

TERRITORIOS DEL SABER

**Del Socioanálisis
a la Semiopraxis
de la Gestión Social
del Conocimiento**

contranarrativas en la telaraña global

José Luís GROSSO

TERRITORIOS DEL SABER

**Del Socioanálisis
a la Semiopraxis
de la Gestión Social
del Conocimiento**

contranarrativas en la telaraña global

José Luís Grosso

Universidad del Cauca Colombia

© Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento Contranarrativas en la telaraña global

© José luís Grosso, 2012
E-mail: jolugros@gmail.com

Primera edición
Editorial Universidad del Cauca
Popayán Colombia, febrero de 2012

ISBN:

© Editorial Universidad del Cauca
Calle 5 No 4-70
Popayán Colombia

Diseño y diagramación
Lucy Alejandra Cruz Astudillo

Impresión
Taller Editorial Universidad del Cauca

Ilustración de la carátula:

Reservados todos los derechos

Copy Left

Se permite la copia total o parcial, en papel o en formato digital de los contenidos de este libro siempre y cuando se respete la autoría y su utilización sea con fines académico/ intelectuales y no lucrativos. Las opiniones expresadas son responsabilidad del autor.

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Índice

Introducción

Mapa de situación

- I. La gestión social del conocimiento
- II. Socioanálisis de la gestión social del conocimiento
- III. Semiopraxis bajo/detrás de la gestión social del conocimiento en relaciones interculturales poscoloniales

Bibliografía

A mis padres, in memoriam
A Arturo Escobar, con gran afecto
A Dacir, con amor

Introducción

1.

Lo que llamamos “*conocimiento*” como sedimentación y formalización de aprendizajes socialmente significativos reconocidos en cuanto tales, ya sea por la formación epistémica dominante o por *maneras locales de conocer*, está atravesado por las políticas y tecnologías que han configurado nuestros espacios y territorios “nacionales”, estableciendo, no sin arte, sin fuerza y sin sangre, el mapa de las maneras de pensar, de sentir, de convivir y de actuar en la topografía accidentada de la *interacción discursiva intercultural poscolonial* que nos constituye. Allí se debaten y luchan silenciosa, rumorosa o tumultuosamente *contra-narrativas* burocráticamente desconocidas por el tratamiento estandarizado y la moda neodesarrollista de la “*gestión social del conocimiento*”, o, a secas, de la “*gestión del conocimiento*”. Esta investigación opera a contracorriente de ese *mainstream* y se revuelve desde la *infrahistoria social* del “*conocimiento*” en nuestras sociedades. Porque la “*gestión social del conocimiento*” constituye la estrategia epistémica de *desconocimiento* de las *luchas simbólicas* y de la *violentación simbólica* ¹ en que vivimos.

Todo “*conocimiento*” hace sentido en la *manera de conocer* en la que nace y que aquél promueve, y descansa sobre *saberes* en los

1 Estos dos conceptos, el primero del *socioanálisis* bourdieuano y el segundo de la *semio Praxis*, serán trabajados más adelante y constituyen conceptos claves del movimiento crítico que aliento.

que se orientan las prácticas. Los *saberes* pueden ser implícitos o explícitos, las más de las veces implícitos, y hacen que una *manera de conocer* guarde los movimientos y modulaciones de una *manera de vivir*. En nuestras *relaciones interculturales poscoloniales*, el *barroquismo* de estas prácticas ancla siempre en configuraciones *locales* que, sin embargo, se desplazan de los contornos nítidos y estatizantes con que el *conocimiento* hegemónico ha identificado el mapa colonial y nacional de las “culturas”. Lo *local* es una *manera de hacer* y no un punto o región en el territorio delimitado en la superficie espacial, tecnología con la que el Estado-Nación ha negado u otorgado visibilidad a la “diversidad”. Debemos estar atentos a estas señales y tocar la trama que agencian *saberes, maneras de conocer y conocimientos* en las *formaciones epistémicas* por ello mismo siempre *locales*. La “*gestión social del conocimiento*” es la agencia colonial que expropia, obstruye y sustituye en/con el mapa nacional y global aquella trama de agenciamientos en pugna.

En términos de un *socioanálisis* diríamos que es necesario reconstruir el mapa local de la *gestión social del conocimiento*, reconociendo la distribución y estratificación de *saberes expertos* y *saberes sociales*. El *socioanálisis*, al proponer un modelo etnográfico de reconstrucción del *espacio social*, nos permitirá dar densidad socio-histórica a ese mapa, el cual se complica (más allá de las intenciones y propósitos de Bourdieu) al tratarse de *relaciones interculturales* en *contextos poscoloniales*, en las que las desigualdades se mezclan con las *diferencias* y en las que la historia se revuelve en la dramática construcción *popular* de *modernidad social*. La *semiopraxis*, más acá de la estrategia de visibilización (en cuanto operación tecnológica de la propia formación epistémica dominante), atraviesa la trama de *sentidos-en-acción*, radicalizando la crítica allí donde parecía que había llana cooptación del *habitus* bajo las presiones del “*campo*” o del “*espacio social*” estatizado y establecido. La infrecuencia y/e (im)posibilidad de *luchas simbólicas* en la perspectiva del *socioanálisis* se volverá cotidianeidad desajustada e irresuelta de *violencias simbólicas* para la *semiopraxis*, las cuales, en su oscura puja *intercorporal* y bullente olvido, guardan la *fuerza de irrupción* de *espacio-tiempos otros*. Porque entre las distintas formaciones epistémicas de *saberes, maneras de conocer y conocimientos* operan *diferencias* que trastocan la espacio-temporalidad única, homogénea y naturalizada del Estado-Nación como núcleo tec-

nológico de la formación epistémica dominante y que se proyecta como un “vacío” en el que toda ontología estaría destinada a acontecer.² De estas *diferencias* trata este libro, haciendo de la “*gestión*” del conocimiento, de sus primarios dispositivos y disposiciones gerenciales y administrativas, *gestas de sentido* de volumen crítico, en lo epistémico y en lo político.

