



Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna*

José Luis Grosso**

Resumen

La *Semiopraxis en contextos de relaciones interculturales poscoloniales* constituye una perspectiva teórico-metodológica que indaga en la oscura densidad de la *sémica corporal*. Es una teoría social situada que estudia esas "*prácticas discursivas*" en la corporalidad irreductible e irrebalsable de las relaciones sociales, donde tienen lugar *luchas culturales y simbólicas* entre actores *diferentes*, en los diversos espacios regionales latinoamericanos, y que señalan hacia una *interculturalidad* más honda, enterrada bajo la *violencia simbólica* de las políticas coloniales y, sobre todo, de las políticas nacionales de "mestizaje" y/o de "blanqueamiento".

Palabras-clave: Semiopraxis, Contextos interculturales poscoloniales, Discurso de los cuerpos, Políticas de la identidad, Semiopraxis popular, Santiago de Bombori, Santiago del Estero.

* Este texto es un resultado de investigación de la *Línea de Investigación Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales*, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad del Valle – Universidad Pedagógica Nacional – Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Cali y Bogotá, Colombia, específicamente vinculado al *Programa Territorial 'Diseño y Puesta en Marcha de la Estrategia '2015, Valle del Cauca, Red de Ciudades Educadoras' – Red CiudadE (Buenaventura, Cali y Buga)*", proyecto de investigación financiado por Colciencias – Universidad del Valle – Gobernación del Valle del Cauca – Alcaldías de Buga, Cali y Buenaventura – Consorcio Regional. 2006-2008.

** Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle. Santiago de Cali, Colombia.
Correo electrónico: jolugros@univalle.edu.co

Semiopraxis in Post-Colonial Intercultural Contexts. Bodies, Forces and the Senses in Conflict

Abstract

Semiopraxis in post-colonial intercultural contexts constitutes a theoretical-methodological perspective that delves into the dark denseness of *bodily semiotics*. It is a situated social theory that studies those "*discursive practices*" in the uncompromising and unsurpassable corporality of social relations, where cultural and symbolic struggles take place between different actors, in diverse regional Latin American spaces, and which point to a deeper interculturality, buried beneath the *symbolic violence* of colonial policies and, above all, the national policies of "racial mixing" (*mestizaje*) and/or "whitening".

Key words: Semiopraxis, post-colonial intercultural contexts, body discourse, identity policies, popular semiopraxis, Santiago de Bombori, Santiago del Estero.

Formaciones hegemónicas y discurso de los cuerpos

Una *Semiopraxis* reconoce que las formaciones hegemónicas colonial y nacional en América Latina y sus discursos logocéntricos han hundido en los *cuerpos*, pliegue sobre pliegue, identidades hechas en la descalificación, estratificación, borramiento y negación. Los entramados *interculturales poscoloniales* construidos en estas tortuosas historias no pueden ser descriptos desde una posición representadora que dibuja los mapas, trayectorias, diagramas y otras configuraciones icónicas del conocimiento objetivo, sino al precio de suspender la gestión del *sentido* por parte de los actores sociales en sus luchas. Por eso, la *semiopraxis* distingue "discurso sobre el cuerpo" y "*discurso de los cuerpos*".

El "discurso sobre el cuerpo" es el más generalizado en la descripción etnográfica y en las ciencias sociales, donde el cuerpo es objeto pasivo del cual se habla, al cual se diagrama, fotografía, filma... En este "discurso sobre el cuerpo" se ha extendido largamente el estructuralismo, sometiéndolo a categorías universales y ejerciendo la traducción permanente al *lógos* occidental, con el propósito de traerlo a la claridad del conocimiento objetivo, despose-

yéndolo así de su *discursividad social* propia, desconociendo las *diferencias interculturales* que constituyen sus tramas y apartando las *fuerzas sociales* que lo habitan. Cuerpo es siempre *cuerpos*, y por tales en cada caso no se concibe ninguna unidad, sino *fuerzas* en pugna, intensidades.

El *discurso de los cuerpos* puede ser abordado en toda su densidad barroca y conflictividad histórico-política si se reconoce como lugar de producción de la práctica científica esa trama social de silencios, denegaciones y subalternaciones que nos constituye, de la que la misma ciencia social hace parte y que se manifiesta en "*luchas culturales*", "*polémicas ocultas*", "*pluriacentuaciones*" y "*luchas simbólicas*", latentes en las formaciones de "*violencia simbólica*" en que vivimos, sedimentación en las prácticas de categorías étnicas y *maneras de hacer* diferenciadas y estratificadas.

"Discurso sobre el cuerpo" y "*discurso de los cuerpos*" no se oponen en abstracto, sino en la autocomprensión crítica de las ciencias sociales (en especial, la desarrollada por la crítica antropológica de la etnografía) de las dos últimas décadas, que cuestiona la posición del investigador respecto de los actores sociales y la relación que establece con ellos en la producción de conocimiento, de autoridad y de poder (Grosso, 2005a). El *habitus* científico del investigador, formado en el "discurso sobre el cuerpo", es sometido a una *crítica intercultural y poscolonial* y desplazado hacia un campo de acción en el que se abre camino el "*discurso de los cuerpos*". El "*discurso de los cuerpos*" opera la demorada deconstrucción del "discurso sobre el cuerpo".

