

Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros

José Luis Grosso

Universidad del Valle, Colombia / jolugros@gmail.com

Abstract: To deconstruct phenomenology in semiopraxis means deconstruction itself (if itself means still want to be). Through Derrida's sliding critics on phenomenology, the opening of semiopraxis gives back the thought and faces social science to a spreading dialogical recognition of enunciating stances and discursive interactions.

Key words: phenomenology, deconstruction, semiopraxis, body, sense.

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

Palabras clave: fenomenología, deconstrucción, semiopraxis, cuerpo, sentido.

Márgenes de la fenomenología

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

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

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

Si hay *huella*, “no hay subjetividad constituyente” (Derrida, 1995: 143, nota 9), porque huella es devenir (Derrida, 2000: 62), juego (64-65), está “sujeta” a fuerzas ausentes. Una “huella originaria”, más allá de la contradicción y de la lógica de la identidad, oxímoron de un no-origen en el origen, indica “la no-representación (la irrepresentabilidad de la temporalización, el espaciamento, la duración, la dilación en que elude la *diferencia*)¹ y la des-presentación (por fuerza de la relación con otro,

¹ Recurro a esta escritura análoga a la *différance* derridiana en nuestro español latinoamericano, pues es en escrituras diversas, por debajo de la voz-consciencia-presencia dominante, donde se mueven críticamente las relaciones *interculturales* que nos constituyen. Precisamente en nuestra *diferencia* poscolonial de las maneras de hablar, escribir y hacer está aquello que no logra decir y mucho menos señalar el castizo *diferenzia*, que es la opción de José Martín Arancibia (Derrida, 1997a: 9), asumida también por María Luisa Rodríguez Tapia y Manuel Garrido (Derrida y Bennington, 1994: 16, nota 2). Tampoco en la *diferencia*, como traducen-escriben

ausente-presente en el diferir), tan ‘originarias’ como la ‘presentación’ (el ‘Presente Viviente’, *lebendige Gegenwart*, de Husserl)” (Derrida, 2000: 81).

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

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

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

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

La deconstrucción es todavía fenomenológica porque pasa de lo constructivo a lo constitutivo, pero mostrando en lo constitutivo luchas radicales entre *espacio-tiempos*, órdenes, cosmos y epistemes. “No hay subjetividad constituyente. Y hay que desconstruir hasta el concepto de constitución”, señala Derrida en *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1995: 143, nota 9). Lo constitutivo no es el concepto fenomenológico sin más de

Oscar del Barco y Conrado Ceretti (Derrida, 2000); mucho menos en la *diferancia* de Carmen González-Marín (Derrida, 1989: 39). Patricio Peñalver y Cristina de Peretti en sus traducciones copian directamente *différance*, en lo que podría señalarse, más que una pereza traductora, una fidelidad momificante o un fetichismo autorizante, ante todo un francocentrismo, y una colonización escrituraria muy paradójica tomando en cuenta la intencionalidad silenciosamente subversiva de la (y específicamente aquella) escritura para Derrida.

“constitución”; pero no se trata de abandonarlo, y, mucho menos, de desconocerlo. “Deconstruir” lo “constitutivo” nos coloca en un juego entre “constitución” / “construcción” / “de-construcción”, que es el mismo que el que circula entre presencia / ausencia / re-presentación: la imposibilidad de captura de sentido de un lenguaje que opera más allá (o más acá) de la comprensión. A “construcción” corresponde la tensión “presencia”/ “re-presentación”; a “constitución” y “deconstrucción” corresponde la retención y fuga de “ausencia”. *Deconstruir lo constitutivo* es desmontar en éste lo que hizo de él el constructivismo como lugar de enunciación y pensamiento-acción determinado. Pero así potencia su campo de acción un “constitutivo” que está radicalmente en medio de las *luchas discursivas, intercorporales, simbólicas y entre maneras de conocer*.

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

Signos

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

La escritura resulta reprimida y desconocida bajo la suposición de “un lenguaje pleno y originariamente hablado”. Sentido-sonido: en la concepción del lenguaje como habla primera habría un vínculo natural del sentido al sonido (la voz); el pensamiento-sonido, pensamiento-voz o la “voz del pensamiento” (o de la “conciencia”); y de ahí vendría, silenciosamente, la usurpación del primer plano de visibilidad por la imagen-escritura como representación del habla, que sustituye lo audible por lo visible: pensamiento-sonido-imagen como unidireccionalidad del sentido (Derrida, 2000: 47). Subyace la “proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido”. Como dirá Hegel en la *Estética*: el sonido de la voz como “alma del cuerpo resonante” es captado teóricamente por el oído, “interioridad (subjetiva) del objeto” en su idealidad; el “oírse-hablar” en la “presencia”

de la *foné* que corresponde en correlato al ver en la “presencia” del *éidos* (Derrida, 2000: 18, énfasis en cursiva en el original).