-
- 2 El “espacio-tiempo homogéneo y vacío de la modernidad”, dice Partha Chatterjee en *La nación en tiempos heterogéneos* (Chatterjee, 2008: 62), rememorando aquella afirmación de Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia*: “La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2001: 49, *Tesis XIII*). Continúa Chatterjee: “El tiempo homogéneo vacío es el tiempo del capitalismo. Dentro de su dominio, éste no contempla ninguna resistencia a su libre movilidad. Cuando encuentra un impedimento, lo interpreta como un residuo precapitalista o premoderno. Tales resistencias al capitalismo –o a la modernidad– son interpretadas como remanentes de un pasado superado que sin embargo, por algún motivo, persiste. Al imaginar el capitalismo (o la modernidad) como un atributo propio de la contemporaneidad, esta perspectiva no sólo logra impugnar las resistencias que se le enfrentan como arcaicas y atrasadas: también garantiza al capitalismo y a la modernidad su triunfo final, al margen de las creencias y esperanzas contrarias que algunas personas pudieran tener, porque, a fin de cuentas, como todos saben, el tiempo no se detiene” (Chatterjee, 2008: 114).

Mapa de situación

Si la educación sobre ciencia, tecnología y sociedad – CTS– ha de hacer algún progreso, tiene que ahondar más profundamente en la compleja *trama de las relaciones sociales en que la ciencia se encuentra aprisionada*.

John Ziman. *Enseñanza y aprendizaje sobre la ciencia y la sociedad*. p. 97.

2.

“*Gestión social del conocimiento*” es un concepto que ha ido ganando un creciente interés en los últimos quince años, sobre todo en aquella vertiente de la ciencia social más ligada al pensamiento administrativo empresarial, al desarrollo y la innovación científico-tecnológicos, a la generalización de la concepción de la educación superior y de la producción de conocimiento que procura su aplicación (entendida como “responsabilidad social”) en las tendencias democratizantes de la sociedad liberal en los diversos campos, y a las nuevas sociologías de la ciencia y del conocimiento en sus versiones más funcionales a dichas tendencias. “*Gestión social del conocimiento*” ha estado asociado a la red semántica conformada por expresiones que han hecho carrera, tales como: “*sociedad del conocimiento*”, “*economía del conocimiento*”, “*competitividad global*”, “*apropiación social del conocimiento*”, “*innovación social*”, “*apropiación pública de la ciencia*”, y la construcción de “*redes, sistemas, o ciudades de conocimiento*”.

Los escenarios en los que impacta este discurso son los reciclajes positivistas y neodesarrollistas de la investigación-acción y la intervención social. En los proyectos de intervención social dirigidos a promover una “*sociedad del conocimiento*” o una “*cultura ciudadana*” resultan determinantes, aunque de un modo implícito y naturalizado, dos conceptos y tecnologías del gobierno administrativo moderno: “*población*” e “*individuo*” (Foucault, 1991; 2007). Éstos inhiben, evitan y desconocen la densidad histórica en que (con)viven los agentes sociales, creando el nivel abstracto de agenciamiento de lo social que permite dotar de una gran efectividad político-performativa a los modelos tecnocráticos, en orden a tomar control de la vida social bajo la hegemonía de un discurso que desconecta el liso plano instrumental de las tortuosidades de la participación real en sociedades socio-económicamente desiguales, etno-culturalmente diferentes y políticamente cooptadas entre el sistema representativo y la lógica militar, es decir, entre la delegación en la toma de decisiones y la coacción (lo cual en ambos casos polariza la trama de poder y gestión en una clase específica).

3.

La forma y la manera de “*conocimiento*” dominante afecta las relaciones en las que convivimos y ha sido catapultada hasta su instancia hegemónica en nuestros contextos locales de acción, específicamente por las políticas y *tecnologías* (en sentido foucaultiano; Foucault, 1984) a través de las cuales nuestras interacciones discursivas han sido configuradas (y formateadas) como “espacios nacionales”, estableciendo un nuevo mapa, omniabarcativo e imperceptible, para las maneras de pensar, de sentir, de vivir y de actuar. Los conceptos que orientan y operan como categorías determinantes en los proyectos de intervención social: “*formación ciudadana*”, “*cultura ciudadana*”, “*pedagogías urbanas*”, “*ciudad educadora*”, etc. operan desde la reducción a la pretendidamente neutra y general “*identidad nacional*” y su congruente (en escala, cual muñeca rusa o caja china, su congruente interior) “*identidad local*”. Pero estos “*saberes expertos*” están en verdad en pugna con los “*saberes locales*” que pasan por alto: los saberes expertos suelen permanecer seguros y atrapados en la centralidad condescendiente del discurso tecnocrático del “*desarrollo*” y sus herencias; los

saberes locales operan clandestinamente y emergen, extienden sus campos de acción o naufragan, en las densas vidas cotidianas, tramadas en la larga duración.

4.

Los saberes expertos colonizan el lenguaje, y, desde el lenguaje, la interacción discursiva en su amplio e interculturalmente orientado y enfatizado espectro sémico. El lenguaje experto restringe a un sentido común, congelado como “sentido de realidad”, dicho espectro, y lo hace delimitando y definiendo las sensibilidades bajo un régimen mimético de “interpelaciones” (Althusser, 2005). Como dice Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, la *ideología* constituye sujetos y éste es el “efecto ideológico elemental”: la *ideología* opera con su “sentido de realidad” entre el “reconocimiento” (de lo evidente), que es el que opera en cada caso y “eternamente” la categoría de “sujeto” como reiteración, y el “desconocimiento” (de lo oculto: la “negación práctica del carácter ideológico de la ideología por la (misma) ideología”, 142) (Althusser, 2005: 138-140). El “reconocimiento” que constituye “sujetos” los “recluta” a través de la “interpelación práctica cotidiana” (141): un genérico invocar a alguien allí, que es “especular”: de *Sujeto* a *sujeto* y viceversa, y de *sujetos* a *sujetos* (146-147). Así es como el lenguaje experto se vuelve *ideología* y coloniza las *prácticas*.