Se habla de contextos "*interculturales poscoloniales*" para referirse a aquellos en los que se ha pasado por la experiencia colonial europea, experiencia colonial inédita en la historia planetaria por sus alcances mundiales y por generar un solapamiento entre occidentalización/universalidad. La hegemonía eurocéntrica no fue radicalmente alterada al declararse las independencias nacionales y organizarse Estados-Naciones en las recientes colonias, a pesar del cambio de *status* en lo político; y se oculta y afianza aún más en la hegemonía globocéntrica actual. Debido a este efectivo velo hegemónico, las *relaciones interculturales* se hunden en el oscuro trabajo de las *diferencias*, antes que suspenderse en el *collage* híbrido, la feria de colores y el paneo objetivante en los que se recrea el "multi-culturalismo". La *semiopraxis* propone un concepto de "*interculturalidad*" que reconozca las *diferencias* entramadas en las relaciones de significación y poder (como una ambivalencia irreductible), más acá de todo sueño de igualdad democrática y de totalidad autónoma de lo "propio". Porque, en nuestros contextos sociales, las *diferencias* no son sólo ni sobre todo las puestas a la vista, claramente inferiorizadas o excluidas: hay políticas de *invisibilización*, *acallamiento*, *auto-censura*, *auto-negación*, *denegación*, *desconocimiento*, como dramática nocturna de las voces en los *cuerpos* (Grosso, 1994; 2004; 2005b; 2006; 2007a; 2007b;

2008a; 2008c; Kusch, 1986b; 1975; 1976; 1978; de Friedemann, 1984; Bartolomé, 1996; Segato, 1991; Wade, 1997).

Una *Semiopraxis* tiene, por ello, un sentido *táctico* en nuestros contextos donde las *formaciones hegemónicas* establecieron en la "realidad social" su mapa de *diferencias* por medio de políticas de aniquilamiento, de olvido y de negación. Y es *táctico* porque produce conocimiento crítico en un campo hegemonizado por el concepto dominante de "ciencia", que es, a la vez, "universal" en términos epistemológicos pero *poscolonial* en términos geopolíticos y geoculturales. La *Semiopraxis* pone en primer plano y trae a la superficie social las *relaciones* entre los *cuerpos* acallados e invisibles de la enunciación. No bastaría para ello con el mero desplazamiento, realizado de varias maneras en el siglo XX, de la Lingüística hacia la Semiología, y por eso queda corta en términos *poscoloniales* la expresión programática de Julia Kristeva: "Una ciencia del gesto que apunte a una semiótica general no debe conformarse obligatoriamente a los modelos lingüísticos, sino atravesarlos, ampliarlos, empezando por considerar el 'sentido' como indicación, el 'signo' como 'anáfora' (apertura, extensión translingüística)" (Kristeva, 1981: 129). En una radical torsión del trabajo simbólico desde nuestra "extraposición" (Bajtin, 1999) periférica, se opera la *deconstrucción del platonismo del conocimiento* (cuya acción colonialista ha sido, y es, la más velada y la más efectiva) en el *entramado sentido – cuerpo – poder*. Esta es la *historia de los cuerpos* de la que doy testimonio en mis caminos de investigación.

Los caminos de Santiago en América

Cuando en 1986 llegué a Santiago del Estero, en el noroeste de Argentina, para asumir la cátedra de Filosofía de la Cultura en la Universidad Nacional y comencé a realizar trabajo de campo en el interior de la provincia, me impactó, en esa extensa llanura polvorienta de monte bajo e intermedio, con pendiente suave y ríos lentos, la furiosa semiología que se desataba en cada fiesta religiosa popular. Releí durante aquellos años, de un modo sistemático, los textos de Rodolfo Kusch ¹, con los que había tenido un primer (y conmovedor) contacto durante los años de mi formación inicial en Buenos Aires. El relieve ritual del

1 Rodolfo Kusch radicaliza y sitúa en el contexto *poscolonial* latinoamericano, específicamente en el mundo indígena surandino, la remisión de la racionalidad científica y del lenguaje filosófico al horizonte cultural del sentido común histórico que venía realizando la fenomenología. Kusch propone, así, un pensar crítico otro, que emerge desde lo "*indígena y popular*", según lógicas culturales heterodoxas, "*heréticas*", de sentido y acción. Ver Kusch, 1975; Cullen, 1986-1987.

gesto como mediación² cultural apareció entonces como un lugar muy significativo para la interpretación de los procesos sociales latinoamericanos. Cinco años de trabajo de campo en Santiago del Estero, con algunos viajes a Bolivia y Perú, me hicieron internar por un camino denso de gestos, silencios y voces del que ya no he podido salir.

