misas, también en esta iglesia se congregan los fieles por largos ratos y suelen tener lugar, clandestinamente, aquellas prácticas excluidas.<sup>30</sup>

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

---

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

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

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

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

“*Tataj cielo*”, “*sayris*” y “*asiru wayraña*” son tres “*aviadores*”, del verbo español “*aviar*”, proveer, dar lo necesario para el sustento o para una acción cualificada: en una relación de reciprocidad, se “*da de comer*” a “*quienes avían*”. “*Asiru wayraña*” es “*paña aviador*” (aviador derecho), *qari* (varón); “*tataj cielo*” es “*lloq'e aviador*” (aviador izquierdo), *warmi* (mujer); y “*turri aviador*” (también llamado “*turri del Señor*” y “*turri mallku*”: es decir, “*torre-cerro*” o “*cerro-torre*”) es “*centro aviador*” y el más poderoso; quizás “*sayris*”, asociado a este último, sea punto intermedio en la línea Tanka Tanka – *turri*<sup>31</sup>. “*Asiru wayraña*” es aviador de camiones (metonímicamente llamados “*Volvos*”, una marca de camiones<sup>32</sup>), dinero, ovejas, llamas y vacas; “*turri aviador*” (y “*sayris*”) lo es de animales con *ch'allas* de huevos, velas, *korpas* (comida en base a carne), *chicha*, alcohol, vino, pero con *ch'alla* de sangre da más: también camiones; y “*tataj cielo*”

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

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

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

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

Los comercios de *alasitas* se acumulan frente a ambas iglesias. Los fieles compran, y, con sus manos llenas, *ch'allan* los objetos, se los llevan al santo, se sacan fotografías con ellos. En la mayoría de los casos, las *alasitas* son transportadas de regreso a los lugares de origen y colocadas en algún lugar visible de la casa. Así, después de permanecer en Bombori uno, dos, tres días, los peregrinos vuelven, saliendo del espacio-tiempo sagrado, haciendo las paradas rituales, y llevando consigo su prosperidad en miniatura para tener “*suerte*”. Aquel que se considera “*hijo de Tata Bombori*” acude a él “*con todo el corazón*”, “*con todo cariño*”, y conservará siempre en la distancia el respeto debido a la ambigüedad de su poder extremo<sup>35</sup>. El “*castigo*” de quien se vincula con él en la falsedad y en la manipulación vana de sus potencias es su confinación definitiva en la desgracia.

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

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

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

## Excursus

### *Performativo, significación y acción*

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

El lenguaje, a la luz del *performativo*, se halla en una tensión entre poder y representación, tensión constitutiva que conecta el polo de la significación con el de la eficacia. A la analítica austiniana le importa distinguir: lo que se dice, la dirección y el contexto de acción en que se lo dice, y lo que de hecho se hace diciendo; cuya síntesis es: “lo que se hace diciendo lo que se dice en una dirección de acción determinada”. Pero, precisamente, en esa misma distinción es en donde se percibe, espectral y naturalizada, la polaridad clásica, saussureana, en que se desarrolla el “lenguaje”: el análisis se ve forzado a distinguir y mixturar representación y acción; la distinción aparece como ilusión de una determinada concepción epocal del lenguaje, con sus compromisos ideológicos y culturales; pero “lengua” y “habla” ya no bastan y colapsan para un lenguaje que no tiene existencia fuera de un contexto (social, *intercultural* y político, en nuestro caso) de acción<sup>36</sup>.

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

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

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

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

---

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

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

El punto que planteo en este texto gira en torno a lo problemático de esta "obvia" importancia<sup>37</sup>.

