

Más acá de los Derechos Humanos, derecho a la comunidad nomás.

José Luis Grosso¹

*A Roger Almaraz y a la Deo Carrizo,
y tantos otros compañeros campesinos de Santiago del Estero, norte de Argentina*

*¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra
y del tiempo del espacio histórico en el que está suspendida?
Martin Heidegger, La sentencia de Anaximandro.*

El desobramiento de la justicia

Comunidades, movimientos y organizaciones, campesinos y urbanos, de estas tierras nuestras, **América–Abya Yala**, claman justicia más allá de /más acá de / a pesar de / contra La Justicia, excediéndola. Se puede exceder, desbordando o restando. Su clamor repica en campana de palo del monte, al vuelo. Arcaicas comunidades restan. Su ulular retuerce la Historia con aires viejos de malones y montoneras. Una comunidad arcaica, un clamor anacrónico, un ulular que sube por los siglos de la Historia ajena, y un silencio estelar poblado de luces, señas y espectros. Un *estar* (nunca un Ser) a la intemperie, (ex)poniendo los cuerpos a doler cultura, pisa, desesperadamente confiado, en *suerte* de lo que el olvido guarda en el entierro: esa tierra enterrada bajo el territorio (del) capital, ese trabajo desposeído y esa comunidad laboriosa y desobrada,

¹ Director del Proyecto de Investigación SECYT-UNCa “Entramados Territoriales y Comunidades Locales de Seres. Palimpsesto regional bajo el mapa del Estado-Nación en la era del capitalismo neo-extractivista”. Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Fundación Ciudad Abierta, Santiago de Cali, Colombia. Instituto de Estudos de Literatura e Tradições – Patrimónios, Artes e Culturas – IELT Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Grupo de Investigación Pedagogía Política, Universidad Nacional de Educación UNAE, Azogues, Ecuador. Red Internacional de Pensamiento Andino hacia un Conocimiento Propio. CORPUS – International Group for the Cultural Studies of Body.

en gesta. Viejo topo que trabaja, “*oculto*” en la siesta bajo el imperio del sol, alimentándose de las raíces de toda la sangre del monte y de las añoranzas de migraciones urbanas, hasta la decapitación del Capital y el estar-en-común de los cuerpos. Una mística comunitaria *sobremuere* al borramiento programático impuesto por el Estado-Nación. Más acá de los Derechos Humanos, un viejo camino sobre un cauce seco va derecho a la comunidad nomás. ¿Qué comunidad? De eso trata este escrito.

Como he señalado en dos textos anteriores,

En *El olvido de los Derechos Humanos* (2014):

... el ‘olvido de los DDHH’ puede entenderse como imposición de una manera de ser humano. Pues los DDHH, en su sociocentrismo y antropologismo, olvidan otras maneras de estar en comunidades locales de seres humanos y no-humanos... Sociocentrismo y antropologismo han sido tecnologías semióticas de reducción de las relaciones e interacciones cósmicas a lo, restrictiva y exclusivamente, ‘humano’ en el trabajo crítico de racionalización de todo ‘animismo’. Más allá de toda la moralina represiva del eurocentrismo, que se arroga el privilegio misional, legislativo y judicial del discurso emancipador con pretensiones de universalidad, hay, en las maneras de vivir y de morir de las comunidades locales, otras economías emotivas, otras configuraciones epistémicas, otros espacio-tiempos, otras extensiones conversacionales de las interacciones discursivas, otras teorías de la relación... No se trata ya de ‘alteridad’ ni de respeto a la ‘diversidad’, sino de rupturas interculturales que requieren, en justicia, políticas poscoloniales (Grosso, 2014b: 10-11).

Los DDHH olvidan, en el sociologismo y el antropologismo, la conversación (ni la ‘comunicación’ ni el ‘diálogo’, con sus normativas o sus a priori) en una comunidad local de seres humanos y no-humanos, en una discursividad cósmica extensa... En todo caso, una alteración en la comunidad misma de sentido, no una alteridad monológica, sino una alteración heterodiscursiva... Porque son otros ‘seres’ los que cuentan, y que restan de la reducción al único modo naturalizado de lo ‘humano’ erigido en ‘derecho’ (Grosso, 2014b: 13).

Y, en *La descolonización de los Derechos Humanos* (2019), decía:

En la tierra no hay Derecho que valga; en y desde la tierra, hay justicia. En la Naturaleza cabe que haya Derecho; en la tierra solo cabe justicia. Está de por medio la diferencia en la “relación de trabajo”, en uno y otro caso. Es decir, más

allá (o pareciera que más acá) de la necesaria lucha política en los términos del Estado-Nación por los derechos, por los Derechos Humanos, por los “derechos de la tierra”, la justicia nos saca a una intemperie comunitaria que no alcanzan a cubrir, ni traducir, ni hacer olvidar los géneros discursivos (entre ellos, el jurídico) del Estado-Nación (Grosso, 2019: 41).

No solo se trata, compañeros, en los términos de los ‘Derechos Humanos’, de extender el reconocimiento a todos aquellos ‘vencidos en la Historia’, cuya esperanza deambula espectralmente, congénita a la fundación y (Re) Organización Nacional del Estado-Nación² en su vigencia renovada, sino de descolonizar aquella Naturalidad y Humanidad que en los “Derechos Humanos” operan impunemente, conteniendo, impidiendo y bloqueando los alcances interculturales de la crítica del capitalismo en cuanto alteración de la matriz civilizatoria... Porque la justicia anima, defiende y traspasa los derechos. La justicia es la fuerza que viene de los otros, de los caídos, y nos descoloniza. Ella trae otra manera de estar, de vivir y morir, otra relación (de trabajo y de conocimiento), territorial, cósmica, estelar: la que ha sido derrotada y expulsada de la Historia (Grosso, 2019: 46).

La injusticia no es sólo de intercambio o de “mera” producción, sino cultural, epistémica, ética, intercultural. Y los que han muerto en otra economía y han sido, y son, vencidos, sepultados, olvidados, borrados y desterrados nos tocan, conmoviendo el sentido petrificado por irrupción de su *dolor de cultura*³. Es decir, la (in)justicia opera en la cultura. La justicia cae, abrupta, con *violentación simbólica* (Grosso, 2012a; 2017a; 2017b; 2017c) sobre la violencia simbólica que nos sujeta. Así es la justicia en el espacio-tiempo, que desoyen las Políticas (la gestión de la *pólis*): ríspida, no enfrenta y sobre(im)pone; sino que,

² En Argentina, la fundación del Estado-Nación por la “generación de 1880” fue denominada por sus gestores “Organización Nacional”, y, con sentido misional, la dictadura militar de 1976-1983, retomando aquella expresión, denominó su tarea represiva y redentora como “Reorganización Nacional”.