En 1993 realicé una investigación en Santiago de Bombori, Norte de Potosí, Bolivia, en torno a una imagen de Santiago, ritualmente andinizada, a tal punto que ha sido "convertido" en el patrono de los *shamanes* bolivianos, que se reúnen allí anualmente para el 25 de Julio. La gestualidad e interacción ritual es el campo donde se desarrolla una potente política etno-cultural³.

En 1995 regresé a Santiago del Estero y allí residí nuevamente hasta finales de 1997. En esta segunda estadía realicé una nueva investigación sobre la tortuosa proliferación rizomática de los "indios muertos" y los "negros invisibles", borrados de la escena regional por las políticas culturales de la Nación Argentina⁴.

En la segunda mitad del siglo XIX, lo "indio", lo "negro" y sus mezclas, excluidos y fragmentados por la guerra y por la nueva paz social, fueron invisibilizados y sepultados bajo el nuevo modelo de ciudadanía "argentina" (Grosso, 2007a; 2008b; 2008c). Los ideólogos de la "organización nacional" pusieron en práctica varias *tecnologías* políticas para transformar aquella despreciada "pasta de la población" (Alberdi, 1984). Pero lo "indio" y lo "negro" constituyeron el suelo movedizo bajo los cimientos (Sarmiento, 1900), *diferencia* apartada en los discursos y las prácticas oficiales, negación fundante, pero muy próxima de los *cuerpos* y las voces cotidianas de las mayorías. El discurso "civilizado" de la "razón" y el "progreso" tomó gestos, actitudes, sentimientos, maneras de hablar y de escribir, formas de saludo y de vestido, rituales de la cotidianidad, como la materia plástica de la "nación" (Elias, 1993), "pasta" sobre la que se realizó la operación política "argentina", "verdadera máquina de aplanar di-

2 "Mediaciones" en cuanto aquello que refiere a las *prácticas sociales* cotidianas en su movilización cultural, aquello que hace a la materialidad corporal de la vida social y que constituye la densidad hermenéutica de tradiciones en que se construye la acción y se resignifica lo adviniente. En términos de los estudios de comunicación social, es aquello en que se extiende la recepción, lo que excede cualquier medio tecnológico, en dialéctica con él. Este concepto enfatiza que no hay consumo pasivo porque los actores sociales (receptores-productores) tienen espesor histórico y cultural. Las *mediaciones* reconocen y potencian la densidad y las opacidades *interculturales* de nuestros procesos sociales latinoamericanos (Martín-Barbero, 1998a; 1998b).

3 Ver los resultados de esta investigación *in extenso* en Grosso, 1994.

4 Ver los resultados de esta investigación *in extenso* en Grosso, 2008c.

ferencias" (Segato, 1998; 1991). Es así que se construyó la Argentina étnicamente homogénea que hoy conocemos y que ingenuamente identificamos como un país de "indios" muertos y sin "negros", nunca jamás.

"Indios" y "negros" de los que sólo se puede hablar en términos de muerte e inexistencia emergen, no obstante, en la mesopotamia santiagueña, en una *sémica* ritual de vida-muerte, culturalmente "chola"⁵, impregnados de honda emotividad y en la efervescencia animada por la música, constituyendo el *contra-discurso* de la barroca⁶ estructura identitaria "santiagueña".

Radicado desde 1998 en Santiago de Cali, Colombia, desde 2001 he acompañado procesos de la comunidad indígena Nasa del norte del Cauca en el proceso de construcción de una "educación propia", y, más recientemente, me he aproximado al proceso análogo que viven las comunidades negras de las costas atlántica y pacífica colombianas en "etnoeducación" y en la inserción curricular nacional de la "Cátedra de Estudios Afrocolombianos". Allí se gestiona la lucha *intercultural* que libran "maneras de conocer" y "formas de vida" otras, y no sólo ni principalmente las discusiones sobre los contenidos curriculares, sobre la ideología administrativa dominante de las políticas educativas neoliberales, sobre el manejo de recursos y sobre la "etnicidad" de los cargos administrativos y los nombramientos docentes, como quisiera hacerlo aparecer la pragmática ministerial y los discursos tranquilizadores de la moda multiculturalista.

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

Una *Semiopraxis* se diferencia de la *tradición platonizante en la concepción y el estudio científico del "lenguaje" y del "discurso"*, polarizado sobre lo ideal, lo cognitivo-intelectual, como si constituyera una esfera propia de repre-

5 "Cholo", en la mesopotamia santiagueña (con un sentido local muy distinto del que tiene el término más al norte, en la región andina, y del que tenía en la grilla clasificatoria oficial de la Colonia), se refiere a la mancha semántica étnica de lo "negro", que, dada la profusión de mezclas entre "indios ausentes" de los Pueblos de Indios y "negros libres" desde la segunda mitad del siglo XVIII, remite más específicamente a la mayoría de población "zamba" en la región. Ver detalles etnográficos y documentales al respecto en Grosso, 2008c. También en el Pacífico colombiano se denomina "cholo" a la mezcla de "indio" y de "negro".

