



Wawkipak ñañapak (Fraternidad entre sentidos)
Mixta 2010

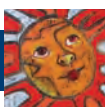
Relaciones interculturales, discurso de los cuerpos y semiopraxis*

José Luis Grosso **

La línea de investigación que proponemos pone en diálogo el trabajo conjunto de redes de investigación latinoamericana, fundamentalmente, las que tienen vinculación con movimientos y actores sociales, no necesariamente académicos, como por ejemplo el Grupo Latinoamericano de Estudios Sociales de los cuerpos y las emociones, con quienes venimos trabajando desde el año 2007, y cuenta con colegas de México, Colombia, Perú y Argentina; la Red Sur de Patrimonio Cultural, Memorias Locales y Globalización, donde participan colegas de Catamarca en Argentina; Popayán, Santa Marta y Cali en Colombia y también en Sudáfrica, que trabajan el tema de Patrimonio Cultural. También se incluye el grupo PIRKA, que son militantes de la Minga de Resistencia Indígena y Popular en Colombia; los miembros de la asamblea autoconvocada en Algarrobo, en

* Transcripción de la exposición de José Luis Grosso en el conversatorio con profesores y estudiantes de la UPS del día 18 de octubre del 2010 sobre la línea de investigación sobre cuerpo y emociones. El conversatorio fue organizado por por el CINAJ y la Maestría en Política Social para la Infancia y Adolescencia.

** Director del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca y miembro del Grupo PIRKA.

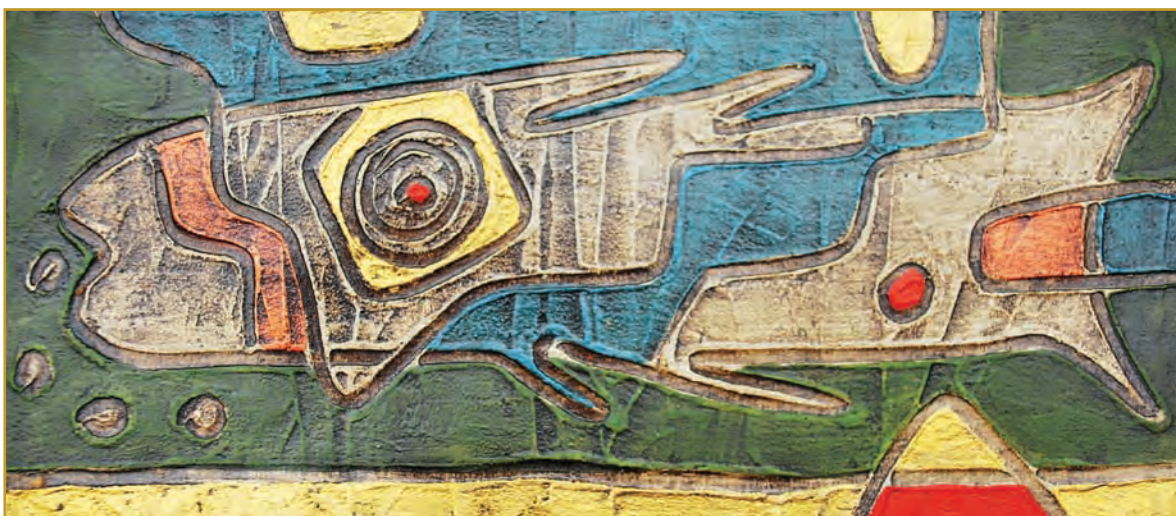


Alcalá (Catamarca), sobre el tema de minería a cielo abierto; el Patio del Indio Froilán, un movimiento cultural musical de Santiago del Estero y el movimiento campesino en Santiago del Estero, con una presencia de 30 años en el tema de la extensión de la frontera agrícola relacionada con la producción de la soja que conlleva actualmente un gran desplazamiento campesino en Argentina y en otros países de América Latina.

Hablar de interculturalidad, en la actualidad, nos remite a hablar de las relaciones interculturales, porque son éstas las que atraviesan a las relaciones de poder. Son las relaciones interculturales las mismas relaciones históricas en las que nuestras sociedades han venido existiendo, tanto en el marco de la colonización como en el de la construcción de los estados nacionales. Por ello, se dan en condiciones de descalificación, de aniquilamiento, de borramiento, de silenciamiento, de invisibilización, y cargan en sí mismas la esencia de nuestra historia, una historia de resistencia. Otro elemento de las relaciones interculturales es que en ellas ha habido creatividad, recreación, desde esa situación de dolor y de acallamiento; por tanto, las relaciones interculturales se refieren al cómo los diferentes, en