³ Parafraseo aquí, y rodeo interculturalmente, la percepción de Walter Benjamin en sus tesis publicadas con el título: *Sobre el concepto de historia* (Benjamin, 2010).

a contrapelo, obra restando, piedra sobre piedra, desgasta, desobra. Esto no lo ha entendido (aún hoy) el positivismo constructivo de las “izquierdas”, más acá de los “derechos humanos”.

Estas “*comunidades locales de seres*” alcanzan su dimensión más plena en territorios rurales. No debemos temer este “pecado” contra la Modernidad y el “progresismo”. La *praxis crítica* está en manos de la justicia más antigua y las más locas esperanzas. Hay una lectura de la colonialidad que transportan el pensamiento crítico y la militancia del progreso que ha sido hecha por las *comunidades* y acallada por la lógica del discurso dominante. El despojo y barrido de las comunidades es una vieja política de Occidente. La migración y urbanización en la construcción del Territorio del Estado-Nación ha sido/es una política de desarraigo (celebrada por las Ciencias Humanas y Sociales como mera episteme de “modernización” que anima el mundo en su camino de Razón) que transformó, alineó y unificó los territorios comunitarios desde finales del siglo XIX hasta hoy. Lo rural sigue siendo una gran cuestión: el *estar-en-territorio*, el que ha devenido en ser llamado, genéricamente, “*campesino*”.

Destaca Dussel en su comentario a los *Grundrisse* de Marx:

... el campesino (sea autoproducer, sea pequeño propietario o asalariado, etc.) será mayor en número y en conciencia de 'exterioridad' del capitalismo que el mismo obrero (Dussel, 1991: 408).

La economía se funda siempre en un conocimiento astronómico como su más vasto territorio de gestión del cotidiano: en el capitalismo, el tiempo del movimiento de rotación del planeta Tierra, medido en horas, define horas laborales, tiempo de producción, salario y precio; las “Horas” del medioevo, segmentando el curso del sol en intervalos de tres horas, regulaba oraciones y trabajos. La “economía” de las *comunidades locales de seres* han establecido sus vastos “mapas” estelares, pero el gesto mediador no ha sido la mirada objetivante que traza representativamente en superficie: la transposición analógica, sino las *densas y voluminosas matrices rituales de creación, en las que*

los seres, terrestres, estelares e infernales, interactúan en el espesor no lineal ni teleológico del espacio-tiempo, sin establecer un fondo neutro tras el silencioso punto gubernamental de la mirada.

“Tierra”, en realidad, así, en sentido materialista (*semio*)práctico, es un territorio más vasto. No es un “dato” menor que, en la “distribución” que acompaña toda “producción” (en los términos como Marx entiende la crítica de la Economía Política del Capital), es decir, en el amplio *trabajo comunitario* de transformar(se) materia y agentes, los seres estelares de la trama de la *comunidad de seres local* tengan un lugar relevante, constelador, para “*tener suerte*” en los frutos y las crías, en el fortalecimiento de los poderes, en la protección en los caminos... En todo caso, la economía nunca deja de mirar al cielo: ella, de últimas, desde siempre, sin metafísica, más acá del gobierno de la mirada, gestiona una mística de energía, luz y sombra, quietud y movimiento, eternidad y cataclismo. “Economía”, allí, entonces, ha sido aprendizaje de extensión estelar: el saber cósmico tiene allí su fuente. El llamado “geocentrismo” le queda chico a este territorio tierra-infierno-cielo, y más parece una reducción teológica (ni siquiera bíblica) que bloquea las travesías místicas de las comunidades en el recorrido estelar entramado. Porque nunca está la “Tierra” sola, ni en-sí, ni como centro, nunca un mero planeta errante en el concierto de las órbitas, inmutable.

La *praxis crítica* tendrá, por tanto, entre nosotros, esta “*exacta dimensión*” (Santucho, 1956): estelar, astronómica, de *espacio-tiempos otros*. En este *sentido*, ella apunta siempre “más alto” que las opciones que se presentan en las oposiciones “terrestres” y sociologizantes de “derecha” e “izquierda”: aquella *praxis crítica* es, en todo caso, y con un empecinamiento axial aún más inclinado que una consciencia ideológica, una “izquierda” más antigua, arcaica, comunitaria: un “*comunismo*” cósmico ancestral. Porque el universo no es de nadie, no tiene dueño; el universo *está-en-común* y es de todos; el universo es lo que no puede parcelarse ni alambrarse ni titularse en propiedad privada: él no lo permite, lo hace ingestable, desobra siempre. El universo es inapropiable, inapropiado, impropio. Esta economía, de gesta ritual,

constituye, en este sentido astronómico, calendárico, arcaico y “(des) civilizatorio”, *territorios culturales de justicia. Una praxis crítica que opera hoy desde el dolor de cultura. Y descoloniza.*

¿Cómo *curarnos* del capital? Hacia aquí van las derivas de lo político en nuestras democracias actuales: *curar el vivir y el morir. “Aprender por fin a vivir” (y morir)*, decía Jacques Derrida (2003; 2006). Y las militancias de izquierda, demasiado urbanizadas/urbanizantes, conniventes con los avances del desarrollo y sus Ciencias, con la inevitable unidireccionalidad de la Historia, con los imperativos de producción y consumo del Capital, no lo reconocen aún. No saben, en último caso, cuán poco “marxistas” son, si es que de Marx aún se trata, de “un” Marx cualquiera (Derrida, 1997b). Las luchas, en términos de “*territorios*” enfrentados, *habitados por modos de existencia diferentes*, son y van a ser más virulentas cada vez; las avanzadas de la desposesión son y serán más agresivas, más intolerantes; el extractivismo es y será cada vez más cruento, más exhaustivo, más totalizante. Porque el desoimiento y el desconocimiento son cada vez más sólidos; porque la propiedad y el individuo naturalizan el mundo. Por la creciente intolerancia mono-teísta-epistémica, el enfrentamiento toma la figura combativa de las epopeyas, porque el Capital no cesa de dominar, y porque no se lo vence sino *de-capitándolo*. La *cabeza del Capital* es su acumulación idealista, su rodar en alud planetario de intercambios, y debe ser cortada de cuajo para recomponer el/los cuerpo/s, por/ para su salud.⁴ La Revolución Francesa ha dado así a la crítica su seña de origen, y la de su fin. *Habrá de rodar la cabeza del Capital en la desobra de comunidades locales de seres*, por el rodar de su propio peso fuera-de-Sí, desatendido, ignorado, desgajado. La guillotina de *otro amor* sobre el cuello de su terca “*matriz civilizatoria*”; más que “*matriz*”, una Cabeza dueña-de-sí, megalómana: megacefalia borgiana, y su soberbia literatura sin lectores suficientes. *Rueda suelta de lectores desobrados de la desposesión.*

⁴ Ver “capital”, “decapitalisé”, y las referencias a la “cabeza” del Capital en Jacques Derrida. Marx, c’est quelqu’un, en Derrida – Guillaume et Vincent, 1997: 10.