6 Ver Kusch, 1975; 1986b; Cullen, 1986.

sentación y enunciación: una "Lingüística" del lenguaje⁷, y sobre lo (mera o puramente) comunicativo. Una *Semiopraxis* estudia, en cambio, las "prácticas discursivas" en la corporalidad irreductible e irrebalsable de las relaciones sociales.

Aquí se manifiesta la *diferencia* que establece esta *Semiopraxis* respecto de la Semiología y la Semiótica (legatarias de la abstracción formalista de la "Lingüística"). No se trata de redes de signos reconstruidas y analíticamente explicadas por el investigador, poniendo a la luz su lógica estructural subyacente de significación como ejercicio científico-académico; se trata de *sentidos* en la *práctica* misma de reproducción/transformación de las *relaciones* sociales. No se trata del signo, sino de los *cuerpos de sentido*; no se trata de una red de signos, sino de las *gestiones (gestos/gestas) de sentidos en pugna*; no se trata de significados mentales, sino de *posiciones materiales y relacionales de enunciación*; no se trata de ejercicios analíticos, sino de "teoría-en-la-praxis" (Gramsci, 1998: 7-14): *conocimiento político de los actores en la inmanencia de la acción* (Grosso, 2008d; 2008g).

Las *relaciones interculturales* invisibles y desiguales en las que vivimos constituyen la densidad *popular* de nuestra *praxis*. Cuando hablamos de "interculturalidad" en América Latina generalmente operamos dos reducciones profilácticas que nos simplifican bajo una obscena "obviedad" el intrincado mapa social: en primer lugar, la reducimos a los movimientos sociales o comunidades "indios" y "negros", silenciando a "campesinos", "mestizos", "afromestizos", "cholos", etc., y, en segundo lugar, asumimos el blanqueamiento que ha sido naturalizado en la categoría general de "mestizo", que oculta la amplia preponderancia de lo "cholo" o "zambo" en las mezclas, es decir: de lo "indio" con lo "negro". "Indios" y "negros" multiculturaliza las mezclas y sus tramas regionales; "mestizo" calla lo "negro" mayoritario en las mezclas. Tampoco logramos relativizar con aquel concepto envolvente, como una de las partes siempre en juego en las relaciones (y no como la esférica totalidad normativa e invisible), a la sociedad dominante ("española", "blanca", "europea" o "nacional", de acuerdo al contexto histórico y local). Por ello se hace necesaria una comprensión histórico-crítica y *diferencial* del concepto de "interculturalidad", y es por lo que prefiero hablar de "relaciones interculturales".

7 Una "lingüística filológica", decían Valentin Voloshinov y Mijail Bajtin (Voloshinov-Bajtin, 1992: 103-117), regida por la orientación necrofilica y el ideal clásico del estudio del lenguaje sobre lenguas muertas y ajenas, conservadas en monumentos escritos, y cuya versión más actualizada a comienzos del siglo XX era para ellos el "objetivismo abstracto" de la teoría saussuriana.

Las relaciones interculturales se repliegan en el diferencial sociocultural "popular" en los procesos de "modernidad social" (Grosso, 2004). Lo "popular-intercultural" se refiere a complicidades, mestizajes, resignificaciones, pero no sólo se resume en ello, sino que hay fuerzas en pugna, incompatibles, irreductibles, históricas (no metafísicas), que entran en esos juegos sin disolverse en ellos. Reconocer lo "popular" como nombre ideológico de esas fuerzas, siempre diferencial en cada contexto en que los actores en lucha así lo nombran o señalan, no puede ser reducido a sinónimo de "esencialismo romántico" sino a costa de un folklorismo culturalista que expropia lo cultural a los actores en su acción política y lo acumula como objeto disponible para la acción instrumental en una orientación ideológica determinada, de derecha o de izquierda. Pero tampoco, perdiendo el carácter diferencial y oposicional, se puede reducir y depotenciar lo "popular" en nombre de una esfericidad social en la que todo se ajusta con todo, donde no hay escisiones, división de intereses, inconsistencias, sino "alianza de clases" o un festival semiológico de resignificaciones culturales.

Hacer desaparecer lo "popular" como agente político no redime a nuestras sociedades de los pecados del "populismo", porque, por un lado, el "populismo" es un gesto diferencial que expresa la ansiedad de los sectores dominantes ante las formaciones discursivas de lo político en nuestros contextos latinoamericanos (nunca "europeos" ni siquiera "occidentales") (Laclau, 2006; Grosso, 2005b; 2008a; 2008d; 2008h), y por otro, es una posición ideológica que pretende controlar las fuerzas "populares", en medio de condescendencias y concesiones. La crítica del "populismo" no puede abolir el reconocimiento que esa construcción hegemónica hace (o mejor, se ve estratégicamente obligada a hacer), porque ni ella ni aquellas fuerzas (por más que fantasmáticamente seducidas) son meras fantasías mentales, meras idealidades. Es, más bien, la incontrolabilidad de lo popular, su irredimible discurso de los cuerpos (Grosso, 2008i), la que genera la doble ansiedad del "populismo".