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

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

Sujetos

Señala Derrida en *De la gramatología* que el “punto vocativo” es imposible: siempre nombramos en la diferencia (Derrida, 2000: 144); los nombres vienen de los otros. “El lenguaje, originariamente, es metafórico” (Derrida, 2000: 340); tal como Rousseau lo expresa en el *Essai sur l'origine des langues, Chapitre III*, “De cómo el primer lenguaje debió ser figurado”: “Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente” (citado en Derrida, 2000: 340).

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

La “inmotivación” (arbitrariedad) del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal —sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad (la “no-coincidencia” de Bajtin)— dentro de lo que no es él... el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce

como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí (Derrida, 2000: 61).

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

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

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

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

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

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

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

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

origen”, sentido desajustado, oxímoron, *catacresis*, metaforicidad primaria e irreducible, intraducible,² oblicuidad catastrófica.³

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

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

Y luego agrega:

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

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

² “El origen metafórico del lenguaje, ¿no nos remite necesariamente a una situación de amenaza, de indigencia y de derrelicción (*dérèliction*), a una soledad arcaica, a la angustia de la dispersión?” ¿A la experiencia de la alteridad como “encuentro del otro como *otro*”? (Derrida, 2000: 349, énfasis en cursiva en el original) Es decir, una intraducibilidad que sostiene la interacción discursiva en su diversificación y polémica irremplazables.

³ “El que quiso que el hombre fuese sociable, tocó con el dedo (“catástrofe”) el eje del globo y lo inclinó con respecto al eje del universo (generando las estaciones y los ciclos y las migraciones: una variación y deambulación que convoca socialidad)” (Derrida, 2000: 321, citando a Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, Chapitre XI*). Tendemos relaciones porque andamos fuera del eje; el desvío nos encuentra.

Deconstrucción y semiopraxis: la heteroglosia desbarrancada

Filo: Señalaba Derrida en *De la gramatología*. “El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamento en su propia escritura es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte”: la “di-ferencia” como espaciamento,⁴ el “valor diferencial” de signos entre signos (“lo que hay alrededor del signo en los otros signos”, dice De Saussure en el *Curso de Lingüística General*) (Derrida, 2000: 68): “la operación que sustituye al habla por la escritura reemplaza también a la presencia por el valor (diferencial, en el sentido de De Saussure)” (Derrida, 2000: 182-183). Así se opera la reducción semiológica a lo social: los seres “lógicos” de la filosofía griega clásica y los seres “racionales” de los modernos son los seres “sociales” de la semiología. Todo puede reducirse a intercambio y mapas de signos entre humanos reunidos en sociedad.

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

Este desborde fenomenológico, más allá de la (archi)escritura semiológica en que culmina y queda Derrida y la deconstrucción,⁵ me lleva a la *malicia (indígena)*, la *cimarronería (negra)*, la *ladinería (mestiza)* y la *viveza*

⁴ “Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible (es sentido-en-ausencia, relación), su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua” (Derrida, 2000: 68).

⁵ Aunque, y corriendo todos los riesgos, Derrida empuja la fenomenología de la voz y el fenómeno al borde donde “nosotros los hombres” “quiere decir” “nosotros los europeos adultos varones blancos carnívoros y capaces de sacrificios” (Derrida, 1997b: 42-43): un “carño-falogocentrismo” en la “totalidad de la axiomática metafísico-anthropocéntrica que domina en Occidente” (44) que separa y extrapola el

(*criolla*) como nuestra “ciencia”, nuestra “historia” y nuestra “filosofía” *interculturales poscoloniales* (Grosso, 2009i).

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

La nueva percepción y demanda públicas en relación con la ciencia y la tecnología, los profesionales y expertos; las *nuevas configuraciones territoriales*, lo que denomino “ciudades elípticas” en el capitalismo de consumo (Grosso, 2009d) y que se expresan en el *uso social de las redes*, ampliadas por las tecnologías de información y comunicación (TIC’s) (Grosso, 2009c) que “deforman” abemoidalmente los territorios circulares y centrados de las ciudades coloniales; y el agenciamiento del “conocimiento” por parte de los movimientos sociales étnicos, sectoriales, territoriales y de género han dado lugar a *nuevos campos sociales de las políticas del conocimiento* que se