Lo que la izquierda tradicional (sic) aún no ha entendido es que cambian los contenidos de la lucha y el *suelo* de los enunciados al enfrentarse *territorios*, y que sus agentes son *comunitarios*, no ya la militancia de partidos, o agrupaciones: esta política implosiona, se altera y se alza la “*militancia*” (del *milités*,⁵ de las *montoneras*, de los vecinos alzados) de un *comunismo* estelar, de una posesión (que no “propiedad”) *común*. Una izquierda más vieja, una raíz antigua. Un eje oblicuo incorregible, incorrecto. Una izquierda de los “*negros*”, de los “*nadie*”, de los “*bárbaros*”, de los “*sucios y hedientos*”, de los “*indios*”, de los “*antiguos*”. Una izquierda “*chola*”, *del monte, una sachá-izquierda*.

El dolor y la burla se unen justo en la disyunción de modelos civilizatorios. En el teatro de Marx, ya el duende jocoso británico, *Robin Goodfellow* (buen compañero), y el “*viejo topo*” (como llama Hamlet al espectro de su padre, que aquí y allá aparece pidiendo justicia) fueron reunidos. *Rusticus, iustitiae causae* (*campesino en cuanto a la justicia*), el ácido, ríspido Marx, que desprecia afirmaciones y negaciones de lo Mismo, que abandona la afelpada superficie del *lógos*, decía en el *Discurso pronunciado el 14 de abril de 1856*:

“En todas las manifestaciones que provocan el desconcierto de la burguesía, de la aristocracia y de los pobres profetas de la regresión, reconocemos a nuestro buen amigo Robin Goodfellow, al viejo topo que sabe cavar la tierra con tanta rapidez, a ese digno zapador que se llama Revolución” (Marx, 1999).

⁵ Del latín “miles”, plural de “mil”, “mil-ites”: es decir, “los que van por miles”, “los que andan alzados en montón”. Se diferencia del ejército regular en que, en este *milités*, se trata de gente del común, en su mayoría rural, alzamiento de vecinos que no tiene la disciplina de aquel. De ahí también nuestras “montoneras”: “los que deambulan y atacan en montón”; aunque Sarmiento, en *Conflictos y armonías de las razas en América* (1884), asocia “montoneras” con “los que vienen del monte”, es decir, (de) la “barbarie”. “Montón” y “monte” alzados en las “montoneras”. Solidaridad constitutiva que envuelve, arropa un “caudillo”: parición afuera de la pólis. Todo ello hace a los sentidos en juego aquí.

Muchos analistas de izquierda y la militancia dogmática son esos “*profetas de la regresión*”: mimetizan el discurso: lo “revolucionario” camina, para ellos, con los m/Mismos pies sobre el m/Mismo territorio del enemigo.

Hamlet (el teatral desvío de Marx desnuda la representación, exponiéndola al borde y en abismo de su *matriz cultural*), en el *Acto I, Escena 5*, hace cambiar de sitio a Horacio y Marcelo, sus amigos, para que los tres juren, sobre sus espadas, en la segura intimidad de su amistad, no comentar lo visto y oído, y, en silencio y sigilo, se confabulen para vengar el asesinato del padre de Hamlet. Pero el Espectro se aparece y reaparece junto a ellos una y otra vez, ordenando a Hamlet, que sólo él lo ve, que juren: “*Swear!*”, asediándolo. Entonces, dice Hamlet al Espectro:

Well said, old mole! Canst work i' th' earth so fast?

¡Bien dicho, viejo topo! ¿Cómo puedes trabajar dentro de la tierra tan rápido?

W. Shakespeare, *Hamlet, Acto I, escena 5*. (Shakespeare, 2016)

Para Hegel, el del “*viejo topo*” será el trabajo subterráneo de ascenso, el camino metafísico del Espíritu. Para Marx, el *trabajo* del “*viejo topo*” será el aflorar, aquí y allá, tras largas galerías subterráneas, de la Revolución: su demora e inminencia; *Revolución que no puede sino cavar debajo y venir de-abajo*. Para nosotros, el “*viejo topo*”, *nuestro sacha-topo, el oculto de las siestas en el monte y en las cercanías de casas y cementerios, es otros territorios que afloran agitando espectros que, una vez, y otra más, acontecen, y su revolución es su afloramiento y los trastocamientos que trae en modos de existencia y “matriz civilizatoria”*. *El viejo topo es el territorio de la añoranza de lo que vuelve; no porque esté hundida en el pasado, sino porque es la mayor innovación del constitutivo estar en comunidad local de seres.*

Comunidad y hospitalidad

No somos sensibles a una *comunidad* abierta y extensa, no homogeneizante, de no-“humanos”, vivos y muertos, dioses y elementos, organismos y no-orgánicos, si no rompemos con el sentido común de la “hospitalidad” y si no nos abrimos a *otra hospitalidad* que no deja la *diferencia* y la *resistencia* en una mera cuestión de agencia política, *en/dentro* de la misma pertinencia del marco (y del *sesgo*) socio-lógico y antro-po-lógico, como si de una única hospitalidad y agenciamiento se tratase: el sentido dominante y hegemónico de “hospitalidad”. Otras “*matrices civilizatorias*” irrumpen con *violentación simbólica*: *chocan y golpean en la puerta del sentido mismo de “hospitalidad”*.

El *desplazamiento discursivo de la crítica* (que es *praxis*, y lenguaje en ella) deriva, en la gestión de estas comunidades, de la enunciación lógico-lingüística, argumentativa, a una *semiopraxis ritual*, con graves consecuencias para la concepción “ortodoxa” de “*praxis crítica*”. Allí está el *medium*, el *elemento*, el *territorio*, de la *gesta descolonizadora*. Otra hospitalidad, que llamo “*excesiva*”, “*inversa*” (Grosso, 2014b; 2014c; 2016; 2017a; 2017d), rompe con la continuidad idealista eurocéntrica: rupturas y saltos constituyen la “*exacta dimensión revolucionaria*” (Santucho, 1956).

La negación de las relaciones míticas y su sustitución por explicaciones racionales, en el devenir greco-cristiano del “Occidente” hegemónico, va a afectar, no sólo la inoficiosidad de las prácticas rituales, sino la consistencia (ahora lógica, *stricto sensu*) de la interacción, conversación y escritura de lo que une y separa en “*comunidad*”. La acogida de los dioses va a ser suplantada por la acogida del lógos como palabra razonada, y esto modificará la relación con los otros en la gestión de lo “*común*”. Entre (todas las) otras cosas, *los “otros”, “propios” y ajenos, ya serán sólo “humanos”*. Lo que se ha ido modificando en las formaciones de poder dominantes es la *consistencia del elemento de lo común* y su *gestión en una política de hospitalidad* restringida, “propia”, *bajo el monoteísmo de la (también única) “comunidad humana”*. Una conjunción, un “*conjunto tecnológico*”, diría Foucault, ha puesto en

convergencia un sentido planetario de dominio, imperial, con un rigor de verdad intelectual: la inteligibilidad de lo que reúne y separa bajo el lógos argumentativo. ¿Qué deberíamos saber de estas políticas de hospitalidad para medir la dimensión de la colonización –incluso de la colonización *intra-“Europea”*? Y no sólo la colonización, sino, en/ contra la misma “*medida*”, y en su “*exacta dimensión*”, las *gestas de descolonización*.