Lo "popular" mantiene activo, en las percepciones inmanentes de la vida social y en los gestos diferenciales que la constituyen, en el contexto de la generalización de lo político, propia de los procesos de "modernidad", el elemento divisorio (el "espíritu de escisión" decía Gramsci; Gramsci, 1972: 341). Este elemento divisorio se agita en el discurso de los cuerpos y hace posible una praxis crítica al potenciar la fuerza de desvío de las "mayorías" y la transformación cualitativa a la que empuja la proliferación y la saturación numérica (Grosso, 2008d; 2008g). La "conciencia ilustrada" no es la carta natal de la crítica social ni el elemento catalizador de la praxis transformadora que se erige sobre el magma de rastreras "tradiciones y costumbres", o de impotentes "revueltas y rebeliones"; lo popular-intercultural es campo semiopráctico de las diferencias que requiere reconocimiento político.

Son esas *fuerzas* sociales de la *diferencia* las que se reapropian de la "educación", de la "escuela" (ciertamente señalo que hay mucho oculto de las relaciones de poder de la "escuela" en la "educación", aunque no sean sinónimos), de los saberes ilustrados (en sus usos masivos, sociales o científicos; entre los que nosotros, académicos procedentes de sectores "*populares*", somos también denegados portadores de aquellas *fuerzas* históricas irreductibles), de los programas de intervención social, de los discursos "expertos"... Una "gestión social del conocimiento" otra opera en nuestras sociedades, no sólo como "conocimiento tácito", sino como conocimiento e innovaciones desconocidas (Grosso, 2008e).

En el cotidiano (con) vivimos en la dulzura y la lógica encubridoras de la *violencia simbólica* y la crítica ilustrada no nos ayuda a comprenderla. Ella queda en la seriedad delimitadora de los alcances de la concepción del mundo dominante, que conduce al narcisismo de la normatividad, siempre lejana, siempre incumplida, y al idealismo dogmático revolucionario: dos autoritarismos defensivos con estrechos márgenes de tolerancia; o sube a las alturas, también distantes y autocomplacientes, del cinismo y la ironía del desencanto pasivo. Es "otra" la *crítica "popular"* operada en medio de las *relaciones* que moviliza, que nutre y que fortalece a la vez: un desencanto comprometido con el mundo, ese esquivo que pasa al otro lado, ese relajarse perteneciendo, y que encontramos activo *en estado práctico* en las *formaciones discursivas del sarcasmo y la burla populares*⁸, mezcla de cariño y acidez, de sentido de asociatividad y toma de distancia, de confianza y recelo, ese envolver mutuamente la lucha y el descontento con la reciprocidad y el humor, y que Michel de Certeau cobijó bajo la *manera* de las "*tácticas*" (De Certeau, 2000).

Se relaciona con este *sentido práctico popular* lo que Bourdieu refiere, aunque involucrando la totalidad de los actores, cediendo tal vez al funcionalismo durkheimiano y siguiendo la tradición pascaliana (Bourdieu, 1999), como una *mística social* en la dialéctica del "*ministerio*" y la "*salvación*" que opera en la *illusio* (el entregarse activamente al juego social desde todas las *posiciones*) y que le da su carácter netamente *simbólico* al espacio social (Wacquant, 2005). Lo *simbólico* es la piedra de toque de lo social porque las relaciones de poder no operan sino simulándose, y la simulación es su específica efectividad

8 Sarcasmo y burla que Antonio Gramsci (Fernández Buey, 2001: 206-208) y Mijaíl Bajtin (Bajtin, 1990), respectivamente, destacaron como *crítica popular*. Gramsci distingue en los *Cuadernos de la Cárcel* el sarcasmo popular de la ironía ilustrada, pronunciándose sobre la potencia *crítica* del primero, y Umberto Eco distingue la burla popular del humor irónico letrado, pronunciándose sobre la potencia *crítica* del segundo (Eco, 1989).

y eficacia. Esa *crítica popular en estado práctico en las formaciones discursivas del sarcasmo y de la burla populares* a la que me refiero es la distorsión *mística* de lo *simbólico* (de las "luchas simbólicas") en el *sentido práctico popular*, que disfraza su enfrentamiento (y que, no obstante lo anterior, el mismo Bourdieu desconoce, ver Grosso, 2004: 287-291), es la *semiopraxis* "desde-abajo" en un "análisis polemológico" de lo social (De Certeau, 2000; Canal Feijóo, 1950; Grosso, 2007g), que Bourdieu termina monopolizando en el Socioanálisis por no caer en un "populismo" que no es más que la refracción de su compromiso con el panóptico objetivista.