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

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

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

la gestualidad; y tal vez de recomprender, desde el horizonte gestual, el lenguaje allí implicado; y aún de mostrar cómo el “lenguaje” (su pensamiento, su oralidad y su escritura) es reapropiado por el relieve del gesto. Se trata de que una lucha de las representaciones lingüísticas reconozca también las representaciones dramáticas en pugna contra la hegemonía: el poder poético y el poder dramático de la representación; donde “representación” ya no tiene esa casi exclusiva consistencia ideal que le confiere la Lingüística, sino que sus juegos trópicos traen la retórica a la inter-acción de los cuerpos en los espacios-tiempos (De Certeau, 2000); “representación” se convierte en metamorfosis lúdicas, excediendo todo mentalismo: su especificidad comunicativa genera sentidos en el curso mismo de la acción, mostrando la ilusión estetizante e intelectualista de una “dialéctica entre representación y acción”. “Representación-en-la-acción” es otra cosa, que no se dice ni se imagina, sino que *se hace* metamorfoseando el orden discursivo del mundo<sup>38</sup>.

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

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

---

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

del gesto<sup>39</sup>. Creo no exagerar al llamar la atención sobre la potencia de significación y acción de la gestualidad ritual en Bombori y marcar algunas características propias respecto de las señaladas para la performatividad lingüística por Austin:

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

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

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

permanencia en el balanceo indecيدido entre lo fasto y lo nefasto, un vivir en el juego<sup>41</sup>.

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

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

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

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

## Santiago del Estero

En 1995 regresé a Santiago del Estero y allí residí nuevamente hasta finales de 1997 para realizar una nueva investigación sobre la tortuosa proliferación rizomática de los “*indios muertos*” y los “*negros invisibles*”, borrados de la escena regional por las políticas culturales de la Nación Argentina<sup>43</sup>. “*Indios*” y “*negros*”, de los que sólo se puede hablar en términos de muerte e inexistencia, pero que emergen, no obstante, en una semiología ritual de vida-muerte, culturalmente “*chola*”<sup>44</sup>, impregnados

---

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

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

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

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

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

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

La escenografía de la muerte en los cementerios cristianos y en los llamados "*cementerios de indios*" (yacimientos arqueológicos que afloran tras cada lluvia o cada desborde o cambio de cauce de los ríos) es uno de los lugares privilegiados de manifestación fantasmal, fragmentaria y distorsionada de las identidades muertas en el "*santiagueño*". Así como después de las lluvias e inundaciones surgen del suelo las cerámicas de los "*indios muertos*", en los cementerios cristianos resurgen de la muerte sémicas cromáticas e icónicas que reiteran o derivan aquellas expresiones simbólicas. Silenciosamente, de los "*cementerios de indios*" a los cementerios cristianos hay una oscura continuidad transformadora, saltos de "*meseta*" (Deleuze y Guattari, 1990), tropos fabricados en la materia modelada. Aquellos "*indios muertos*" afloran en las cruces, en los "*antigueros*" (monumentos hechos de madera hasta la década de 1960, con molduras que remiten a la iconografía arqueológica regional y pintados de colores vivos) y en los monumentos de cemento de las nuevas arquitecturas funerarias: la muerte se vuelve el escenario de representación de la necrosemia de los "*indios muertos*"; cementerios ubicuos y yuxtapuestos, que conforman mesetas rituales en la continuidad de las "*alumbradas*" (ritual que consiste en encender velas mientras se "*visita*" y acompaña al muerto en su tumba, sea éste un familiar o un "*indio muerto*") y en formas de entierro distintas pero con ornamentaciones semejantes; arqueología plana, de capas simultáneas, como tortuoso circuito de una memoria que niega con la muerte y que, por la misma muerte, le sube un remolino sémico<sup>46</sup>.