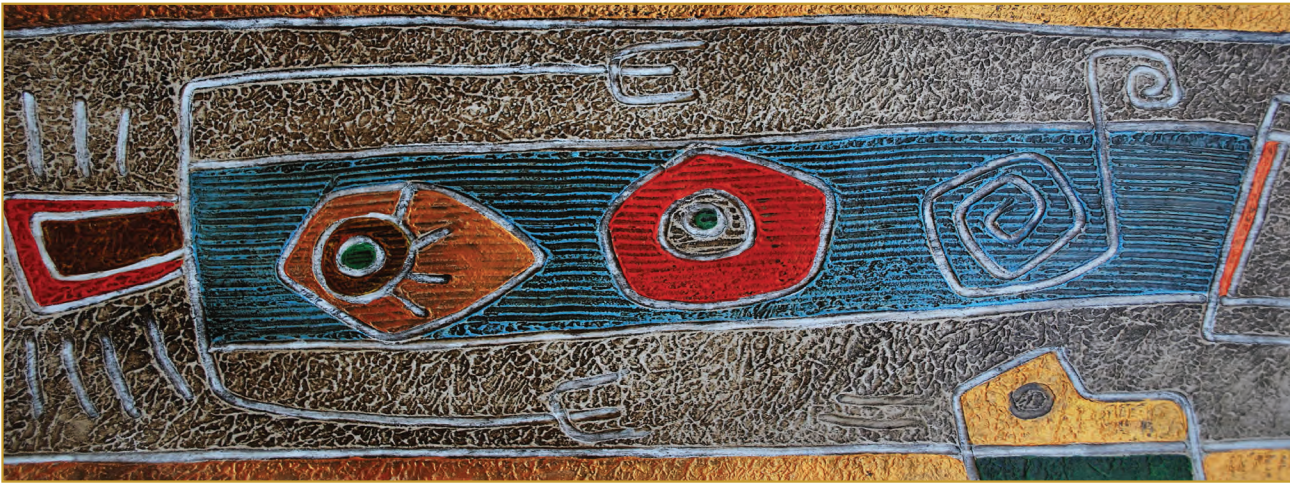
relaciones de desigualdad, mal viven o conviven, pero también anuncian otra historia posible. Considero que las relaciones interculturales en las cuales estamos y vivimos son mucho más extensas de lo que estamos dispuestos a reconocer en nuestras sociedades, porque en nuestras sociedades el silenciamiento de la relación intercultural es parte del problema; cabe decir, que somos más interculturales de lo que creemos, de lo que estamos dispuestos a reconocer y decir. Aceptar que bajo el peso del sentido de realidad hegemónico tan fuerte que nos hace creer que somos occidentales o civilizados o ciudadanos, más o menos ilustrados, existe una interculturalidad no reconocida; y, por lo tanto, las relaciones interculturales no se refieren solamente a la reivindicación y afianzamiento de identidades étnicas explícitas, sean indígenas, negras, mestizas o campesinas, sino que involucra nuestra vida cotidiana, la manera en que vivimos todos, la forma como nos desconocemos, como negamos la interculturalidad; la negación hace parte de nuestra configuración interna.

El tema de las relaciones interculturales lo he venido trabajando en relación con los cuerpos, porque es ahí donde se ejerce la fuerza de la aniquilación, del desprecio, del borramiento, de



Yakumama (Magia del mar)
Mixta 2010





Away (Tejido)
Mixta 2010

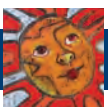
la descalificación, de la negación. Además, son los cuerpos el lugar donde se guarda esa memoria y también constituyen el espacio donde emerge esa resistencia. Creo que en nuestras sociedades pos-coloniales –hablemos de las latinoamericanas- el lenguaje verbal es parte de la colonización. Así lo manifiesta Silvia Rivera en su texto *Sociología de la Imagen*: en una situación colonial, lo no dicho es lo que más significa, las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras, las palabras no designan sino encubren y esto es particularmente evidente en la fase republicana cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla.

A partir de allí, la autora propone una sociología de la imagen, haciendo una lectura, un análisis a partir de distintas figuras, imágenes e ilustraciones, especialmente sobre ilustraciones de Huaman Poma de Ayala en su texto de 1613, *La nueva Corónica y Buen Gobierno*. La autora plantea que la interculturalidad debería contar

con ciertas condiciones históricas y coyunturales, además de requerir de un cierto reconocimiento de igualdad entre los actores, lo que la convierte en un tema en gran medida utópico en el sentido de algo posible en un futuro.

En mi trabajo abordé el tema del cuerpo porque en un contexto en el cual ha habido tanta aniquilación, borramiento, desaparición, desplazamiento todo ello se hunde en los cuerpos; en los cuerpos queda la marca de la herida, además que la memoria guardada conserva el antagonismo necesario para la transformación social en nuestras sociedades actuales. Las palabras entre nosotros mienten en gran medida y hacemos de la ilusión de la mentira un ejercicio cotidiano, así como de la violencia simbólica, del eufemismo, del decir una cosa por otra, del suavizar las cosas, del hacerlas creer de otra manera. Pienso que en el énfasis sobre los cuerpos está la cuestión; son los cuerpos, por tanto, quienes hacen parte de un discurso abigarrado, barroco, de luces y sombras, desde el cual hacemos nuestra vida cotidiana.