Una *Semiopraxis* recoge así: 1. la radicalización de la investigación kantiana que ha develado la estética de las concepciones del mundo (Kant, 1998), suelo (abismo) insoslayable, inagotable, e imposible de transvasar a la transparencia racional por la empresa ilustrada de la "conciencia" (Heidegger, 1996), donde la materialidad de las *relaciones sociales* se tejen con los hilos etéreos y resistentes de las creencias culturales y la producción simbólica (Grosso, 2008f); 2. el énfasis "marxiano" en una *praxis crítica* (Marx, 1985; Gramsci, 1998; Williams, 2000; Thompson, 1995); 3. las *fuerzas corporales* de transvaloración y el desvío genealógico nietzscheanos (Nietzsche, 1986); 4. el desplazamiento de una Lingüística formalista de la lengua a las *prácticas discursivas* de significación-acción (Voloshinov-Bajtin, 1992; Medvedev-Bajtin, 1994; Foucault, 1997; 1992); 5. el develamiento fenomenológico de la dinámica de reproducción /transformación social y cultural que opera en el "sentido común" (Schutz, 1995; Merleau-Ponty, 1997); y 6. la *deconstrucción popular-intercultural* de la enquistada hegemonía *poscolonial* en las verdades primarias de las creencias y en la forma de conocimiento dominante (Kusch, 1976; 1978; Derrida, 1997; Spivak, 1988; 1996; Guha, 2002; y los *Subaltern Studies*, por ejemplo, ver los trabajos reunidos en Rodríguez, 2001).

La *Semiopraxis* retoma los aportes del pensamiento crítico, se hace cargo de los pliegues y tortuosidades que han generado las *formaciones hegemónicas* en la *discursividad de los cuerpos* en nuestros contextos sociales, y potencia, dialéctica y autocríticamente, las *fuerzas* que operan en las *maneras de hacer* de la *semiopraxis popular*. Recojo así, aunque con un énfasis sociológico, *intercultural, poscolonial* y político, aquella interpretación de la *Semiología* que proponía Roland Barthes en su fase tardía:

"A esta deconstrucción de la lingüística es a lo que yo denomino *semiología*" (Barthes, 1995: 135). "La semiología sería ... ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones, los adelantos, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las músicas de las que está hecha la lengua activa" (Barthes, 1995: 137).

Es decir: la *enunciación*, la *corporalidad*, la *dramática*, las *prácticas discursivas*; esa imposibilidad material de separar al “lenguaje” en una esfera propia de idealidad continua y de reducirlo a una gramática (Voloshinov-Bajtin, 1992), y la potenciación de la gestión (*gesto/gesta*) cotidiana del *hacer-sentido*: una *semiología práctica*, una *praxis sémica*.

El lenguaje verbal, oral, escrito y pensado, pertenece, constitutivamente y sin solución de continuidad, a la *semiosis social, corporal, relacional, dramática* (Voloshinov-Bajtin, 1992). Separar al “lenguaje” de ese campo *dramático* interaccional es una abstracción epistemológica y política a la vez, que corresponde a un interés cognitivo intelectualista y aristocrático, y que, a la vez que logra distanciarse y distinguirse de la *semiopraxis* de las mayorías, se oculta como *violencia simbólica* al naturalizar su perspectiva y comprensión en una posición privilegiada de “realismo” y “universalidad”. La *Semiopraxis* es una *deconstrucción* de esa *violencia simbólica* que transporta silenciosa y ocultamente la Lingüística (y las Ciencias Sociales y Humanas, en cuanto repiten las evidencias de aquélla), y devuelve la cuestión del *sentido* a las *luchas* en la *pre-comprensión semiopráctica* (no “lingüística”) *del lenguaje*. El *sentido*, a la vez de pertenecerle irremediablemente a los *cuerpos* en sus orientaciones (*maneras*) de la acción (lo que en Merleau-Ponty mantenía un sesgo mono-(fenomeno-)lógico, Merleau-Ponty, 1997), constituye las *diferencias* en *luchas sociales* y arraiga, una en otra, *política* y *cultura*.

Referencias bibliográficas

- ALBERDI, J.B. (1984) **Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina**. Buenos Aires: Plus Ultra (1° ed. 1852).
- BAJTIN, M. (Pavel MEDVEDEV) (1994) **El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica**. Madrid: Alianza (1° ed. 1928).
- BAJTIN, M. (1999) “Autor y personaje en la creación estética” (1925) en BAJTIN, M. **Estética de la creación verbal**. México: Siglo XXI (1° ed. 1979).
- BAJTIN, M. (1990) **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais**. Madrid: Alianza (1° ed. 1965).
- BARTHES, R. (1995) **El placer del texto. Lección inaugural de la Cátedra de Semiología Lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de Enero de 1977**. México: Siglo XXI (1° ed. 1978).
- BARTOLOMÉ, M. (1996) “El derecho a la existencia cultural alterna” en G. de Cerqueira LEITE ZARUR(org.) **Etnia y Nación en América Latina**. Vol. I. Washington: OEA.
- BOURDIEU, P. (1999) **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama (1° ed. 1997).
- CANAL FEIJÓO, B. (1950) **Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore**. Buenos Aires: Nova.