Pero, por eso mismo, los *sentidos-en-la-acción* (*habitus* reproductivos / transformadores en el marco del *socioanálisis*; pero, sobre todo, *semiopraxis*, como veremos más adelante; que constituyen los capítulos II y III de este libro) en que proliferan los saberes locales constituyen, en su oscura (in)certidumbre asertiva, un exceso, un desborde, un desajuste, tanto epistémico como político. Michel de Certeau, en *La invención del cotidiano. I. Artes de hacer* señala que en las “prácticas no discursivas” (en el sentido de “no-lingüísticas” y de “no-lineales”³) “falta el suelo del len-

3 “No-discursivas” puede entenderse de dos maneras: 1. Que exceden el “lenguaje”: este sentido estrecho de “discurso” es cuestionado por Voloshinov-Bajtin cuando enfatizan la corporalidad-materialidad de la “interacción discursiva” (que imbrica “lenguaje” y espectro sémico corporal-emotivo-material que implica toda acción), y cuando hablo de “discurso” me estoy refiriendo a esta acepción, para la cual lo “no-discursivo” sería un imposible

guaje verbal”, y la teoría hegemónica (con su compromiso “lingüístico”) afronta ante ellas una “frontera”, delante (y dentro) de la cual las va sometiendo progresivamente a la “descripción” (narrativa) y al “perfeccionamiento” técnico de ésta (convirtiendo la artesanía en máquinas industriales) (De Certeau, 2000: 75-76). La teoría hegemónica les da así un lenguaje “propio” (77) y convierte a estas representaciones de las “*artes-de-hacer*” en “tesoros”, en “patrimonio”: recursos a explotar, extraer, explicitar, sacar a la luz y hacer combustionar (79); mientras las *artes-de-hacer*, marginales, “se introducen masivamente en la novela o las narraciones (literatura, folklore, relatos de pacientes)” (80).

5.

Las nuevas políticas de Ciencia, Tecnología e Innovación impulsan el “diálogo de saberes” y las alianzas estratégicas entre actores, la evaluación social y comunitaria, y el sometimiento de la ciencia a su reapropiación pública. Si bien es cierto que a la política de Ciencia, Tecnología e Innovación le falta pen-

.....
porque la “interacción discursiva” es infinita, no tiene comienzo ni fin y por eso es imposible de gramaticalizar (Voloshinov-Bajtin, 1992); en vez de hablar de “no-discursivo” habría que decir “no-lingüístico” (especialmente porque se trata de lo que excede la circunscripción de “el lenguaje” operado por la Lingüística); 2. Que en cuanto “prácticas” rompen con la linealidad que ha proyectado espectralmente el paradigma lingüístico alfabético occidental sobre toda “lectura”, el cual lleva a establecer imperceptiblemente en la percepción de cualquier “textualidad” una concatenación secuencial de izquierda-a derecha como “curso” que constituye, desplaza y atraviesa todo “dis-curso”, y que por eso Foucault, en *El pensamiento del afuera* (Foucault, 2000) y en *la Arqueología del saber* (Foucault, 1997), cuestiona, proponiendo más bien hablar de un “no-discurso” como exterioridad a aquel “dis-curso” naturalizado, y que es en lo que Foucault piensa cuando “define” al “lenguaje” desde esta “no-dis-cursividad”: “el lenguaje es la forma siempre deshecha del afuera” (Foucault, 2000: 81). Este “no-discurso” rompe con la continuidad: es murmullo que asola y replica, no recoge (*lógos*) en el *sentido*, deja a los *sentidos* (siempre plurales, desiguales y diferentes) en la confrontación y encuentro, en el curso y la *gestión* (*gesta*) de la acción. El murmullo es la pluralidad “socialmente organizada” (diría Voloshinov-Bajtin, 1992) de réplicas en sus luchas, el “espacio murmurante” (Foucault, 2000: 76). El lenguaje “no es más que rumor informe y fluido, su fuerza está en su disimulo”, “erosión del tiempo; es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera” (77), olvido abisal y espera vacía, “no se encierra en ninguna interioridad” (78), es pura abertura a lo “radicalmente nuevo” que no se contenta ni se contiene en ninguna determinación (78-79); atención a lo más nuevo y a lo más viejo (ya que nunca ha dejado de esperar) (79).

samiento crítico social, también lo es que el análisis social crítico debe modificar su concepto clásico de “ciencia” (sobre todo operante en su propia autocomprensión) y estar atento a las condiciones socio-intercultural-epistémicas de las *relaciones de conocimiento* (Grosso, 2004a), de las *políticas epistémicas* en confrontación abierta o velada (Grosso, 2008c) y de la *diversificación conversacional* de la *práctica “científica”* a través de los *desplazamientos* que conlleva la *investigación-acción* (Haber, 2010; 2011b). El concepto de “*gestión social del conocimiento*” podría ser (si no fuera por su captura en un nuevo lenguaje experto) un síntoma de esos desplazamientos en la dimensión constitutiva de las percepciones y creencias, en las relaciones sociales *interculturales* y en la ideología dominante. Pero, en general, estos “movimientos” concluyen reasegurando, en la tradicional y fantasmal fractura de las “Ciencias de la Naturaleza” y las “Ciencias del Espíritu” (y en ambos bandos), posiciones de conocimiento sostenidas como “verdades mínimas” en la continuidad de la tradición dominante que se niegan a las incertidumbres, a los azares de la creatividad y a la nueva socialidad que removería autoridades y jerarquías, y que echan atrás los efectos reconfiguradores de la “*economía de razón*” en la concepción “antropológica”: razón / sensibilidad / pasión / afectos / emociones / subjetivaciones / extensión discursiva, los cuales animan las *fuerzas descolonizadoras* que operan sobre el concepto de “ciencia”.