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

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

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

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

Por otra parte, el bilingüismo quichua/español de la mesopotamia santiagueña consiste en verdad en dos lenguas no oficiales: “*la quichua*” y “*la castilla*”, distinguidas en sendos cursos sintáctico-semánticos y textuales, pero mutuamente interferidos por elementos lexicales, fonéticos, morfológicos, semánticos, sintácticos y entonacionales. Son dos lenguas, no se han hibridizado en un síntesis única. Pero cada una toma de la otra cuantos elementos le resulte necesario, y la conversación deriva de una a otra cuantas veces el contexto de enunciación o el discurso enunciado lo requieran<sup>47</sup>. La jerarquía de las lenguas mesopotámicas está constituida por el español “culto”, lengua oficial, urbanocéntrica, en la cima, y el español no-“culto” (“*la castilla*”) y “*la quichua*”, que integran el bilingüismo, por debajo. Pero el bilingüismo es asimétrico: a su vez “*la castilla*” está por encima de “*la quichua*”. Si bien los hablantes bilingües suelen realizar un ejercicio de traducción cuando se lo requiere la situación, no hay una disputa abierta sobre significados entre “*la quichua*” y “*la castilla*”. Determinados discursos se hablan en quichua: la conmutación idiomática se esquivo entonces y el diálogo se hunde en “*la quichua*”. Tampoco hay una batalla abierta contra el español dominante, sólo la burla indirecta, el sarcasmo, la picardía, ya sea en “*la castilla*” o en “*la quichua*”.

---

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

En los dominios del español urbano, “*la quichua*” no sólo se oculta, sino que, sobre todo, se niega. Cuando uno visita las primeras veces las casas de campo o las de la periferia de las ciudades, toda la familia niega saber hablar y hasta entender “*la quichua*”. Ello no quita que uno escuche, imprevistamente, que se suelta una frase o que se cuchichea en esa lengua. Sobre todo “*la quichua*” se niega ante sí misma; es decir, el hablante niega en primer lugar ante sí mismo saberla, y, en una leve esquizofrenia táctica, genera el silencio oficial impuesto sobre ella para poder hablarla por detrás o como recurso final. Así, pervierte esa negación dentro de aquel sistema jerárquico que domina hegemoníamente la diversidad lingüística local, localizando “*la quichua*” como defecto de habla de los sectores más bajos de la población, pero que se vuelve exceso y error exitoso por su poder de dar voz a la “*diferencia*” (Spivak 1976; 1988a; 1996). En medio de la *violencia simbólica* (Bourdieu, 1997: Capítulo 6; Bourdieu y Wacquant, 1995) que recubre de “*civilización*”, “*progreso*” y “*urbanismo*” la imposición del español “*culto*” como “*idioma nacional*” y la exclusión del quichua, los quichua-hablantes silenciados ejercen una *violencia simbólica*, reproduciendo la jerarquía nacional de las lenguas y asociando su desigualdad social con la (im)posibilidad de “*la quichua*”, transformando así su defecto en exceso por la vía tortuosa del “*inculto*”. *Luchas simbólicas* de los actores sociales que distorsionan y alteran la *violencia simbólica* sin la mediación elucidante del analista social<sup>48</sup>.

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

He aquí el escenario en que se desarrollan las batallas idiomáticas de la mesopotamia santiaguense<sup>49</sup>. Así, en esta subrepticia *manera del habla*, bilingüe, no sólo se evidencia el afán totalizador de la hegemonía nacional, sino también una nueva táctica de conversación asimétrica, “*desde abajo*”. El bilingüismo *fuera* (más que *forza*) a la hegemonía lingüística nacional a que reconozca, resignada y condescendentemente, un habla local, deficiente y residual, como particularidad “provincial”, pero por debajo de esa “diversidad” se esconde y cobra voz la “*diferencia*”. La misma operación se evidencia respecto de las otras sémicas de lo “*indio*” y de las de lo “*negro*”, signadas por la muerte y la invisibilidad.