A la sombra de lo “común”, la comunidad se extiende: se tiende afuera desde siempre. En sombra, una comunidad nos implica, nos incumbe, nos llama, nos espera, nos devuelve. La sombra está antes de la luz: es lo que queda, lo que ha sido vencido, lo que siempre resta, excesivamente. Ningún orden puede quitarle su precedencia, esa errancia tan común: sus otras maneras de restar, sin número y sin nombre. Es una cuestión de principio: o todo lo ponemos a nuestra luz, o todo ha comenzado ya y no termina de morir.

Una pregunta, lanza en ristre y amenazante, diría: “¿Qué hace tanta vuelta reinterpretativa y deconstructiva de ‘comunidad’ en el pensamiento crítico europeo (Blanchot, Nancy, Espósito), que no acusa recibo y desoye la ‘esperanza de los vencidos’ (Benjamin), que fueron sepultados en su otro sentido de hospitalidad por la colonización que ‘Europa’ hizo de los pueblos y comunidades no-cristianas y de los antiguos (pre-cristianos)? ¿Por qué tanto recurso al latín al repensar lo ‘común’? ¿Por qué un latín orientado hacia el origen y no hacia las diferencias: a aquellos sentidos que se oyen en las otras lenguas que espectralizan el latín, e incluso aún en (‘el’) latín?”⁶.

⁶ Esta desoída conversación de las otras lenguas viejas y dominadas en el “latín” la he aprendido en el “quichua”. “La quichua”, como dice el común en la mesopotamia santiagueña, en el norte de Argentina, guarda en los pliegues de su olvido otras lenguas, no sólo en el habla popular, sino en la toponimia, esa lengua territorial, del espacio-tiempo de territorios otros (Grosso, 2008). Asimismo “la quichua” y “la castilla”, el bilingüismo (que siempre es más de dos), más allá del fetichismo lingüístico esferizante que cree poder determinar los límites de una lengua, guarda, en sus voces desoídas, palimpsestos de escrituras de lenguas sobre/bajo lenguas. Así como las lenguas romances son “latines” mal hablados y mal escritos, que guardan las lenguas arcaicas y las lenguas dominadas.

Mis amigos amados: Vico, Blanchot, Nancy, y el malquerido Derrida, tratados así en una álgida *“política de amistad”*: *“amigos, ya no hay amigos”*... (Derrida, 1998). Amigos-enemigos heridos, ofendidos, agredidos y enemistados en la crítica, llevados al cariño inconmensurable de la enemistad crítica, tal como el amor nos lleva a devenir otros y no a confundirnos en la Mismidad de la comunión, sin llegar nunca a comulgar al unísono en una única voz. Desproporción y desmedida abertura del abrazo, descomunal agonía *in extremis*, de pecho, y vulnerable al filo.

Así, leemos al amado amigo del malquerido, con afecto rebelde y fidelidad adversaria, al íntimo intruso Jean-Luc Nancy, en su acrobática vuelta sobre la *“comunidad”*, sus derivas hiperbólicas de Blanchot, sus magistrales excesos en el reconocimiento al medido Espósito... ¡Cómo vamos a *“descolonizar lo común”* sin hacer la guerra a los más grandes emancipadores del discurso que nos oprime y que a su vez nos dice que ya somos en su lengua los otros que siempre ya fuimos (y que nunca, por tanto lógos, podremos voltear el mundo desde sus cimientos)! *La violentación simbólica desobra en la desobra*: rasga la *“hospitalidad”* en su umbral, decapita el Capital haciendo rodar su cabeza: otras hospitalidades abren la *“hospitalidad”*, abren nuevamente el mundo. ¿Qué será que queda de lo *“común”*? Las *hospitalidades otras* destruyen la metafísica: no hay Sujeto, no hay Sí Mismo, no hay Lógos, no hay Ser. Más acá de la *“teología negativa”* –*“así hablaron Zarathustras”*– *comunidades comunalizan ondas gravitacionales de “hospitalidad” que rompen los “términos” espacio-temporales de la episteme dominante. ¿En qué queda lo “común”? ¿Qué queda en común? La sombra. La sombra de la comunidad es la esperanza inconclusa de los vencidos. La sombra de la comunidad desobra.*

“Descolonizar lo común” e(x)s (siempre afuera, siempre antes) “alterar el estado de lectura”. *“Alterar el estado de lectura”*, según la expresión de Derrida para la *“deconstrucción”* (Derrida, 1997a). *Alterar el estado de lectura de la “comunidad”*, incluso de aquellos críticos del *“estado”* que operan esforzadamente (mal que parezca posible) como sus empleados *municipales* menos creyentes.

Excursus.

“*Communitas*” –en la exterioridad del *statu quo* académico que ha bendecido y maldecido de religante (y religiosa) “comunidad” toda “comunidad”–: “*hacerse-cargo de lo común*”; “*munere*” en el “*com-munitas*”, del que deriva “*municipes*”, “*munis-capere*”: “*tomar encargo*” (“*coger oficio*”, dicen los colombianos), “*ocuparse de/en lo que debe hacerse-cargo*”, como si dijéramos: “*echarse encima el municipio*”.

Alterar el estado de lectura de Nancy en sus invaluable aportes críticos en cuanto a la “*comunidad*”: eso es lo que nos toca, y lo que nos toca descolonizar para “*descolonizar lo común*”. *Lo que nos llega de los vencidos*.

Comunidad, desobramiento, estar (no “ontología”)

Nancy lee largamente (*desobra*) a Blanchot.

Maurice Blanchot, en *La comunidad inconfesable* (2016), “*en términos de*” comunidad, considera/trata “*comunidad*” como un término, pero, a la vez, trata/toca su indecible confín, que es y no es en cuanto al Ser: presencia y ausencia, es decir, que está y está nomás; algo que está en la lengua, pero no en lo nombrable, no es nombrable (confesable): *está en cuerpo. Comunidad es cuerpo de lengua*: un abrazo abierto, es decir: abrazo, que, para encerrar y estrechar, debe abrir, y abrir desmesuradamente los brazos, y boceta la figura (sin-métrica) del don. El abrazo se expande, se riega, se derrama, se desdibuja, desobra. No termina en nada, se va desmoronando; al cerrarse, ya empieza a derruirse; más se ciñe, más aprieta, menos posee, y va cayendo sin nada “propio”, sembrando en el pecho abierto, en una siembra “de corazón abierto”, el más inmenso cariño y su re-cuerdo, hasta que (nunca) desvanece, “*nunca termina de morir*”... Es lo que nos trama infinitamente, lo que en la comunidad de la lucha llamamos, entre anónimos y desconocidos: “*compañeros*”.