paradigma del varón adulto respecto de la mujer, el niño o el animal (44-45) y cuestiona “todo el aparato de límites dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confinar su criteriología” (45). En este cuestionamiento está operando una justicia no reductible a la logicidad del “logos”, que hace fuerza en su verdad y por ello llama a la creencia: hacen fuerza allí, e implican toda la pasión y entrega, razones emocionadas de lo posible que muerden en las *relaciones interculturales constitutivas*. Así, “el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia”, no una relación exterior (32): la justicia presiona y rasga el tejido pretendidamente homogéneo de la historia, opera por un “golpe de fuerza”, con “violencia realizativa (o performativa) e interpretativa”, sin ningún discurso justificador (33). Es “lo místico”: “un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador”, silencio encerrado en el lenguaje (33), una “violencia sin fundamento” (34): eso posible que no alcanza a capturar el “logos”. En la deconstrucción orientada por esta creencia cuestionadora de los límites (siempre cósmico-socio-histórico-culturales, en este caso “eurocéntricos”) de lo “humano” (que lo circunscriben y que lo separan) opera la verdad de la justicia: “La deconstrucción es la justicia”, porque ninguna de las dos (ni la deconstrucción ni la justicia) es en sí y porque la deconstrucción (re)formula cuestiones de derecho (35-36, énfasis en cursiva en el original). La justicia (el puro golpe instaurador) es indeconstruible (porque deconstruye, es la deconstrucción misma); el derecho es desconstruible (36). La deconstrucción opera en el intervalo entre la justicia y el derecho, entre lo indeconstruible y lo desconstruible, entre lo imposible y lo posible (36); oblicuamente (37); su aporía (indecidibilidad, ambivalencia, pendulación elíptica, vacilación, *double-bind*) (se) abre (a) lo místico (38). La justicia no está jamás asegurada por una regla (39), ella establece las reglas en un derecho sobre el que (se re)vuelve

desfondan en *espacio-tiempos otros* que operan en la *discursividad intercultural de los cuerpos* (Grosso, 2008b; 2009f).⁶

Ello nos coloca una vez más, respecto de la ciencia, la tecnología, la innovación y la gestión del conocimiento, ante el denso escenario *intercultural* de nuestras historias, subalternizadas, silenciadas y desconocidas (Grosso, 2009g). No hay un único *conocimiento*, como tampoco hay una única sociedad: todo está tan fracturado como marcas y

oblicuamente, desviando, difiriendo, desconstruyendo; no va por el derecho al camino y la dirección convencional (socialmente convenida) de los otros, sino por rodeos que buscan otra rectitud que inventa en cada situación las reglas (40). La justicia abre otras posibilidades de *estar-en-el-mundo*; pero, aún en esos bordes de otración cósmica, Derrida termina escuchando sólo otros sociales: Justicia es responsabilidad infinita, insaciable, realizativo siempre abierto, hiperbolitis obsesiva por lo pendiente en la forma mesiánica del otro, por-venir en la llegada del otro, acontecer (58-64).

⁶ Hago una diferencia entre “discurso sobre el cuerpo” y “discurso de los cuerpos” (Grosso, 2008a; 2009e). “Discurso *sobre* el cuerpo” corresponde a la tradición objetivista en las ciencias sociales y humanas (como así también a las ciencias naturales; Bajtín, 1999), que pone al cuerpo en la posición del “objeto” sobre el cual se habla, al cual se le dibuja, se le escribe, se le lee, se le somete a todas las técnicas de descripción y de análisis en los protocolos de la representación. “Discurso de los cuerpos”, cuerpos siempre plurales, porque nunca hay un cuerpo solo: es su condición material-relacional, discursiva; consiste en la heteroglosia (Voloshinov y Bajtín, 1992) como *medium* existencial, social, político y epistémico en el que siempre desde ya y para siempre nos encontramos; no-representable, no-gramaticalizable, imposible de clausurar, y que mantiene activa y en pugna la producción de sentidos. Comparto con Zandra Pedraza que “el notorio énfasis en la subjetividad como ámbito del sujeto moderno, del agente, del conocimiento y de la comunicación puede desviar el impulso dado por Foucault, Nietzsche o Marcel para ahondar en la hermenéutica del sujeto moderno, empujar el cuerpo bajo la alfombra y conseguir que se continúen analizando formas metafísicas del ejercicio del poder y se perpetúe la muy discutida confusión emanada de la idea de que la conciencia, la razón y el lenguaje anteceden y producen el cuerpo. La insistencia en la subjetividad como entidad descorporeizada puede dar al traste con los intentos de sacudir la racionalidad moderna”. Incluso “es perfectamente posible hacer un minucioso análisis del funcionamiento del biopoder sin mencionar siquiera el cuerpo”, siguiendo mimética y acríticamente el mismo curso que el biopoder imprime en el destaque y la movilización de los cuerpos (Pedraza, 2007: 9). El *discurso de los cuerpos* señala hacia las voces y los cuerpos silenciados y ocultados de la enunciación en la interacción discursiva, lo cual adquiere un énfasis crónico en nuestras socialidades *interculturales poscoloniales*.