*Simular y burlar* parece ser la *episteme táctica* de la *semiopraxis popular*. La *burla* recorre inversamente las políticas nacionales de negación y silenciamiento, pero sigue gravitando en ella el peso de la ocultación del poder que el humor disfraza<sup>50</sup>. El apocarse de entrada es un recurso muy generalizado en los campesinos y en los sectores populares urbanos. Es un recurso ordinario y también en situaciones límites “para salir del paso”, creando el clima en el que se puede pasar desapercibido al hacerse “poca cosa”. Hay una expresión mesopotámica para este ablandamiento de las presiones: “*hacerse el champi*”. “*Champi*” es un escarabajo negro parduzco que, en situaciones de riesgo, se hace el muerto. “*Hacerse el champi*” es fingirse tímido, humilde, hacerse el distraído, ocultarse, confundirse, mimetizarse, hacerse el tonto; en todo caso, hacerse pasar como alguien que no merece ser tenido en cuenta, lo que le permite disfrazar la acción propia bajo una máscara de ingenuidad e inocuidad. Viveza propia de aquel que desarrolla su vida en condiciones adversas, en las que es rechazado o es sospechado por aquello que también representa en su primera apariencia (fenotípica, en la vestimenta, gesticulación, manera de hablar, costumbres, etc.) La negación de saber “*la quichua*”, lengua que lo sumerge inmediatamente en lo “*indio*”, es un modo de “*hacerse el champi*”: es un mimetismo táctico para poder continuar una vida otra, deslizándose con un rodeo y con disimulo sus atrevimientos, sus disgustos y sus cuñas de picardía, como con ingenuidad y al descuido.

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

---

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

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

periféricos de las ciudades, cuando uno pregunta por primera o segunda vez si se sabe “la quichua”, si se conocen “cementerios de indios”, si se sabe algo de “indios” en la zona, o si se han escuchado “salamanacas” (complejo mítico-ritual “cholo” referido especialmente a la música y que remite a la subterránea y clandestina sémica de lo “negro”), la respuesta generalizada es “nooo... no’hi sabío...” Luego de varios encuentros, o avanzando el segundo o tercero si el tiempo de la estadía es prolongado, las historias y los lugares comienzan a aflorar, a veces a raudales, en la conversación<sup>51</sup>. En ese silencio puede haber no sólo miedo, sino también maquinación resignificadora, un espacio de prácticas silenciosas que transfiguran lo “indio”, lo “negro” y lo “cholo” y lo sostienen en el campo social, sin hacerlo verbalmente explícito, y a pesar de las apariencias.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Somos más *interculturales* de lo que sabemos o estamos dispuestos a reconocer, y la *interculturalidad* hace parte, no de la solución, sino del trauma de nuestras “democracias”<sup>53</sup>. Porque la *interculturalidad* no está sólo ni principalmente en las identidades, los contenidos, los objetos, las instituciones, ese “folklore escénico” que cosifica e instrumenta las formas de vida (de Friedemann, 1984) y en el que se riega “generosamente” el “multiculturalismo”; la *interculturalidad* está primaria y efectivamente en las relaciones en que vivimos unos con otros. Por eso, más que trazar los contornos del escenario, las comunidades y organizaciones indígenas y negras, con sus luchas, que son en primer lugar políticas, nos ayudan a todos, más bien, a reconocer la *interculturalidad* invisible y desigual en la que vivimos<sup>54</sup> y a movilizar la oscura y agitada densidad de *luchas simbólicas* en que se hunde lo *popular* potenciando una *praxis crítica*.

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

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

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

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

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

La *semiopraxis* recupera así:

1. La radicalización de la investigación kantiana, que ha develado la estética de las concepciones del mundo: suelo (y abismo siempre situado) insoslayable, inagotable, e imposible de trasvasar a la transparencia racional por la empresa ilustrada de la “*conciencia*”, donde la materialidad de las relaciones sociales se teje con los hilos etéreos y resistentes de las creencias culturales y la producción simbólica<sup>56</sup>.
2. El énfasis marxista en una *praxis crítica*.
3. La genealogía de lo simbólico, las *fuerzas corporales* y la secundariedad de estilo de la sospecha, la risa y la danza nietzscheanos.

---

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

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

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

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

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

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

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