“*Términos*” de la lengua tiene esa extensión: su decir y su límite/sinmedida. Los “*términos*” están inmersos en pertenencia: pertenecen al conjunto, en conjunto, co-pertenecen, sin llegar a totalizar, no saben qué quiere decir “total”, “todo”, “totalidad”; los “*términos*” siempre quedan en trance, en tránsito. Límite y borde, su doble abrazo: ajusta sin medida, trascendencia inmanente, horizonte móvil disolviéndose en la noche. Una *comunidad constitutivamente abierta, comunidad de nos otros*.

Jean-Luc Nancy, en *La comunidad afrontada* (2016), deriva de Blanchot, diciendo:

Hay también que pensar que hubo, ya, ya siempre, una ‘obra’ [y desobra, a la vez, “agrego”⁷] de comunidad, una operación de compartimiento que siempre habrá precedido a cualquier existencia singular o genérica, una comunicación y un contiguo sin los cuales no podría haber, de manera absolutamente general, ninguna *presencia* ni ningún *mundo*, porque cada uno de estos términos arrastra consigo la implicación de una co-existencia o de una co-pertenencia –aunque esta ‘pertenencia’ no fuere sino pertenencia al hecho de ser-en-común. Hubo entre nosotros –todos nosotros en conjunto y por distintos conjuntos [singulares]– el compartimiento de algo común que es sólo su compartimiento, pero que, al compartir, hace existir y afecta por tanto a la existencia misma en lo que ésta tiene de exposición a su propio límite. Esto es lo que nos ha hecho ‘nosotros’, separándonos y acercándonos, creando la proximidad mediante el alejamiento *entre nosotros* –‘nosotros’ en la gran indecisión en que se mantiene este sujeto colectivo o plural, condenado a no encontrar nunca su propia voz [es decir, ningún “nosotros” completo, ningún *lógos* único] (Nancy, 2016: 110-111, énfasis en cursiva en el original, mis subrayados y mis corchetes).

Es la manera como el discurso crítico europeo destruye la metafísica: agujereando el fondo.

⁷ Pongo “agrego” entre comillas porque en verdad está ya en el sentido de la “obra de comunidad” su desobra, tanto para Blanchot como para Nancy.

Un “común” no dado, porque no es nada, *no es una cosa*: es, continúa Nancy,

lo que se hace posible fiándose (Nancy, 2016: 120);

... una pasión que sólo puede ser expuesta como lo inconfesable en general: su confesión sería insostenible, pero al mismo tiempo destruiría la fuerza de esta pasión (Nancy, 2016: 112).

Pasión que, como tal, *ex(s) oscura presión corporal*. Invisible, indecible –he aquí el bípedo antropológico de la metafísica occidental éidos-lógos en negativo; he aquí la “teología negativa” de esta pasión; pero ya no se trata de conocimiento en/para/desde el lógos: “teo-logía negativa”. Pasión *mística* de “compartir un secreto sin divulgarlo”, ni a nosotros mismos: *entre nosotros* (Nancy, 2016: 113): un secreto a todas voces entre nosotros.

Pero: Blanchot, Nancy, ¿quién es este “nosotros”? ¿”Nosotros”: el fondo del mismo discurso de Occidente?, ¿su agujero como un cuello de clepsidra?, ¿o *e(s)x “ótro-de-nosotros”*?, es decir: *los otros que rompen ya desde siempre la clausura de cualquier “nosotros” mimético*. La clepsidra pretende encerrar al “tiempo” más allá de las ondas gravitacionales, en su metafísica inmóvil y enmarcante como un “territorio” vacío. A “Europa” le cuesta romper el/su “tiempo”, se resiste, se muerde la lengua, aún cuando presagie su catástrofe:

¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en el que está suspendida? (Heidegger, 2010: 242).

Nancy jala del gatillo. Como dijera en “Cumloquium” (1999), prólogo a la “Communitas” de Roberto Espósito:

Occidente se consume difundiéndose (Nancy, 2003: 13).

Y, en aquel *Postfacio* de *La comunidad inconfesable*, titulado “La comunidad afrontada”, recapitulaba Nancy, con tono concluyente:

No estamos en una ‘guerra de civilizaciones’, estamos en un desgarrón interno de la civilización única que civiliza y barbariza el mundo con un mismo movimiento, porque ella ha tocado ya el extremo de su propia lógica: ella ha remitido el mundo por completo a él mismo, ella ha remitido la comunidad humana por completo a ella misma y a su secreto sin dios y sin valor de venta. Con eso es con lo que hay que trabajar: con la comunidad enfrentada a ella misma, con nosotros enfrentados a nosotros, el *con* afrontando el *con* (Nancy, 2016: 114, cursiva en el original).

Es la pregunta que Nancy se hacía en 1990 en *La comparecencia. De la existencia del “comunismo” a la comunidad de la “existencia”*:

Así es como Occidente sería juzgado. Y así es como Occidente sería citado a comparecer: ¿qué ha hecho Occidente con la comunidad? (Nancy y Bailly, 2014: 67).

Pero, no nos ha escuchado... “Europa”, el pensamiento occidental, choca con el tope de modernidad reflexiva, en la que, incluso, llega a concebir hasta la “comunidad” como “obra”, y obra “humana” (otra soberbia más del “Antropoceno”), y así se estrella contra la “comunidad” que, de aquella manera artificiosa, pretendía haber superado y de la que hubiere proyectado siempre lograr separarse. Es el límite del “construccionismo” en/contra/hacia la última palabra (inconfesable) de lo constitutivo.

Pero, ¿y los “*otros-en-nos-otros*”? Nunca Occidente estuvo solo, ni solo, “enfrentado” a su “propia” comunidad. Hay siempre más *otros* que “nosotros”, *otros-en-nos-otros*. *Otros desobran todo “nosotros”*. Y desconocerlo(s) es a la vez despreciar su *don de hospitalidad otra*. *Otras hospitalidades es lo que está en juego en la comunidad constitutiva*.

Es una inflexión crítica en la crítica de lo que dice Nancy en las primeras páginas de *La comunidad desobrada*: La inmanencia del hombre al hombre, la inmanencia sin más, es el escollo para pensar la comunidad (Nancy, 2001: 16). Donde enfatizo que la “inmanencia del hombre al hombre” resguarda, sobre todo, de los “*otros-en-nos-otros*”, siendo esos “*otros*” *no sólo “humanos”*, o, quizás, más bien, *no son de ninguna manera “humanos”*, es decir: *no son esos “humanos” separados de la relacionalidad* (Haber, 2011; 2018) *en la cual están*. *Estos “otros” están en “comunidad local de seres”* (Grosso, 2014a; 2016; 2017b; 2017d;

2019; Grosso y Haber, 2019). Extensión de un “cum” que no recorre sólo “humanos”: un “cum” más extenso que entre-“humanos”. Queda restringido todo “ego” en ese “cum”, cuando Nancy indica:

... todo ego sum es un ego cum –o mecum, o nobiscum (Nancy, 2003: 14, cursiva en el original).