Uno se pregunta cuándo será el momento en que el pensamiento crítico social, que cuenta ya varias décadas de producción en nuestras sociedades latinoamericanas, y que señala la necesaria transformación de las estructuras coloniales que pesan en nuestra educación, en nuestros programas de desarrollo y en nuestras economías, problematice de ida y vuelta, es decir, de modo radical, desde una perspectiva y situación que la “crítica” no debe renunciar a costa de volverse digerible y funcional al “orden del mundo” que dice criticar con mínimos principios y grandes consensos, y a costa de haber perdido desde antes de ello su comunidad revolucionaria de pertenencia, el pensamiento social administrativo de las últimas décadas, el que animó el neoliberalismo de los ’90 y ahora el neodesarrollismo del siglo XXI. Pensamiento crítico que muchas veces comprende los procesos de “modernidad” desde los discursos académicos, viendo como realizado socialmente (o “a punto nieve”) al “sujeto” moderno, siendo que sólo lo está en las ficciones liberales de las ciencias

políticas y en las caricaturas funcionales del desarrollismo tecnocrático, pero que sirve para invisibilizar los más densos, tortuosos y barrocos caminos de “*modernidad social*”, polarizando con optimismo eurocéntrico hacia “una-modernidad-al-fin-de-cualquier-modo” los entrecruzamientos y solapamientos, desconcertantes y desviados de ésta con el nuevo discurso científico que en definitiva sólo parece disputar competitivamente el control hegemónico de las instituciones del conocimiento y de la organización burocrática del Estado, proponiéndose como rediseñadores neoiluminados de las políticas públicas. Pensamiento social administrativo que se propone entramar sociedad y *conocimiento* en la gestión empresarial y pública, pero que desconoce esas mismas sociedades en la medida en que parte de una descripción minimalista de la acción social: instrumental, abstracta, “universal”, importada junto con el concepto de “desarrollo”, y que, como un Polifemo ciego en tierras extrañas, anda a los manotazos aplastando todo lo que encuentra a su paso, destilando “gerencialidad” y entregando los “recursos” a las empresas multinacionales que están “a la altura del desafío”, y que pretende hacer valer su compulsión discursiva animada por la restringida experiencia de su anterior visión monocular y plana a fuerza de aplicar mágicamente *a priori* escuetos diagramas exitosos que los “desarrollados del mundo” han reconstruido, en una gran medida (constituida por un inmenso fondo de presuposiciones sociales nunca-dichas) *a posteriori* de errores y fracasos y del saqueo colonial de las mismas tierras y sociedades en las que hoy el gigante deambula oliendo los espectros del oro, que persigue como una obsesión y que lo aterran. Que el pensamiento crítico problematice de ida y de vuelta el pensamiento social administrativo, sin dejarse cooptar y sin abandonar sus aspiraciones críticas radicales de transformación social.

6.

La reconstrucción del *mapa local del conocimiento y la acción* resulta un aporte de las ciencias sociales (mapa en el que ellas han jugado, y juegan, para bien y para mal, un papel determinante), si es que deseamos superar la visión dominante y estrecha de la “cultura democrática”, el “desarrollo” y la “innovación”; es decir, la naturalidad impositiva con que operan los diagnósticos y diseños tecnocráticos que aquélla genera.

El *Socioanálisis*, al proponer un modelo etnográfico de reconstrucción del *espacio social*, que reconoce las diversas posiciones relativas (aliadas y encontradas), los diversos actores con sus *habitus* específicos y con sus diversos recursos o formas de capital en cada posición, lo que podríamos llamar el “*mapa social local del conocimiento y la acción*”, nos permitirá dar mayor densidad socio-histórica a la “*gestión social del conocimiento*” en nuestras *relaciones poscoloniales*, sin quedar atrapados en aquellas visiones reductivas. ⁴ *Relaciones poscoloniales* que conllevan abigarrados entramados etno-culturales que las *políticas de exclusión, subor-*

-
- 4 Se habla de “*relaciones poscoloniales*” para referirse a aquellas en las 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. Como señala Fernando Coronil: “La crítica al occidentalismo intenta iluminar la naturaleza relacional de representaciones de colectividades sociales con el fin de revelar su génesis en relaciones de poder asimétricas, incluyendo el poder de ocultar su origen en la desigualdad, de borrar sus conexiones históricas, y de esa manera presentar, como atributos internos de entidades aisladas y separadas, lo que en efecto es el resultado de la mutua conformación de entidades históricamente relacionadas.” Y esta colonialidad encuentra en la actual globalización una nueva instancia de su relanzamiento: “Si el occidentalismo se refiere, de una manera más o menos amplia, a las estrategias imperiales de representación de diferencias culturales estructuradas en términos de una oposición entre el Occidente superior y sus otros subordinados, la hegemonía actual del discurso de globalización sugiere que éste constituye una modalidad de representación occidentalista particularmente perversa, cuyo poder yace, en contraste, en su capacidad de ocultar la presencia del Occidente y de desdibujar las fronteras que definen a sus otros, definidos ahora menos por su alteridad que por su subalternidad.” Por eso, para Coronil, “es necesario extender la crítica del eurocentrismo hacia la crítica del globocentrismo” (Coronil, 2000: 146). La hegemonía eurocéntrica no fue radicalmente alterada, a pesar del cambio de *status* en lo político, al declararse las independencias nacionales y organizarse Estados-Naciones en las recientes colonias, sino más bien al contrario, y se hunde en nuevos pliegues en la hegemonía globocéntrica actual. Uno de los nudos más resistentes de dicha formación hegemónica es el que se enquista en los precitados conceptos eurocéntricos de “*ciencia*”, “*conocimiento*” y “*saber*”. Por su parte, lo “*público*”, lo “*popular*” y lo “*intercultural*”, sus cruces, generan un escenario que puede dar cuenta, variando abruptamente el ángulo de lectura, de las transformaciones sufridas y agenciadas por los diversos agentes sociales y sus relaciones a lo largo y ancho de aquellos procesos. Esta variación permite reconocer complejas y siempre contaminadas *formaciones epistémicas, éticas y estéticas, luchas culturales y simbólicas, y violencia simbólica*, allí donde parecía refugiarse la pureza monolítica de una “*cultura*”, fuere dominante o de resistencia. Es la forma histórica que toma entre nosotros de aquella aguda percepción de Benjamin en *Sobre el concepto de historia*: “Nunca un documento de la cultura es tal, sin ser a la vez un documento de la barbarie” (Benjamin, 2010, *Tesis VII*).

dinación, acallamiento, borramiento, estigmatización y aniquilación de las diferencias, aquellas que transformaron la barroca topografía social colonial en llanos espacios nacionales, han sepultado en la naturalidad de los saberes y de la convivencia cotidianos, y que sólo reaparecen en todos sus pliegues de juegos de lenguaje, de prácticas y de formas de vida en contraste y en pugna cuando los abordamos con la demora y minucia propias de la etnografía. Esto mismo constituirá el avance y el límite del *socioanálisis*: porque, en cuanto a las *luchas simbólicas* y a la *violencia simbólica* que tienen lugar en el *mapa social local poscolonial del conocimiento y la acción* será un aporte crítico significativo; pero la concepción *espacial* de lo social será un límite epistémico para el *socioanálisis*, que nos llevará hacia la *semiopraxis*, porque lo *poscolonial* viene plegado a lo *intercultural* y este *entramado de diferencias* (*exclusión, subordinación, acallamiento, negación, borramiento, denegación, estigmatización, aniquilación*) rompe toda continuidad espacio-temporal.