surcos tienen las historias. Esas roturas (desniveles y grietas) habilitan pasos desviados y marginales, *risas y burlas*, *metáforas* indómitas, *retóricas de entonación y de estilo* (Grosso, 2009b), en fin, *sentidos* disonantes y corrosivos en las *maneras de pensar, de sentir y de hacer*, que han formalizado una *economía de conocimiento en estado práctico* en las *matrices epistémico-prácticas* de la “malicia” (indígena), la “cimarronería” (negra), la “ladinería” (mestiza) y la “viveza” (criolla), las cuales constituyen “patrimonios relacionales” (más que “cognitivos” u “objetuales”; Tunes da Silva, Tunes e Bartholo, 2006: 9), acervo de *tácticas* formalizadas como saberes en la relación fuertemente desigual con las otras posiciones sociales, y que operan en la red *intercultural* que agencian a través de las diversas experiencias históricas en que son recreadas (Grosso, 2008b; 2009f).

Para los sectores sociales más desfavorecidos en el “orden del mundo” y, por ello mismo, más requeridos de política para agenciar la necesaria transformación social, la *ciencia* y el *conocimiento* son cuestiones de sobrevivencia y de lucha, más allá de todo cognitivismo o epistemologismo. El mismo concepto de “conocimiento” es campo de *luchas simbólicas* (Bourdieu, 1983; 2000a; 1998; 2002; 1984; 1997; 2000b; 2000c; 2001; Bourdieu y Passeron, 1995).

Hay reservas simbólicas para la *praxis crítica* en la *gestión social del conocimiento*, en las formas de vida, juegos de lenguaje y *maneras* de conocer cristalizadas en aquellas *matrices epistémico-prácticas* y guardadas en los *pliegues discursivos de los cuerpos*. A fuerza de hacer-sentido bajo el sutil velo pétreo de las formaciones hegemónicas colonial, nacional y global, aquel trabajo mineral crece soterrado en la demora silenciosa y esquiva de las *tácticas* (De Certeau, 2000), manteniendo activo y en “polémicas ocultas” (Bajtín) “el turbulento génesis / de las piedras ardientes y crecientes / que viven desde entonces en el frío”, como dice Pablo Neruda en *Las piedras del cielo* (Neruda, 1979: XI, 34). La “fría piedra del conocimiento” se mueve y crece (como es creencia de las poblaciones andinas respecto de las vetas de los minerales y metales en los socavones) aún por detrás y por debajo de su apariencia preciosa, elitista e inmutable, extraída y retenida por el capital.

De un modo análogo, y siguiendo en paralelo el discurso de la ciencia, la tecnología y la innovación (aunque de soslayo y con recelo, con *malicia* y *ladinería*, porque en ese desplazamiento hay que hacer varias precisiones críticas), la *economía de conocimiento social de la malicia, la cimarronería, la ladinería y la viveza* puede ser comprendida como “un proceso de objetivación de

procedimientos” semejante al que tiene lugar en las matemáticas. También aquí, en las *matrices epistémico-prácticas populares*, “la abstracción es la cristalización en un pequeño número de rasgos invariantes de las numerosas operaciones efectivamente realizadas” (Arboleda, 2007: 19); “la abstracción hipostática (que tiende a incorporar y naturalizar la formalización de procedimientos y procesos históricos) conlleva una tremenda economía de pensamiento” (Arboleda, 2007: 15).

Tal como señala Thurston y cita Arboleda:

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

El formalismo cognitivista, “mental”, debe ser recomprendido desde el *discurso de los cuerpos*, sobre todo tomando en cuenta que de lo que se trata es de una formalización de *maneras de hacer*, de un *conocimiento* que opera en el *cuerpo* de las prácticas, “en estado práctico”, dice Bourdieu. También en la *malicia*, la *cimarronería*, la *ladinería* y la *viveza* hay una decantación y sedimentación tras diversas experiencias históricas de *tácticas* ejercidas en las relaciones de poder coloniales, nacionales y globales, que han sido sometidas a un *trabajo simbólico* de compresión, distorsión y aplicación, transfiriéndolas a las distintas interacciones y actos de discurso, configurando *géneros discursivos* no-oficiales y estabilizados.