La educación es un sistema de afianzamiento del lenguaje en nuestras sociedades y por ello constituye uno de los grandes agentes, todavía hoy, colonizadores en nuestras socie-



dades; la gramática no viene sola, la lectura y la escritura no vienen solas, la gramática la lectura y la escritura acompañan un concepto de ciudadanía capaz, en nuestras sociedades, de convivir resistentemente con la mentira. En algunas situaciones, incluso, se vuelve dramática, incluso patética la capacidad de creer que vivimos en sociedades democráticas. Esto hace parte de esa formación en la cual nos inscribe en gran medida la escuela; la escuela nos forma en una imagen de país cuya historia ya está terminada, ya tiene sus próceres, una en la cual ya nada tenemos que hacer salvo conmemorarla, celebrarla. Volver a su mito, que fue un mito de creación del Estado o nación en todas nuestras sociedades latinoamericanas, construido a fuerza de sangre y de muerte. Menciono esto en el contexto del bicentenario de la independencia que se celebra en varios países latinoamericanos.

Pensar en los cuerpos es pensar en la historia no contada, en la historia oculta, en otra historia... pero ¿qué es otra historia? Otra memoria que anuncia otra historia posible, la historia que podría ser agenciada por los vencidos, el bicentenario en nuestros contextos latinoamericanos es la fiesta de los vencedores porque los modelos de país que hemos construido tienen que ver con la nueva hegemonía que se estableció en nuestros territorios después de la colonia, historia en la cual todavía estamos. La densidad y opacidad corporal oculta y guarda en nuestras relaciones sociales y cósmicas historias y memorias, sensibilidades y saberes, desconocidos, negados, despreciados, sepultados borrados, desde los cuales se levantan otras prácticas que pugnan y anuncian la esperanza de los vencidos e insinúan otra historia. Siempre reitero esto de que nuestras sociedades son sociedades en las cuales han operado y operan regímenes de silenciamiento, borramiento, desaparición, porque creo que de esto es de lo que normalmente no hablamos cuando nos referimos a nuestras historias locales, regionales, nacionales. Por lo tanto, las relaciones interculturales y el discurso de los cuerpos se relaciona con hablar de otra historia,

esa otra historia desde esos cuerpos negados y silenciados, nos pone en relación con sentidos que son generados en medio de las luchas simbólicas con el dominio lógico del conocimiento y de la comunicación que pesa sobre el privilegio otorgado al lenguaje y al régimen audiovisual como esfera sistémica de la significación en la historia de la cultura.

La escuela le ha pasado la antorcha a la cultura mediática en el uso de la ilusión, de la ideología, de la mentira; hoy gran parte de la formación pasa por la relación con los medios de comunicación, sin hablar en términos morales de que es buena o mala, porque también entonces deberíamos someter a un análisis crítico del punto de vista moral a la educación letrada, a lo que es el sistema educativo nacional en nuestros países acerca de si es bueno o es malo. Nuestros sistemas educativos tienen gran responsabilidad en las dirigencias que hoy están tomando las decisiones en nuestros países, todas ellas son resultados –algunos considerados exitosos– de nuestros sistemas educativos. Frente a este dominio lógico que se establece a través de la educación, de la escuela hasta la universidad, y de este régimen audiovisual que opera en los medios, que son los grandes generadores de un sentido de realidad para hacernos creer que *las cosas son así*, que esto es así como nos lo cuentan, como lo vemos y escuchamos, que esta es la realidad... frente a esos operadores que generan un sentido de realidad estos sentidos silenciosos clandestinos, oscuros, tenebrosos están en nuestras relaciones interculturales y en estos discursos de los pueblos. Se trata de sentidos agenciados en medio de las luchas, son sentidos que operan en medio de la acción, son sentidos absolutamente descuidados por el sistema educativo y totalmente marginados por los medios. Pero, además, son sentidos que han ido generando en las diversas experiencias coloniales y nacionales prácticas que han dado lugar a aprendizajes y saberes, escuelas por fuera de la escuela que han sido formalizados en la vida social a través de ciertos nombres que circulan en lo cotidiano y