Lo que está en juego aquí es la densidad local de la *gestión social del conocimiento*, y, mientras la desconozcamos, seremos serviles cómplices del autoritarismo que ha deseado históricamente en nuestros países, o bien crear (o importar) una nueva sociedad que se agencie el “desarrollo”, o bien catapultar el “desarrollo” minimizando la participación de la sociedad, nuevo Dios secular que nos aplasta en el sacrificio.

7.

Nuestras concepciones y *maneras de conocer* están hiladas en la topografía de nuestros modos de con-vivir, a tal punto que la “*gestión social del conocimiento*” debe ser comprendida en el camino del re-conocimiento y la transformación de las relaciones sociales en las que interactuamos. Si no, se tratará de una versión de “*conocimiento*” idealista, que desconoce las *relaciones de conocimiento* en las que nos movemos en nuestro cotidiano. Por eso, entre una versión ingenua de la “bondad” de la convivencia (que la piensa posible aún a fuerza de ignorar el oscuro entramado constitutivo de las desigualdades y diferencias) y el cinismo pasivo⁵

5 Pierre Bourdieu hace una diferencia entre dos usos de los análisis sociológicos del mundo social: el uso “clínico”, que busca “en el acervo científico instrumentos para una comprensión libre de complacencias”; y el uso “cínico”, que busca “en el análisis de los mecanismos sociales instrumentos para

fundado en el carácter malvado de la cultura (que se desplaza hacia la ironía ilustrada y se contenta con tomar distancia y hacer un buen uso instrumental y estratégico de ese conocimiento, y así reasegurar o mejorar la propia posición como “*fracción dominada de la clase dominante*”, Bourdieu, 1983), el *socioanálisis* nos permite reconocer que (con)vivimos en la dulzura y la lógica encubridoras de la “*violencia simbólica*” (Bourdieu, 1997; 1999; Bourdieu y Passeron, 1995; Bourdieu y Wacquant, 1995). Ésta es la trama específica de las relaciones que habitamos, y ni la ingenuidad ni la Ilustración nos ayudan a comprenderla; sino, más bien, un *cinismo-crítico-en-medio-de-las-relaciones* que las moviliza y que las nutre, y que encontramos activo, “*en estado práctico*” (Bourdieu, 2001a: 82), en los géneros discursivos del *sarcasmo* y la *burla populares*: esa mezcla de cariño y acidez, de sentido de pertenencia y toma de distancia, de confianza y recelo, ese envolver la lucha y el descontento, su derroche sacrificial y su gasto festivo, en la reciprocidad y el humor, y que Michel de Certeau nombró como “*tácticas*” (De Certeau, 2000).

Se relaciona con este *sentido práctico popular* lo que Bourdieu refiere, siguiendo la tradición weberiana, como una mística social en la dialéctica del “*ministerio*” y la “*salvación*” operante en la *illusio* (ver más adelante, en el capítulo sobre el socioanálisis bourdieuano), dándole su carácter netamente *simbólico* a las relaciones en el espacio social de las posiciones de poder. 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 y eficacia. Ese *cinismo-crítico-en-medio-de-las-relaciones* al que me refiero es la distorsión *mística* de lo *simbólico* reapropiada críticamente por el *sentido práctico popular*, que, en cuanto puja desde adentro de las relaciones y la ideología, desde los *nudos intercorporales de sentido*, constituye *luchas simbólicas* que intervienen la continuidad del “*orden del mundo*” con sus *diferencias* radicales y una *semiopraxis* “*desde-abajo*”, que es la *gestión del conocimiento* hacia la cual nos encaminamos en este libro y que se manifiesta “*tácticamente*” en un “*análisis polemológico*” de lo social (De Certeau, 2000). En este texto, estas *diferencias* irán tomando *cuerpo*.

.....
 ‘promoverse’ en el mundo social ... o para orientar sus propias estrategias en el mundo intelectual”; Bourdieu, con el *socioanálisis*, apunta a “desalentar las lecturas cónicas y estimular las lecturas clínicas” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 154).

8.

Podríamos narrar de este modo, tomando elementos de varias lecturas (Marx, 1985; 1973; 1986; Nietzsche, 1986; Voloshinov-Bajtin, 1992; Bajtin, 1990; Gramsci, 1967; 1972; 1998; Bataille, 1970; 1998; 2002; Bateson, 1998; Kusch, 1983; 1986; 1975; 1976; 1978; Zizek, 2003; Scribano, 2010; 2011; Scribano y Cabral, 2009; Haber, 2009; 2011a; Grosso, 1994; 2005b; 2005c; 2007a; 2008a; 2008b; 2009b; 2009e), el proceso constitutivo de la *trama simbólica*:

0.

Estamos, de entrada, en lo social; o mejor, tal vez, aunque ya velado/vedado en la autocomprensión “occidental”, estamos de entrada en la *discursividad cósmica en que venimos a nacer entre los otros, humanos y no-humanos*. De esta *discursividad* es imposible su objetivación; ni exhaustiva, ni progresiva, ni utópica; estamos siempre implicados. El pliegue de lo que se oculta hace a la opacidad de lo simbólico. La trama es *corporal-material*.

1.

Lo social a que pertenecemos es una *trama de fuerzas*. Lo *simbólico* hace *sentir* las *fuerzas-de-sentido*, lo cual saca a la *sémica* de la idealidad cognitiva.

2.

Las *fuerzas-de-sentido* se ocultan, se disimulan, se cubren, para fortalecer la cohesión social bajo los sentidos dominantes. Por eso lo *simbólico*, ya desde Durkheim (Durkheim, 1999), consagra unilateralmente la reproducción del “orden del mundo” dominante: *el pensamiento de lo simbólico implica el compromiso tácito con la formación epistémica dominante*, que tapa y oscurece las *fuerzas no congruentes*. La *torsión* es lo que *reifica y fragiliza* a la vez toda cristalización simbólica.