Esta *corporalidad de las prácticas* en verdad cuestionaría radicalmente todo idealismo de los términos fetichizados en “objetos”; lo cual revierte el anterior desplazamiento analógico y lo vuelve sobre las matemáticas, contra cierto “platonismo ingenuo”, muy generalizado en el discurso epistemológico de las comunidades científicas y académicas (que el mismo Arboleda denuncia), que tiende a sustancializar lo ideal e impide concebir el proceso de ideación como “tipificación” de acciones (Schutz, 1995) (y no como “representaciones” que cumplen la función (kantiana) de *a priori* historizado, al modo de Durkheim, y como aún lo entiende en su ambivalencia estructuralista y su autoadscripción al *mainstream* de la

tradición sociológica el mismo Bourdieu).⁷ Incluso, cabría pensar, por el poder indómito de la analogía, si en nuestras matemáticas, en contextos *poscoloniales* latinoamericanos, en sus producciones de reappropriación y creación no operan también y sobre todo las *matrices epistémico-prácticas de la malicia (indígena), la cimarronería (negra), la ladinería (mestiza) y la viveza (criolla)*, contaminándolo todo de *economías epistémicas situadas*, desconocidas en las *políticas oficiales del conocimiento* que agencian la “educación” y la “gestión del conocimiento”.

Por todo ello (por su presión dialógica), nuestra acción epistémica crítica sobre las *políticas del conocimiento* —si no queremos que una vez más la crítica refuerce y hunda con nuevo ímpetu autopropulsado el colonialismo— consiste en constituir la *red de malicias, cimarronerías, ladinerías y vivezas* en posición teórico-metodológica *ad latere*. Ésa es la configuración que debería tomar entre nosotros la tan anunciada “sociedad del conocimiento”, despertándonos de una vez del sueño ilustrado de la ampliación de los usuarios de la argumentación racional en una “opinión pública” “bien” formada y elevada a un diálogo “culto y civilizado” (Habermas, 1999; 1989a; 1989b; Arato, 1999) hacia la larga jornada de profundización democrática a través de las oscuras y tortuosas racionalidades prácticas de nuestra historia, que ni siquiera apenas comienza (a la luz del día), pero que lleva ya sus siglos (nocturnos) de lucha (Grosso, 2009a).

Erigir aquellas *matrices y redes* en posición teórico-metodológica puede parecer cambiar el contenido dentro del mismo formato con una ilusa euforia descolonizadora (quedando aquéllas enmarcadas y depotenciadas bajo la formación hegemónica); pero las *matrices y redes* de emergencia

⁷ “Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento” (Schutz, 1995: 36-37). En el caso del mundo social, éste “tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Estos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común (“tipificaciones”) acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él (Schutz, 1995: 37).

subalterna combaten la hegemonía del “conocimiento” al mismo nivel discursivo de la enunciación, haciendo chirriar los “regímenes de verdad” en que asienta el “orden del discurso” dominante (Foucault, 1997; 1992). El *estilo* combate sísmicamente, con un poder de roedura que no es ni argumentativo ni cínico, pero que ni funda acuerdos ni cree ingenuamente. Es de notar que tanto la *malicia*, como la *cimarronería*, la *ladinería* y la *viveza* han sido siempre consideradas con recelo, y que ellas mismas afectan en primer lugar el sentido de la confianza: el *conocimiento* que producen está tocado de sospecha y se genera en el *medium* de quienes “no se la creen del todo”, o directamente no creen en el fondo en absoluto. Hay una suspensión (una *epojé*) en esas posiciones frente al “orden del mundo”: es nuestra fenomenología social local. El *conocimiento* allí es puro desgaste burlón, sometiendo al tembladeral de la risa la higiénica lógica de la arquitectura apolínea, tomando las metáforas de Nietzsche. *Luchas simbólicas* que en nuestros días producen torsiones (neo)barrocas (Calabrese, 1994) bajo el domo del “biopoder informacional” (Branco Fraga, 2007) que trabaja sobre el *sensorium* colectivo (Benjamin, 1982), incentivando la autopercepción y el autocuidado, la “atención” a un “usuario” estimulado, convocado en su deseo en los marcos del sentido común mediático, traduciendo la *heteroglosia* del mundo (Voloshinov y Bajtin, 1992) a un código binario hipercomunicable, infinitamente reiterado y celularmente asumido en el organismo planetario: cada sujeto, dice Branco Fraga, es visto como “un ‘sistema de procesamiento de informaciones’ (citando a Paulo Roberto Vaz, *Agentes na rede*, 1999), que debe aprender a decodificar mensajes por cuenta propia y a consumir en un sentido más amplio” (Branco Fraga, 2007: 351). Es lo que va de un “biopoder analógico” en una “sociedad disciplinaria” a un “biopoder informacional” en una “sociedad de control” (Branco Fraga, 2007: 343).