Aún más extensa es esta *comunidad no-“humana”*, más varia, más heteróclita: no varía en ella sólo el número en la unión y dispersión. Otras tramas de hospitalidad se entretajan en ese “cum”, ese “co” (“*communitas*”), en el que

*Hay siempre conjunción y disyunción, disconjunción, reunión con división, cercano con lejano, concordia discors e insociable sociabilidad*⁸... (Nancy, 2003: 15, nota 7).

Algo mostrenco separa/une, o une/separa, a la vez, allí: indecible, constitutivo. Una dura amistad y una enemistad con la que siempre, incondicionalmente, se cuenta: un áspero cariño. “*Conloquium*”, título de este prólogo de Nancy, puede leerse también como el “*loquium*” del “con”. *Con-loquium*: “lo dicho del ‘con’”, o “lo dicho por el ‘con’”, o “lo dicho conjuntamente (con el ‘con’, inclusive)”. El “con” de la “*communitas*” es el/su elemento, el/su medium, el/su medio, el lugar de la comunidad, lo que hay entre (Nancy, 2003: 17). El estar-entre-nosotros, (sos)teniéndonos: *condición del con-munere*, del estar-nos-a-cargo. Y continúa Nancy:

Semejante lugar se denomina sentido. Ser-con es tener sentido, es ser en el sentido o según el sentido, “sentido” que no es en absoluto un vector orientado hacia la epifanía de una significación, sino la circulación de la proximidad en su alejamiento propio, y del alejamiento en su proximidad [lo “inter-medio”, decía Merleau-Ponty, lo “entre-medio”, en *Fenomenología de la percepción* (1997)]: *la devolución o el rebote de próximo en próximo* [“réplica”, “refracción”, decía Bajtin, en *Autor y personaje en la actividad estética* (1999; 2000), y en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Voloshinov y Bajtin, 1992)] *por el cual un mundo hace un mundo, algo distinto que un montón o un punto nulo* (1992: 17-18, mis subrayados y mis corchetes).

⁸ Cuando en estos “otros-en-nosotros” es aún el “socius” mismo lo desbordado/abandonado.

El “con” sostiene un abierto común:

un ser-con-allí (no, como en Heidegger, un *Ser-ahí-con* [y, mucho más lejos aún, la “egología” fenomenológica]), es decir en lo abierto, siempre por lo tanto en otro lado, en un sentido (Nancy, 2003: 18, cursiva en el original, mis subrayados y mi corchete).

Con-abierto y abierto-con; el énfasis no está en el Ser. Marca Nancy:

un *abierto/con* que no se agrega al “ser” (Nancy, 2003: 18, cursiva en el original).

Está en la “ex-per-iencia”: *está en el “estar-yendo-en-la-trave-sía-afuera-desde-siempre” con otros; nos-otros: nos-estando-otros, estan-do-nos-otros*; un sujeto-sin-sujeto y un *con/allí* que (en todo caso, si de “s/Ser” se trata) afecta al “Ser”. *Constitutivo*:

“Abierto” no es simplemente ni ante todo generosidad, amplitud en la hospitalidad y largueza en el don, sino en principio la condición de coexistencia de singularidades finitas, entre las cuales –a lo largo, al borde, en los límites, entre “afuera” y “adentro” [“allí”, el “da”]– circula indefinidamente la posibilidad de sentido (Nancy, 2003: 19, mis subrayados y mi corchete).

Pero, sin embargo, y más acá aún, sí que es algo que tiene que ver con la “hospitalidad”: con el modo de la “hospitalidad”. Porque, tampoco, y aún menos, el *estar-con-abierto* o *estar-abierto-con* no está-siendo de una sola manera: nunca en la asepsia de una mera o nuda “coexistencia”. La “hospitalidad” de un don, a dos puntas, no es “universal”, plana, neta, sin conmoción territorial y alteración en su elemento. Hay “hospitalidad” que no pertenece al Ser, que no lo inscribe ni se inscribe en él; hay “hospitalidad” de un don que no se conjuga en “s/Ser”, sino en “estar”: con/allí/estar, es decir, afuera: estar-con-allí-afuera: otra “hospitalidad”, “excesiva”, “inversa”, en la que “nos-encon-tramos-afuera” (“vnenajodímost”, dice, en ruso, Bajtin, 2000), y que es un doblemente-afuera: vale la redundancia, un salir-afuera, a otras hospitalidades, que no la única hegemónica, la colonizadora y colonial, la de imponer el Sí-Mismo y recibir en él. Otras hospitalidades, en sus territorios y elementos.

El no-Ser es negación; mientras *el estar conjuga presencia/ausencia en cuarteto de espejos: porque ausente está (presente) muy fuerte, rotunda y espectralmente, y presente está (ausente) en sus huellas, apertura y anuncio. Al estar, nada Es.* Como digo en *Fagocitación y hospitalidad. Políticas interculturales* (2017), entrando en (o saliendo a) esa hospitalidad otra del estar-con-allí-afuera, esa otra matriz de creación, olvidada y oscura en lo constitutivo, pero que desobra comunidad en la semiopraxis:

Lo *matricial* es surco, rajadura, vía, abertura, canal, camino, verso, corte, labio, doble acontecimiento: madre e hijo, siempre dos, nunca el uno, siempre más, siempre partido, dividido, múltiple, vario, *(re)constelante*.

Lo *matricial* guarda, *olvida y guarda*: lo que de *suelo* es oscuro, denso, apretado, encerrado, opaco, intocable en su espesor extenso, negrura apeñuscada, artesanía tectónica, arte de tierra, tejido, texto, cuerpo, tumba, túmulo, tierra levantada, muerte latente, sueño espectral, metamorfosis cósmica... (Grosso, 2017, *ursiva* en el original)

Y continúo, unos párrafos abajo:

Esta es una grave cuestión a pensar, reconoce Kusch:

Hemos abarcado el problema de América, *ex profeso*, en la oposición de *ser y estar* para hacerlo en términos ontológicos y poder extender de tal modo la cuestión incluso a Europa (Kusch, 1986: 172-173, cursiva en el original).

Casi un movimiento inverso al primado de lo ético sobre lo ontológico en Lévinàs: una concesión comprensiva renuncia a la diferencia, a la alteración, pero que deja su marca, su huella, su olvido.