3.

Las *fuerzas excedentes* hacen imposible la textualización formal de la trama simbólica, porque siempre está ya empezada, permanece en curso y nunca está todavía concluida. El discurso simbólico y lo “social” (*qua discursividad*: heteroglosia no-lingüística y no-continua ⁶) no es gramaticalizable.

4.

Todo *exceso* atraviesa, pasa por las *volutas torsivas* en la *interacción discursiva* y por tanto no hay elucidación emancipatoria de lo social. El *sentido simbólico, torsivo, distorsionado*, opera por saltos, no por hilos de continuidad, no por *lógos*. El *sentido simbólico* no es lineal, es *heteroglósico-político*: combina *negación* con *antagonismo*.

5.

El *agenciamiento simbólico* excede los dilemas modernos entre fuerzas inerciales tradicionales y fuerzas transformadoras elucidantes: es más que “reflexividad” (*lógica* (del *lógos*) y modernizante; sea fenomenológica, hermenéutica, socioanalítica o deconstructiva), es *refracción* (Bajtín, 1999a) (*intercultural poscolonial*), y excede e invierte la noética fenomenológica (toda “intencionalidad” está previamente habitada por las relaciones desde *otros*, es en verdad llegada, acogida); subjetiva en la “*ambivalencia afectiva*” (Freud, 1972; Bateson, 1998): como dice Nietzsche: “es la herida misma la que constriñe *a vivir*” (Nietzsche, 1986: 141).

6.

El *exceso simbólico* es *fuerza colectiva* en la densa eferescencia *corporal-emotiva, semiopráctica*: irrumpe en las lógicas capitalistas de la razón como *fiesta, sacrificio, don, amor y esperanza*.

.....
6 Ver nota 2.

Volviendo sobre los pasos:

Lo *simbólico* hace *sentir* las *fuerzas-de-sentido*, lo cual saca a la *sémica* de la idealidad cognitiva. La *torsión* es lo que *reifica* y *fragiliza* a la vez toda cristalización simbólica. Las *fuerzas excedentes* hacen imposible la textualización formal de lo simbólico, porque siempre está ya empezado, permanece en curso y nunca está todavía concluido por las luchas que lo constituyen. Todo *exceso* atraviesa (entra y sale, integra y rompe, es interior/exterior, como en una figura moebesiana) las *volutas torsivas* en la *interacción discursiva* y por tanto no hay elucidación emancipatoria de lo social. El *sentido simbólico, torsivo, distorsionado*, opera por saltos, no por hilos de continuidad, no por *lógos*. El *sentido simbólico* no es lineal, es *heteroglósico-político*: combina *negación* y *antagonismo*. Como dice Nietzsche: “es la herida misma la que constriñe *a vivir*” (Nietzsche, 1986: 141): las *fuerzas anacrónicas de la vida-muerte* operan por *transfiguración simbólica*. El *agenciamiento simbólico* es *refractivo, replicante*. La *fuerza colectiva* de lo *simbólico irrumpe* en las lógicas capitalistas de la razón como *fiesta, sacrificio, don, amor y esperanza*.

9.

Como señala Slavoj Žižek en su artículo “Cómo Marx inventó el síntoma”:

“Hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y de Freud. ... entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. ... el ‘secreto’ a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma –la forma de las mercancías, la forma de los sueños– sino, en cambio, el ‘secreto’ *de esta forma*” (Žižek, 2003: 35).

“La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* o pensamiento y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, ‘más oculto, más al fondo’ en relación con el pensamiento la-

tente, sino que, definitivamente, más ‘en la superficie’, y consiste enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la *forma* del ‘sueño’: la verdadera materia del sueño –el deseo inconsciente– se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su ‘contenido latente’” (37-38, énfasis en cursiva en el original).

El “*trabajo del sueño*” es el que “*hace*” el sueño. Žižek recuerda lo que había dicho Freud en *La interpretación de los sueños*:

“el sueño no es más que una forma particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado del dormir. Es el *trabajo del sueño* el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad” (38, citado, énfasis en cursiva de Žižek puestos sobre el original).

La *forma* (su *secreto*) es el *trabajo* del sueño. Más que de “*forma*” (por su cognitivismo eidético), y poniendo énfasis en la *praxis*, en el *hacer*, yo hablaría mpas bien de “*manera*”, “*arte*”, o del mismo “*trabajo*”.

Recordemos ahora nosotros lo que señalaba Freud en *Tótem y tabú*: hay una economía de memoria oscura, “huellas imperecederas” y “formaciones sustitutivas” en aquella ambivalencia afectiva entre amor y odio respecto del Padre (Freud, 1972: 1846 y 1848): “las más intensas represiones dejan tras de sí formaciones sustitutivas deformadas, las cuales originan a su vez determinadas reacciones” (“síntomas”) (1849), y esto es interpretado, rectificado y corregido por una común “comprensión inconsciente” (1849). La “*comprensión inconsciente*” es la que “*trabaja*” en la “*forma*” (el “*arte*”, la *praxis*) del sueño.

Freud, destaca Žižek, procede en dos etapas: en primer lugar, el aparente sinsentido del sueño es sometido a una hermenéutica, su mensaje debe ser interpretado; luego, se debe centrar nuestra atención en la forma, el *trabajo del sueño* (el “*arte de hacer*”), que *hizo otra cosa* de los “pensamientos oníricos latentes”. Es decir, es necesario un desplazamiento más allá de la hermenéutica para

reconocer (o dejarse tocar por, o creer) este *exceso de sentido del hacer*. Un *exceso* no meramente cognitivo, sino de un *hacer-sentido*.

En la economía política, señalará Žižek, Marx tampoco queda en la crítica de la forma-mercancía, sino que hay un “*misterio en/de esa forma*”: “no el misterio *tras* la forma, sino *el misterio de esta forma*”; “el proceso mediante el cual el significado oculto se ha disfrazado de esa forma” (40); es decir, la *praxis* de su encubrimiento. No es una hermenéutica la que allí opera, es una *semiopraxis*.