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

“conocimiento” como el *capital simbólico* tal vez más efectivo en nuestra configuración de “modernidad”). Cito a Adrián Scribano:

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

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

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

Pero,

en primer lugar, las protestas refieren a vacíos, a momentos de las relaciones sociales donde la lógica social no puede unir los lazos “naturales” entre los agentes que dichas relaciones suponen. Como *ausencias*, refieren también a fallas en la estructura social que generan grietas, lugares donde la estructura social se ha quebrado y ya no hay puentes que ligen las partes separadas. Las protestas hacen ver los lugares donde la sociedad no tiene cemento, donde no se puede unir, donde no se sutura. En segundo lugar, las acciones colectivas son un epifenómeno de lo que pasa en la sociedad, pues emanan de redes que siempre tienen que ver con lo estructural y con los procesos de estructuración, ya sea en sus momentos materiales y/o simbólicos. Los *síntomas* trabajan por transposición metafórica: de un signo se interpreta el sentido de un conjunto de relaciones a las cuales ese signo no hace referencia directa, pero las supone. Las protestas son signos de los procesos de producción y reproducción social de modo tal que posibilitan ver lo que ocurre en el “interior” de ese proceso, porque dan visibilidad a lo que, por lógica social, se “pone patas para arriba” —o invierte—, o a lo que impide un acceso inmediato. En tercer lugar, las protestas son *mensajes* porque fundamentalmente hablan de los límites de compatibilidad sistémica. Al mostrar el estado de los mecanismos de resolución de conflictos, las protestas profetizan, es decir, anuncian la precaria relación entre los límites de compatibilidad e incompatibilidad sistémica; envían señales de los lugares por donde, si el sistema quiere empujar más, no lo podrá hacer, salvo a costa de su propia redefinición o disolución (Scribano, 2008: 13).

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

El desborde fenomenológico ha ido a parar a la *malicia (indígena)*, la *cimarronería (negra)*, la *ladinería (mestiza)* y la *viveza (criolla)* como nuestra “ciencia”, nuestra “historia” y nuestra “filosofía” *interculturales poscoloniales*. En ello, la *semiopraxis* permite radicar el análisis social en la trama *cuerpo-sentido-poder-conocimiento*, donde tienen lugar los procesos *constitutivos* de socialización y las *luchas simbólicas* tácitas o explícitas en torno a los *esquemas interpretativos*, las *configuraciones de socialidad*, las *maneras de hacer* y las *estructuras del sentir*, como elementos primarios de las relaciones sociales. Las *formalizaciones epistémico-prácticas* que operan en la *semiopraxis* “popular” (entendiendo por tal aquella que etnográficamente se la registra nominada de este modo por la semiosis social y que establece su valor diferencial en el espacio-tiempo hegemónico; Grosso, 2009k) sedimentan como *matrices de pensamiento, sentido y acción* agenciadas a través del *habitus* in-corporado en la socialización y toman modalidades específicas en los diversos espacios regionales.

Espacio-tiempos otros, heteroglosia discursiva desbordada por la configuración cósmico-cultural de la interacción entre *seres no-sociales*: animales, árboles, rocas, cerros, sitios, dioses, torres, aparecidos, cosas, demonios, fenómenos celestes, cataclismos y personas (como una de las conjunciones históricas posible), y *matrices epistémico-prácticas populares* sumergen el deslizamiento fenomenológico en la gesta no contada de nuestras historias *interculturales poscoloniales*. Por decir algo, finalmente, deconstruir la *fenomenología* en una *semiopraxis* cuesta la *deconstrucción* misma (si misma quiere aún *ser*). La *diversidad de seres no-sociológica* por la trascendencia de *espacio-tiempos otros* será aquella que en cada caso el *conocimiento local*, es decir, las *matrices epistémico-prácticas*, ponga en juego. Descolonizar el camino epistémico significará, en esos casos, no semiologizar en proyecciones o síntomas sociales las enunciaciones de los *seres no-sociales*, no reducirlos a la “antropo-logía” ni a la escena “familiar” del trauma colectivo, por ejemplo, la escena colonial como relaciones de identidad y diferencia entre seres sociales (como lo hacen Derrida en *El monolingüismo del otro* (1997c) o Todorov en *La conquista del otro* (1985). Apenas se vislumbra lo que pasará en estos avatares a las ciencias sociales: lo que la descolonización vaya haciendo de ellas. Pero arrojado al sentido de otros “suelos” (Kusch, 1976), echado a la suerte de otras “maneras-de-estar-en-el-mundo”, aún resuena el espectral eco fenomenológico en la monstruosa trama de subjetivaciones otras.