En cambio (y aún allí y así), el “*plano indígena*” sería más bien el de la *experiencia mesiánica en medio de la gestualidad dramática ritual procurando renovación de fuerzas y suerte ante la ira de los dioses* (Kusch, 1986: 173-176). *Hay fagocitación en este “plano indígena” como obra del estar hacia la distensión en el equilibrio, entre el ayuno y el cumplimiento del “humilde ciclo del pan”* (Kusch, 1986: 177), *entre la fe y el miedo* (Kusch, 1986: 201-203), *en el silencio* (Kusch, 1986: 203-204). *El silencio “indígena” es desobstante, hace por detrás, demora, rumia.* (cursiva en el original)

Agrego hoy: *El silencio indígena en la gestualidad ritual sigue haciendo, vencido; sigue des-haciendo* (Grosso, 2017d). Y continuo, en aquel texto:

Fagocitación es no sólo inclusión reconstelante, es destrucción (in)operante, caos interlúdico. Lo reconstelante sumerge en la destrucción: no es mera y continua re-vitalización, recreación, reedición genésica, obsesiva y compulsiva positividad en la voluta del desarrollo, de la emergencia siempre luminosa (gloriosa, fulgurante) de la vida. Lo reconstelante renueva fuerzas en la destrucción, no re-vitaliza. (cursiva en el original)

Agrego hoy: *Lo reconstelante viene del caos que no termina, del des-hacer, desobra.*

Y, regresando a aquel “diálogo con Europa”, Kusch dice:

Y, evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia –o sea la del *estar*– distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia –la del *ser* (Kusch, 1986: 176, cursiva en el original).

Agrego hoy: Un “terreno ontológico” opera en positivo: es el territorio del Ser; *la lengua del estar desobra, no es “onto-logía”*. Allí mismo decía:

Pero estar no es “ontología”. La experiencia mesiánica ritual indígena no es “ontológica” debido a su relieve e intemperie dramáticas, cuyo conocer es sabiduría de distensión en el equilibrio, destrucción, caos interlúdico. Ella tiene lo que le falta al mestizo, al ciudadano “blanco”, al inmigrante, al “mercader de la ciudad total”: los “medios expresivos” (Kusch, 1986: 220, y en varias partes más), es decir: la sabiduría, el mito y el ritual, la matriz de creación, la muerte precedente del seno-tumba.(cursiva en el original)

No en vano la “fagocitación” *está en la destrucción, el deshacer del “comer”*. *La “fagocitación” deshace desde atrás*. Es el tránsito de la boca al culo, del alimento a los deshechos: *des-hace, “hace mierda”* (Grosso, 2012b; 2013; 2014d; 2017e). Pero este *des-hacer ex(s) la festiva muerte del mundo*: la “cultura” en “comunidad local de seres”. Algo que toda carnavalesca dramatiza (Bajtín, 1990); y que la “suerte” *encamina hacia la pertenencia a los “antiguos”, a los “huesos”, a las piedras, al cariño*

*de los astros, a la “añoranza”. La revolución que resta. Tal vez debemos seguir el camino que va de la comida a la hospitalidad para estar en la comunidad vencida del nos-otros. No es puro pensamiento, es dejarnos tomar de la mano y seguir la huella (lo “e-vestigial” de Don Ale; Haber, 2018). No es el agujero del fondo, es la *esperanza de los vencidos*, es la *sombra de lo común*. Digo, entre paréntesis, en *Fagocitación y hospitalidad*:*

(La comida es la que hace la lucha, le da sentido, la que hace no-política (en cuanto no-pólis) revolucionaria. Com-ida/unidad.)

La fagocitación es un camino hediento (Kusch, 1986: 217-220), una revolución total, sin planteos intelectuales y con el único fin de destruir (*comer*) para renacer luego biológicamente⁹ (Kusch, 1986: 220).

(La revolución del dar-de-comer y ser-comidos. Es así como la fagocitación hace comunidad de vivos y muertos.)

*Estar no es “ontología”. Desobra: chorrea, derrama, desmorona comunalidad cósmica. “Sobremorir” (y no: “sobrevivir”), dice Neruda en *Las piedras del cielo*:*

... no busco, yo, sobrevivir,
sino sobremorir, participar
de una estación metálica y dormida,
de orígenes ardientes!

(Neruda, 1979, XXVI)

No podemos decirlo ni comprenderlo lógico-lingüísticamente, y, de tan acostumbrados que estamos a la ontología, al abrirse paso en positivo (d)el Ser, a su amalgama con la “vida”, nos parece que esto carece de sentido, y lo enrevesamos a la lógica, lo pretendemos decir pensando en el decir. O nos parece, interpelados por el eurocentrismo

⁹ Aún cuando su materialidad de entre-cuerpos, semiopráctica, no pueda reducirse a “bio-logía”: la biopolítica del lógos de la vida.

del pensamiento crítico que nos habita, haciéndonos parte de la “biopolítica”: esa contumaz positividad en el gobierno de la “vida”, que se nos vuelve el valor a cultivar *sine fine*: sin pereza ni descanso, sin morir... nos parece, digo, que, en esta “pasividad” que, oscuramente, sentimos que retiene a lo “popular”, a los “indios”, a los “negros”, a la “atrasada gente del monte, del cerro, del campo”... nos parece que si en ello halláramos *sentido emancipatorio de comunidad*, resignamos la lucha, cuando en verdad, al resistirnos, servimos más que nunca y de últimas al “desarrollo”, sus astucias y chantajes. No podemos decirlo ni comprenderlo en *lógica*, pero *lo devenimos desobrando in praxi*. Y el “nos-otros” *no es el completo pronombre del verbo*. “Nos-otros” *ex(s) el suelo no-ontológico de la comunidad local de seres en su discursividad cósmica extensa y (ex)tendida*. Ni siquiera la “partición” de Nancy: su extraordinaria inversión, su crítica onto-lógica, pero aún en la fantasmática heideggeriana del “Ser que se da y se recede”: lo que deja, lo que queda, lo que “parte” (Nancy y Bailly, 2014; Nancy, 2016b), ni siquiera el receso y remanente del “partir” le hace justicia. Hay allí aún la huella del espectral dar-se de una “ontología”. *El don del estar no es “ontológico”*. *Su hospitalidad sale fuera, no recibe en Sí*. *Una desobra en la desobra: los otros que acogen afuera, (de)bajo (de) la ilusión cartesiana del agujero*. *Una comunidad en la “comunidad”*. A una comida es convidado el solitario desfondado: un *don no pacificado*, “cae en suerte” *el derramarse comunal de los elementos*. *Mierda huele mal: hedor del estar*.