- CULLEN, C. (1986) "El ethos barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial" en CULLEN, C. **Reflexiones desde América. Tomo I. Ser y estar: el problema de la cultura.** Rosario: Fundación Ross.
- CULLEN, C. (1986-1987) **Reflexiones desde América.** 3 Tomos. Rosario: Fundación Ross.
- DE CERTEAU, M. (2000) **La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer.** México: Universidad Iberoamericana (1°ed. 1980; rev. 1990).
- DE FRIEDEMANN, N. (1984) "Cap. 10. Estudios de negros en la Antropología colombiana" en DE FRIEDEMANN, N. y AROCHA, J. (eds.) **Un siglo de investigación social: la Antropología en Colombia.** Bogotá: Colciencias – FES.
- DERRIDA, J. (1997) **El monolingüismo del otro o la prótesis de origen.** Buenos Aires: Manantial (1° ed. 1996).
- ECO, U. (1989) "Los marcos de la 'libertad' cómica" en ECO, U.; IVANOV, V.V. y RECTOR, M. **¡Carnaval!** México: FCE (1° ed. 1984).
- ELIAS, N. (1993) **El proceso de la civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas.** Buenos Aires: FCE (1° ed. 1937 y 1939; rev. 1977 y 1979).
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2001) "Lengua, lenguaje y política en Gramsci" en FERNÁNDEZ BUEY, F. **Leyendo a Gramsci.** Barcelona: El Viejo Topo.
- FOUCAULT, M. (1997) **La Arqueología del Saber.** México: Siglo XXI (1° ed. 1969).
- FOUCAULT, M. (1992) **El Orden del Discurso. Lección inaugural de la Cátedra de Sistemas de Pensamiento del Collège de France, 2 de diciembre de 1970.** Buenos Aires: Tusquets.
- GRAMSCI, A. (1998) **Introducción a la filosofía de la praxis.** México: Fontamara (Lautaro).
- GRAMSCI, A. (1972) **Cultura y literatura.** Selección de Jordi Solé-Tura. Barcelona: Península (1° ed. 1967).
- GROSSO, J.L. (1994) **La suerte de lo andino, sus saberes y poderes. Adivinación y mestizaje en el Norte de Potosí, Bolivia.** Tesis de Maestría en Historia Andina, Cali: FLACSO-Universidad del Valle.
- GROSSO, J.L. (2004) "Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña. Historia, Posiciones Sociales y Prospectiva" en LÓPEZ SEGRERA, F.; GROSSO, J.L.; DIDRIKSSON, A. y MOJICA, F.J. (coords.) **América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización.** México: Miguel Ángel Porrúa – Universidad de Zacatecas – UNAM – Cámara de Diputados.
- GROSSO, J.L. (2005a) "Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales". **Secuencia-Revista de Historia y Ciencias Sociales**, Nº 63, 41-74.
- GROSSO, J.L. (2005b) "Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales." **Revista Colombiana de Sociología**, Nº 24, 215-233.
- GROSSO, J.L. (2005c) "Cuerpo y Modernidades Europeas. Una mirada desde los márgenes." **Boletín de Antropología**, Nº 36, 256-286. Medellín: Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.

- GROSSO, J.L. (2006) "Un Dios, Una Raza, Una Lengua". Conocimiento, sujeción y diferencias." **Revista Colombiana de Educación**, N° 50, 34-67.
- GROSSO, J.L. (2007a) "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales". **Arqueología Suramericana**, Volumen 3 N° 2, 184-212.
- GROSSO, J.L. (2007b) "Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales. Fenomenología histórica de una modernidad social" en GONZÁLEZ, J.E. (ed.) **Ciudadanía y Cultura**. Bogotá: Tercer Mundo Editores – Universidad Nacional de Colombia – Universidad del Valle.
- GROSSO, J.L. (2008a) "Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular" en HOYOS, G. (ed.) **Etnoeducación. El caso de las comunidades afrocolombianas del Pacífico**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (en imprenta).
- GROSSO, J.L. (2008b) "Interculturalidad o integración. Conversación con José Luis Grosso. Entrevista realizada por Sophia Rodríguez-Pouget" en HOYOS, G. (ed.) **Etnoeducación. El caso de las comunidades afrocolombianas del Pacífico**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (en imprenta).
- GROSSO, J.L. (2008c) **Indios muertos, negros invisibles. Los "santiagueños" en Argentina**. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor-Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca (en imprenta).
- GROSSO, J.L. (2008d) "Metáfora y burla en la semiopraxis popular. Políticas del sentido y del conocimiento" en GROSSO, J.L. (ed.) **Discurso de los cuerpos y ciudadanías otras. Retórica, burla, semiopraxis**. Santiago de Cali (en imprenta).
- GROSSO, J.L. (2008e) **Por un Socioanálisis de la Gestión Social del Conocimiento: juegos locales en la telaraña global**. Doctorado Interinstitucional en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Línea de Investigación Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- GROSSO, J.L. (2008f) **Implosiones que saturan. La "cultura" y sus fantasmas**. Doctorado Interinstitucional en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Línea de Investigación Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- GROSSO, J.L. (2008g) **Socioanálisis y semiopraxis. La ciencia social en la topografía accidentada de las relaciones interculturales**. Doctorado Interinstitucional en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Línea de Investigación Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- GROSSO, J.L. (2008h) "Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación" en Cátedra Estanislao Zuleta de la Universidad del Valle. **Universidad y Sociedad**. Santiago de Cali: Universidad del Valle (en imprenta).
- GROSSO, J.L. (2008i) "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." Ponencia al Congreso de la Sociedad