Lo *simbólico* es la *torsión* que encubre en la *oscuridad de la superficie heteroglósica*.

Este trabajo de compromiso es “lo *mesiánico* de la esperanza” en Benjamin (Benjamin, 2010), “lo *místico* de la autoridad” en Derrida, tomado de Montaigne y Pascal (Derrida, 1997), la “*responsabilidad mesiánica* de la justicia” en Derrida (Derrida, 1997; 2003), el “*prestigio* de la leyes” en Durkheim (Durkheim, 1999), el “*misterio* del ministerio” y las luchas por el “capital simbólico” en (y a pesar de la opción ilustrada por la elucidación) Bourdieu (Bourdieu, 1999; Wacquant, 2005), “lo *moral* de la acción directa de la multitud” en Thompson (Thompson, 1995) en cuanto “necesidad social” (Elias, 2000: *Capítulo IV*) que autoriza un *ethos* colectivo. En los casos de lo “mesiánico de la esperanza de los vencidos”, de la “infinita responsabilidad deconstructiva” y de la “economía moral de la multitud”, esta *fuerza de trabajo de encubrimiento* es concebida ella misma (no en cuanto su necesaria elucidación cognitivista que inscribe en la tradición del *lógos*, como en Durkheim y Bourdieu) como *movimiento social de pensamiento crítico no-ilustrado, crítico-en-la-praxis*.

10.

La manera como lo *simbólico* interviene en la vida colectiva ocupa un lugar paradójico en la teoría social: *central* y *marginal* a la vez. *Central*, porque es uno de los grandes temas que ha acometido la teoría social: la reproducción y la transformación; *marginal*, porque aquello que opera el cambio y su modo de hacerlo trastoca a la vez la *formación epistémica dominante*, incluso el conocimiento establecido del orden social establecido. Es decir, hacer *crítica* permaneciendo en los mismos *supuestos epistémicos*, las mismas *economías*

de razón (razón/sensibilidad; razón/pasión; razón/afectos; razón/emociones; razón/subjetivaciones; razón/extensión discursiva), la misma *discursividad social* (es decir, *discursividad cósmica restringida* del “orden del discurso” imperante) y las mismas *relaciones interculturales de conocimiento* del conocimiento hegemónico (como lo ha hecho el pensamiento crítico occidental y poscolonial) tiene la misma apariencia tramposa que la condescendencia de la “inclusión”, y es el reaseguro nunca puesto en riesgo de las instituciones educativas. Esta crítica institucionalizada le quita a la *praxis crítica* de los *agentes populares-interculturales que revolucionan la historia la materialidad* misma en la que *ya está haciendo otra cosa*; y es un idealismo, la forma más velada de idealismo, en la que se consume y agota la crítica académica.

En las *relaciones interculturales poscoloniales* en las que vivimos, el cambio y la reproducción social se debaten en una abigarrada trama de diferencias y desigualdades, de cohesión y antagonismos, de amores y de odios, de torsiones, esperanzas y resentimientos, de dolores y alegrías, de celebraciones espectaculares y oscuros borramientos, en el devenir denso y opaco de cuerpos y emociones en que las *fuerzas críticas* decepcionan las expectativas dominantes al contraponer prácticas culturales *populares* a los discursos lógicamente enunciados en la *episteme* hegemónica. En esa contraposición, la razón pretende conjurar aquellas fuerzas, callarlas y someterlas a través de un uso determinado, “lógico”, del lenguaje, del cálculo instrumental y de la geometría homeostática que reduce pasiones antagónicas a figuras congruentes, reeditando una y otra vez el “orden del mundo”. Lo *simbólico*, como Foucault decía del “discurso”:

“(El discurso) –el psicoanálisis nos lo ha mostrado– no es simplemente lo que manifiesta –o encubre– el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que –esto la historia no cesa de enseñárnoslo– el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual, se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault 1992a: 12),

es el escenario, el medio, y el objeto mismo de la disputa

La Gestión Social del Conocimiento

Thomas Kuhn (en 'La estructura de las revoluciones científicas' de 1962) rezó para que lloviera, y se produjo una inundación.

Clifford Geertz. El legado de Thomas Kuhn: el texto apropiado en el momento justo. En Reflexiones filosóficas sobre temas antropológicos. p. 142.

El mainstream de la gestión social del conocimiento.

11.

El nuevo lugar de la ciencia en la sociedad y el reposicionamiento de la sociedad frente a ella intervienen actualmente en el redimensionamiento de lo educativo y en la revaluación general del concepto de “conocimiento”. La sociedad somete a evaluación al conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas, y, en muchos ámbitos (médicos, urbanísticos, medio ambiente), sospecha y descreo de sus bondades y promesas. La ciencia ha dado muestra de imprevisión y desconocimiento frente a efectos nocivos, y eso la ha vuelto parte del problema, no sólo de la solución, como optimistamente se creía (Beck,

1998). Se ha revalorizado así otras tradiciones epistémicas, institucionalizadas en diversos grados, algunas occidentales, otras de procedencias o de construcción etno-culturales diferentes, y se les ha devuelto una práctica insustituible de reapropiación y reorientación a las comunidades y organizaciones sociales.

La “*gestión social del conocimiento*” no es una mera aplicación verticalista ni una pasiva dependencia de los expertos-para-todo; el *conocimiento* se produce siempre desde el trabajo hermenéutico de los actores locales (Demo, 2001; Grosso, 2005a). Nuevo escenario de la educación popular constituido en la expansión creciente de los medios de comunicación y de la circulación de información y de comunicación que a través de ellos operan (Martín-Barbero, 1998; Grosso, 2001; 2003; 2004b; 2007c; 2007d). Periódico, fotografía, cine, radio, televisión, ediciones discográficas, internet, marcan un nuevo contexto educativo y un nuevo mapa cognitivo, no sólo por las reconceptualizaciones epistemológicas, sino también por las nuevas lógicas de comunicación social y de construcción de *conocimiento*, por los nuevos usos y las nuevas prácticas, las “innovaciones sociales”, que intervienen en la gestión del cotidiano.