Hallar el tono puede hacernos perder el camino trillado, siempre lineal, sendérico, y borrar las pisadas monte adentro. *Revolución es ruptura de alteración del/en el elemento dominante*; por eso no hay Historia (ver Benjamin, 2010). *Revolución es revoltura en el elemento (medium) común*. *Armas del monte para descolonizar lo “común”*. *Estar-en-comunidades locales de seres viene de atrás, de abajo, del fondo infernal donde hemos puesto el “génesis”: muertos, ruinas, lenguas de abajo y luminosos huesos, los “antiguos”, árboles viejos, huellas de cauces, fuegos fatuos, restos aflorando, sombras, arcos de luz abren camino: “voces de*

sacha-maneras".¹⁰ *Comunidad en la "comunidad", comunidad de otros en nos-otros fagocita, desobra, hace otra no-política de hospitalidad. Es la comida la que nos salva: saber matricial, de cuidado de madres, comensalidad siempre dispuesta y esperando al que llega, al que va de paso: una "mesa" que nunca "se levanta". Una mesa que va derecho a la comunidad nomás, más acá de los Derechos Humanos. Hay allí, volvamos a ello, revolución, y otra (no-)política fuera de la pólis. Ex(s) la revolución que resta. La que las luchas han dejado en curso.*

Comunidades y hospitalidades: abrazos que desobran

He aquí este camino de escritura, compañeras/os/es, en el *claroscuro del desobrar*: un *dejar-hacer, sin obra*, va animando los pasos de una *semiopraxis territorial* que se aleja hacia la *extensa comunidad local de seres: otra salud, en la exterioridad abrupta y decapitada del capital*; "... el habla (la *lectura*, el *sentido*, la *praxis*) siempre por venir de la desobra" (Blanchot, 2016: 79). Y, *desobra en la desobra, otra hospitalidad, excesiva, nos abraza en otra comunidad, no-"humana", nos conmueve, nos disloca: de(l) Ser a(l) estar. Derecho a la comunidad nomás.*

San Fernando del Valle de Catamarca, mayo de 2019.

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl (1999). "Autor y personaje en la actividad estética" (1925). En Bajtín, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1979).
- (2000). "Autor y personaje en la actividad estética" (1925). En Bajtín, Mijaíl. *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.
- (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza (1965).
- Benjamin, Walter (2010). *Sobre el concepto de historia (1939-1940)* Bogotá: Desde Abajo.

¹⁰ *El arribeño*, zamba del norte argentino, letra de Néstor Soria y música de Juan Falú.

- Blanchot, Maurice (2016). *La comunidad inconfesable*. (1983; 2001; 2002; 2016). *Postfacio de Jean-Luc Nancy, La comunidad afrontada* (2002). Madrid: Arena.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta (1994).
- (1997a). *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*. Madrid: Tecnos (1994).
- (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta (1995).
- (1997b). “Marx, c'est quelqu'un”. En Derrida, Jacques, Guillaume, Marc et Vincent, Jean-Pierre *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie.
- (2006). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu (2005).
- Dussel, Enrique (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI (1985).
- Grosso, José Luis (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Catamarca.
- (2012a). *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- (2012b). *El oficio de los restos y la revolución anacrónica*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.
- (2013). “Territorio, restos, restitución. En torno de los cuerpos humanos expuestos en los museos y devueltos a sus comunidades de pertenencia”. *Tejiendo la Pirka- Cuadernos de Trabajo*. N° 1. (p. 32-34). Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Santiago de Cali, julio de 2013.
- (2014a). “El olvido de los Derechos Humanos”. *Tejiendo la Pirka. – Cuadernos de Trabajo*, N° 4. (p. 7-20) Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA. Santiago de Cali, diciembre de 2014.

- (2014b). “Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice”. In Haber, Alejandro & Shepherd, Nick (eds.). *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer.
- (2014c). *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*. Coleção A Mão de Respiar. N° 60. Lisboa: Apenas Livros.
- (2014d). “Barro, restos, residuos, mierda, semiopraxis”. *Tejiendo la Pirka - Cuadernos de Trabajo*, N° 4. (p. 10-25). Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Santiago de Cali, diciembre de 2014.
- (2016). “La comunidad ‘alterada’: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad”. *Tejiendo la Pirka - Cuadernos de Trabajo* N° 8. (p. 18-28). Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Santiago de Cali.
- (2017a). “Fagocitación y hospitalidad. Políticas interculturales”. *Tejiendo la Pirka - Cuadernos de Trabajo* N° 7. (p. 29-39). Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Santiago de Cali.
- (2017b). *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Azogues (Ecuador): Universidad Nacional de Educación UNAE.
- (2017c). “Prólogo”. En Acosta, Alejandro. *Bohórquez o la seducción*. San Fernando del Valle de Catamarca: El Trébol Ediciones.
- (2017d). *Reverse hospitality in the outskirts of culture: ritual matrices of creation in a local community of beings, human and non-human, living and dead, gods and elements*. Ms. Cuenca.
- (2017e). *Restos, residuos, des(h)echos, heces: cuerpo, cosmos y semiopraxis*. Ms. Cuenca.
- (2019). “La descolonización de los derechos humanos”. En Badano, María del Rosario (coord.). *Educación superior y derechos humanos: reflexiones, apuestas y desafíos*. Paraná: Red Interuniversitaria de Derechos Humanos RIDDHH – Universidad Autónoma de Entre Ríos.

- Grosso, José Luis y Haber, Alejandro (2019). “Introducción. Entramados territoriales”. En Grosso, José Luis y Rementería, Marcela. *Entramados territoriales y comunidades locales de seres*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca (en gestión de publicación).
- Haber, Alejandro (2011). *La casa, las cosas y los dioses*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- (2018). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Ediciones del Signo – JAS – Universidad del Cauca.
- Heidegger, Martin (2010). “La sentencia de Anaximandro”. En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza (1950).
- Kusch, Rodolfo (1986). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum (1960).
- Marx, Karl (1999). *Discurso pronunciado por Karl Marx el 14 de abril de 1856 y publicado en el People’s Paper del 19 de abril de 1856*. Consultado el 12 de octubre de 2018 en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm>
- Merleau-Ponty, Maurice (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península (1945).
- Nancy, Jean-Luc (2003). “Cumloquium”. En Espósito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu (1998).
- (2001) “La comunidad desobrada” (1986). En Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena (1986; 1990; 1999).
- (2016a). “Postfacio. La comunidad afrontada” (2001; 2002). En Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena.
- (2016b). *¿Qué significa partir?* Buenos Aires: Capital Intelectual (2011).
- Nancy, Jean-Luc y Baily, Jean-Christophe (2014). *La comparecencia*. Barcelona: Avarigani (1991; 2007).
- Neruda, Pablo (1979) *Las piedras del cielo*. Buenos Aires: Losada.
- Santucho, Francisco René (1956). “La búsqueda de la exacta dimensión”. *Dimensión – Revista Bimestral de Cultura y Crítica*. Año I. N° 1 (p. 1). Editorial Dimensión Santiago del Estero. Enero de 1956.
- Sarmiento, Domingo F. (1883) *Conflicto y armonías de las razas en América*. Tomo I. Buenos Aires: D.Túñez.
- Shakespeare, William (2016). *Hamlet. Edición bilingüe*. Buenos Aires: Penguin.

Voloshinov, Valentin Nicolai (- Mijail Bajtin)(1992). *El marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza (1929).