- Latinoamericana de Estudios Sociales de las Ciencias y de las Tecnologías – ESO-CITE 2008, Río de Janeiro, Mayo 28 al 20 de 2008.
- GUHA, R. (2002) **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1996) **Kant y el Problema de la Metafísica**. México: FCE (1° ed. 1951; rev. 1973).
- KANT, I. (1998) **La Crítica del Juicio**. México: Mexicanos Unidos (1° ed. 1790; 2° ed. 1794).
- KRISTEVA, J. (1981) **Semiótica. Investigaciones para un semanálisis**. 2 Volúmenes. Madrid: Fundamentos (1° ed. 1969).
- KUSCH, R. (1986a) "Anotaciones para una estética de lo americano" (1955) **Identidad**, segunda época, Fundación Ross, Rosario, pp. 6-20.
- KUSCH, R. (1986b) **América Profunda**. Buenos Aires: Bonum (1° ed. 1962).
- KUSCH, R. (1975) **La negación en el pensamiento popular**. Buenos Aires: Cimarrón.
- KUSCH, R. (1976) **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: García Cambeiro.
- KUSCH, R. (1978) **Esbozo de una Antropología Filosófica Americana**. San Antonio de Padua: Castañeda.
- LACLAU, E. (2006) **La razón populista**. Buenos Aires: FCE (1° ed. 2005).
- MARTÍN-BARBERO, J. (1998a) **De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía**. Bogotá: Convenio Andrés Bello (1° ed. 1987).
- MARTÍN-BARBERO, J. (1998b) "De la Comunicación a la Filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos" en LAVERDE TOSCANO, M.C. y REGUILLO, R. (eds.) **Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero**. Bogotá: Universidad Central – Siglo del Hombre.
- MARX, K. (1985) **Manuscritos: Economía y Filosofía**. Madrid: Alianza (1° ed. 1844).
- MERLEAU-PONTY, M. (1997) **Fenomenología de la percepción**. Barcelona: Península (1° ed. 1945).
- NIETZSCHE, F. (1986) **La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico**. Madrid: Alianza (1° ed. 1887).
- RODRÍGUEZ, I. (ed.) (2001) **The Latin America Subaltern Studies Reader**. Durham & London: Duke University Press.
- SARMIENTO, D.F. (1900) **Conflicto y armonías de las razas en América. Obras Completas, Tomos XXXVII y XXXVIII**. Buenos Aires: A. Belin Sarmiento (1° ed. Tomo I: 1885; Tomo II: 1888).
- SCHUTZ, A. (1995) **El problema de la realidad social**. Buenos Aires: Amorrortu (1° ed. 1962).
- SEGATO, R.L. (1991) "Uma Vocaçao de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização". **Dados**, nº 34 (2).
- SEGATO, R.L. (1998) "Alteridades históricas / identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global." **Série Antropología**, nº 234, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, Brasília.
- SPIVAK, G. (1988) **In Other Worlds**. London: Routledge.

- SPIVAK, G. (1996) "Responsabilidad" en GONZÁLEZ STEPHAN, B. (comp.) **Cultura y Tercer Mundo. 2. Nuevas identidades y ciudadanías.** Caracas: Nueva Sociedad.
- THOMPSON, E.P. (1995) **Costumbres en común.** Barcelona: Crítica (1° ed. 1991).
- VOLOSHINOV, V.N. (BAJTIN, Mijail) (1992) **Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje.** Madrid: Alianza (1° ed. 1929).
- WACQUANT, L. (coord.) (2005) **El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática.** Barcelona: Gedisa (1° ed. 2004).
- WADE, P. (1997) **Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia.** Bogotá: UDEA – ICAN – Siglo del Hombre – Uniandes.
- WILLIAMS, R. (2000) **Marxismo y literatura.** Barcelona: Península (1° ed. 1977).