Bibliografía

- Arato, Andrew y Jean Louis Cohen (1999), “Esfera pública y sociedad civil”, en *Metapolítica*, enero-marzo, núm. 9, vol. 3, México: Centro de Estudios de Política Comparada.
- Arboleda, Luis Carlos (2007), “Historia y educación matemática”, en Lazarín Miranda, Federico [ed.], *Memorias del primer Coloquio Latinoamericano de Historia y Estudios Sociales sobre la Ciencia y la Tecnología*, octubre, Puebla, México: Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología.
- Bajtin, Mijail (1999), “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, en Mijail Mijailovich Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI [1975].
- Benjamin, Walter (1982), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1983), “Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase”, en Pierre Bourdieu, *Campo del Poder y Campo Intelectual*, Buenos Aires: Folios.
- Bourdieu, Pierre (2000a), “El campo científico”, en Pierre Bourdieu, *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, Pierre (1998), “Las luchas simbólicas”, en Pierre Bourdieu, *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus [1979].
- Bourdieu, Pierre (2002), *Lección sobre la lección. Lección inaugural de la Cátedra de Sociología dictada en el Collège de France el viernes 23 de abril de 1982*, Barcelona: Anagrama [1982].
- Bourdieu, Pierre (1984), *Homo Academicus*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1997), “El punto de vista escolástico”, en Pierre Bourdieu, *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama [1994].
- Bourdieu, Pierre (2000b), “Los usos sociales de la ciencia. Por una sociología clínica del campo científico”, en Pierre Bourdieu, *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires: Nueva Visión.

- Bourdieu, Pierre (2000c), *Capital cultural, escuela y espacio social* [comp. de Isabel Jiménez], México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris: Raisons d'Agir.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1995), *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México: Fontamara [1972].
- Branco Fraga, Alex (2007), *Corpos saudáveis à sombra do risco: escolhas, vida ativa e biopolítica informacional*, en Pedraza, Zandra [comp.], *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- Calabrese, Omar (1994), *La era neobarroca*, Madrid: Cátedra [1987].
- De Certeau, Michel (2000), *La invención del cotidiano. I. Artes de hacer*, México: Iberoamericana [1980, 1990].
- Derrida, Jacques (2000), *De la gramatología*, México: Siglo XXI [1967].
- Derrida, Jacques (1995), *La voz y el fenómeno Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-Textos [1967].
- Derrida, Jacques (1997a), *La diseminación*, Madrid: Fundamentos [1972].
- Derrida, Jacques (1989), *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra [1989].
- Derrida, Jacques (1997b), *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid: Tecnos [1994].
- Derrida, Jacques (1998), "Capítulo 7 Notas sobre desconstrucción y pragmatismo", en Chantal Mouffe [comp.], *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós [1996].
- Derrida, Jacques (1997c), *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*, Buenos Aires: Manantial [1996].
- Derrida, Jacques y Geoffrey Bennington (1994), *Jacques Derrida. Derridabase y Circonfesión* [Geoffrey Bennington. *Derridabase*. / Jacques Derrida. *Circonfesión*], Madrid: Cátedra [1991].
- Elias, Norbert (2000), *Teoría del símbolo Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona: Península [1991].

Foucault, Michel (2000), *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-Textos [1966].

Foucault, Michel (1997), *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI [1969].

Foucault, Michel (1992), *El orden del discurso, Lección inaugural en el Collège de France, Cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento, pronunciada el 2 de diciembre de 1970*, Buenos Aires: Tusquets [1970].

Grosso, José Luis (2008a), “Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna”, en *Espacio Abierto*, vol. 17, núm. 2, Dossier “Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones”, Maracaibo: Universidad del Zulia.

Grosso, José Luis (2008b), “Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación”, en Federico Pérez Bonfante [coord.], *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*, Santiago de Cali: Universidad del Valle.

Grosso, José Luis (2009a), “Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular”, en G. Hoyos [ed.], *Etnoeducación. La experiencia de las comunidades afrocolombianas del Pacífico*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (en imprenta).

Grosso, José Luis (2009b), “Metáfora y burla en la semiopraxis popular”, en José Luis Grosso [ed.], *Discurso de los cuerpos y ciudadanías otras. Metáfora, burla y semiopraxis*, Córdoba: Grupo Encuentro Editor, Universidad Nacional de Catamarca (en imprenta).