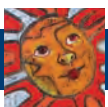


Pakta (Equilibrio)
Mixta 2010

que hacen referencia a eso: a cosas que se han aprendido, formas de saber, que son las formas de saber hacer en condiciones desfavorables, de desigualdad, de exclusión y silenciamiento. Una de ellas es la *malicia*, a veces decimos la *malicia indígena*, la *cimarronearía*; otras decimos la *cimarronearía negra*, la *gaminería*. En ocasiones nos referimos a la *gaminería mestiza*, la viveza, la viveza criolla, que son matrices de un saber hacer que circula por fuera de nuestros discursos oficiales y que muestra su formación oblicua entre la creencia y la sospecha, entre el sometimiento y la resistencia, porque son generadas precisamente para poder salir del paso, para poder sobrevivir, para poder resistir y que no pueden ser exhaustivamente sometidas a un régimen interpretativo de la transparencia: no pueden volverse transparentes porque en la medida que se vuelven transparentes pierden su fuerza. Por lo tanto, hay una gran escuela en nuestras sociedades que son escuelas de *malicia*, de *cimarronearía*, de *gaminería*, de viveza que tienen que ver con las mayorías o las condiciones desfavorables de resistencias cotidianas de las mayorías, que se alimentan de tradiciones culturales interculturales y que, en gran medida, operan como una suerte de gambeta, como un juego de cintura... Tal vez por eso se explica la pasión por el fútbol

en nuestras sociedades latinoamericanas, y por la música, porque la música, el baile y el fútbol muestran cuerpos, quebrantos haciendo el quiebre, la gambeta, el juego. Frente a estas enormes escuelas de socialización primaria que, creo, son nuestra reserva simbólica más potente, frente a esto, se yergue un sentido de realidad ideológicamente reedificado, hegemónicamente establecido a través de un determinado uso del lenguaje lógico de sus ideitas e instituciones que hacen que nos desconozcamos, mientras que las prácticas cotidianas nos sumergen en comunicados silenciados pero no por ello menos potentes. Tal vez deberíamos afrontar el riesgo de pensar que la ciudadanía liberal no tiene que ver con nuestro destino histórico como sociedades, no está allí, tal vez, nuestro proyecto político. Tal vez las ciudadanía populares nos hablan de otras ciudadanía que tienen que ver más con estos otros mundos simbólicos a los cuales me estoy refiriendo. Afrontar esto es grave pero considero que de ello se trata.

Lo cual supone también que la clase intelectual (académicos, científicos, escritores, literatos) deberíamos revisar en torno a qué proyecto nos solidarizamos, porque, por lo general, los intelectuales solemos ser quienes seguimos atestigüando a pesar de todo, que nuestro destino



es la patria civilizatoria moderna basada en el modelo de ciudadanía liberal.

Dice Pierre Bourdieu: “el privilegio del campo intelectual procede de la fuerza concedida a las representaciones mentales colectivas”. Esto incluso serviría para hacerle una crítica al mismo Bourdieu, al lugar en el cual éste se inscribe en la tradición sociológica, porque acepta el hecho de que su socioanálisis pertenece a la tradición central de la sociología de Durkheim, en adelante podríamos decir que el privilegio del campo intelectual procede de la fuerza concedida a las representaciones mentales colectivas en relación con las prácticas, siguiendo la tradición racionalista y formalista durkheimiana, y de ahí el privilegio crítico otorgado a la razón, lo cual en nuestros contextos poscoloniales es aún más dramático o más patético.

El campo intelectual, de todas maneras, se ratifica como luminaria de la cultura o manifestación excelsa de los procesos o de las luchas sociales, un cognitivismo que en nuestros contextos es colonizante. Estoy convencido de que, en gran medida, los intelectuales de nuestras sociedades latinoamericanas somos agentes del colonialismo al formar profesionalmente a las nuevas generaciones en esta tradición cognitivista, en este privilegio de la razón respecto de las prácticas y que hacen que nuestros procesos de formación universitaria sean procesos de reingeniería, de resocialización que se alejan del punto de vista afectivo y existencial del contexto de socialización primaria de los cuales todos nosotros procedemos. La escuela, la universidad como agentes de colonización producen ese alejamiento, no como instituciones etéreas sino como formadoras de generaciones. Lo que nos pasa a lo largo de la formación académica tiene que ver con este problema y, por lo tanto, no basta con el desarrollo del pensamiento crítico. Si este pensamiento crítico no es crítico respecto de su propia fuerza colonizadora, de su antropocentrismo, de su desarrollismo, de su modernismo, de su androcentrismo, de su logicismo, de su cognitivism... no dejará de ser nunca colonizador. Eso es lo que planteo en relación con la semiopraxis

como una gestación de sentido en el curso mismo de la acción como aprendizajes y saberes y artes de hacer de comunidades de agrupaciones, de organizaciones, de movimientos, formas colectivas que no tienen un discurso argumentativo que dé cuenta de ellas y que lo peor que podíamos hacer es enunciarlas y traerlas al ámbito del sistema educativo, porque lo que hay que hacer es transformar la educación...



Runa parlakkuna (Historia parlante de los pueblos)
Mixta 2010