Grosso, José Luis (2009c), “Tácticas sociales, innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes. Políticas del conocimiento, tecnologías y cultura”, ponencia presentada en el Simposio “Nuevas tácticas sociales de generación y reapropiación del conocimiento: innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes”, Coloquio Latinoamericano “Historia y Estudios de la Ciencia y la Tecnología”, Sociedad Mexicana de Ciencia y Tecnología, 24 al 27 de octubre de 2007, Puebla, México. *Cuadernos de Administración*, Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad del Valle, Santiago de Cali (en imprenta).

- Grosso, José Luis (2009d), “Ciudades elípticas. Redes de sujeciones y barbaries”, en *Nodos y Nudos*, Bogotá: UPN (en imprenta).
- Grosso, José Luis (2009e), “Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales”, ponencia presentada en el XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología – ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara, agosto 13-18 de 2007, en Rogelio Luna Zamora y Adrián Scribano [eds.], *Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara (en imprenta).
- Grosso, José Luis (2009f), *Mapas y Mapeo de las Configuraciones de la Acción Colectiva en sus Luchas Simbólicas: Entramados de Matrices Epistémico-Prácticas, Géneros Discursivos, Campos Sociales de Políticas del Conocimiento y Tipos de Subjetivación*, Proyecto de Investigación en formulación, Universidad Nacional de Villa María (Córdoba), Programa de Sociología; Proyecto de Investigación Internacional Patrimonio Cultural y Globalización.
- Grosso, José Luis (2009g), *Por un Socioanálisis de la Gestión Social del Conocimiento: juegos locales en la telaraña global* (libro en preparación).
- Grosso, José Luis (2009h), *¿Lo simbólico como torsión de los cuerpos. Combates y amores entre dioses, muertos, conformistas y rebeldes*, Santiago de Cali.
- Grosso, José Luis (2009i), *Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos*, Santiago de Cali.
- Grosso, José Luis (2009j), “Símbolo, cuerpos y emociones. Conversaciones antropológicas en el reverso escritural de las Ciencias Sociales”, en Mejía Navarrete, Julio [comp.], *Sociedad, Cultura y Cambio en América Latina. Memorias del I Foro Internacional y Encuentro Pre-ALAS, Lima*, del 4 al 6 de mayo, Lima: Universidad Ricardo Palma (en imprenta).
- Grosso, José Luis (2009 k), “Lo popular, la cultura y la política. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales”, en Federico Pérez Bonfante

- [coord.], *Gestión Cultural*, Santiago de Cali: Secretaría de Educación de la Alcaldía de Santiago de Cali (en imprenta).
- Habermas, Jürgen (1999), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili [1962; Prefacio 1990].
- Habermas, Jürgen (1989a), *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus [1982].
- Habermas, Jürgen (1989b), *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires: Taurus [1982].
- Kusch, Rodolfo (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires: García Cambeiro.
- Neruda, Pablo (1979), *Las piedras del cielo*, Buenos Aires: Losada [1970].
- Pedraza, Zandra (2007), *Introducción. Políticas y estéticas del cuerpo: la Modernidad en América Latina*, en Pedraza, Zandra [comp.], *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- Scribano, Adrián (2008), “Sensaciones, Conflicto y Cuerpo en Argentina después del 2001”, en *Espacio Abierto*, vol. 17, núm. 2, Dossier “Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones”, Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Schutz, Alfred (1995), “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, (1953), en Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu [1962].
- Todorov, Tzvetan (1985), *La conquista de América. La cuestión del Otro*, México: Siglo XXI.
- Tunes da Silva, Gabriela *et al.* (2006), *Três tempos do desenvolvimento situado*, Memorias del I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación – CTS+I, del 19 al 23 de junio, Palacio de Minería, Ciudad de México.
- Voloshinov, Nicolai (Mijail Bajtin) (1992), *El marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Madrid: Alianza [1929].

José Luis Grosso. Doctor en Antropología Social. Profesor titular de la Universidad del Valle, Instituto de Educación y Pedagogía, Santiago de Cali, Colombia. Líneas de investigación: semiopraxis y discurso de los cuerpos en contextos interculturales poscoloniales. Director de dos grupos de investigación: “Di-Sentir – Desmarcaciones Interculturales” y “PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer”. Publicaciones recientes: *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*, Córdoba (2008); “Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna”, en *Espacio Abierto – Cuaderno Venezolano de Sociología*, núm. 2, Maracaibo (2008); “Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación”, en *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*, Santiago de Cali (2008).

Envío a dictamen: 06 de junio de 2009.

Aprobación: 30 de junio de 2009.