Los diagnósticos y prospectivas del “desarrollo” en América Latina (o los estudios de sus dificultades, o relativas imposibilidades) elaborados por los organismos internacionales han ido incorporando progresivamente una visión autocrítica (no siempre demasiado explícita) y un reconocimiento de estos nuevos mapas cognitivos, aunque sin abandonar un distanciamiento objetivista e instrumental respecto de los nuevos saberes sociales reconocidos. Javier Medina recupera estos desplazamientos respecto de la posición inicial:

“(En los últimos treinta años,) la situación de pobreza se ha agudizado en la mayor parte de países (de América Latina) y la distribución del ingreso regional se ha convertido en la más inequitativa del planeta (BID, 1999). Esta polarización social ha agravado problemas de violencia y marginalidad y ha venido acompañada por un proceso de deterioro ambiental y utilización insostenible de recursos críticos, como los bosques y el agua (Corporación Andina de Fomento – CAF, 2004).”

Y continúa:

“En estas circunstancias, el desafío de América Latina es lograr un crecimiento económico sostenido y alto, que sea incluyente, participativo y respete la diversidad cultural y el medio ambiente (CAF, 2004). Este reto requiere de una agenda renovada de desarrollo que mejore las condiciones de vida de la mayoría de la sociedad y promueva la expansión sostenida de las diferentes formas de riqueza o capital que tiene nuestro continente, el capital físico, financiero, natural, social y humano.⁷ Adicionalmente, esta agenda deberá incorporar de manera integral los factores determinantes de un crecimiento económico de calidad, relacionados con la estabilidad macroeconómica, eficiencia microeconómica, equidad social, ética en el comportamiento, responsabilidad ambiental y valorización del acervo cultural” (Medina, 2005a: 8).

12.

El concepto de “*gestión social del conocimiento*”, conocido en su difundida versión inglesa como *Knowledge Management* (KM), ha surgido en el contexto de la gerencia de las organizaciones, especialmente las empresariales. KM se refiere a los problemas críticos de la adaptación y la competitividad de las organizaciones, ante el creciente ambiente generalizado de cambios y reestructuraciones, que requiere una potente creatividad combinatoria de datos e información contando con las nuevas tecnologías de información y de comunicación (NTICs) y con una compleja sinergia innovadora de los actores. KM procura hacer el mejor uso del *conocimiento*, creando nuevo *conocimiento* en el proceso.

Los estudios en este campo destacan que el *conocimiento* no es meramente un producto, o un bien a adquirir o a vender, sino un proceso. Por eso, el concepto de “conocimiento tácito” de Michael Polanyi produce un cambio en el concepto de “*conocimiento*” del pensamiento administrativo empresarial y en la sociolo-

7 Cabe aclarar, en el contexto de este trabajo, que esta clasificación no es la misma ni es homóloga respecto de las “*especies de capital*” reconocidas por Bourdieu en el *socioanálisis*: “*capital social*”, “*capital cultural*”, “*capital económico*” y “*capital simbólico*”.

gía de las organizaciones. El “conocimiento tácito” nombra esa dinámica continua e irreductible de “aprender y hacer” (*learning and doing*) o “aprender haciendo” (*learning by doing*), y la explícita para su percepción, reconocimiento y valoración públicas. Las organizaciones comenzaron a ser comprendidas como ámbitos de aprendizaje y no sólo de aplicación del conocimiento, fortaleciéndose la relación entre gerencia, *gestión del conocimiento* y teorías del aprendizaje. Las empresas y organizaciones se convirtieron así en nuevos escenarios donde se desarrollan procesos educativos.

13.

El concepto de “conocimiento tácito” de Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1966, se refiere a que podemos saber más de lo que podemos decir (Lara, 2001: 41). En la *gestión del conocimiento*, la socialización de conocimiento tácito a conocimiento tácito “es el proceso que consiste en compartir experiencias, lo que genera nuevo conocimiento tácito; en la dimensión técnica: incorporando nuevas habilidades; y en la dimensión cognitiva: creando modelos mentales compartidos” (46). Pero, en general, la *gestión del conocimiento* pensada en el ámbito empresarial, aunque reconoce la existencia de ese “conocimiento tácito” y lo valoriza, considera que finalmente debe ser convertido en conocimiento explícito (lo que sin embargo puede hacerse sólo parcialmente) para su optimización. Y así, el “conocimiento tácito” es traído a la visibilidad e incorporado a las lógicas capitalistas de explicitación, exhaustión y explotación en su instancia de mercado-consumo, de reingeniería corporal, de gerencia empresarial y de extracción agro-minera.

Porque uno de los propósitos de la *gestión social del conocimiento* es “estimular la comunicación humana que se encuentra en la base de la creación social de conocimiento, desarrollando la mayor cantidad posible de conexiones mediante la creación de una cultura con horizontes compartidos” (Lara, 2001: 34). Esta reconceptualización requirió revisar los modelos jerárquicos de la estructura organizacional tradicional y su sustitución por modelos orgánicos (quasi-biológicos), en los que las organizaciones se mueven en un dinamismo permanente para dar respuesta a su ambiente cambiante.⁸

8 Esta aproximación de las estructuras y dinámicas empresariales a los modelos biológicos da lugar al concepto de “Bio-Región”, de gran predicamento en la *gestión social del conocimiento*.

Las teorías de la complejidad y del caos proveen metáforas con las que es posible sustituir modelos organizacionales que las conciben como sistemas integrados, por otros que enfatizan la interdependencia, las interfases, los procesos complejos, la incertidumbre y la permanente reestructuración. KM le da prioridad a la manera y a los caminos como los actores construyen y usan el *conocimiento*.

14.

El *conocimiento* es un valor social complejo, cuya definición es objeto de debate. Como lo reconoce el *Proyecto ROCKET – ROadmap to Communicating Knowledge Essential for the indusTrial environment*:

“definir la significación y relevancia (la significatividad) del conocimiento en el contexto de la economía emergente orientada al conocimiento es una tarea compleja” (Proyecto ROCKET, 2003: 7).⁹

El *conocimiento* es

“una dinámica social intersubjetiva y solamente puede accederse a ella a través de la comunicación directa y la colaboración entre aquellos que participan en él”, pues “la información es convertida en conocimiento sólo en los procesos interactivos de entendimientos e interpretaciones intersubjetivos, tanto en el nivel personal como en el nivel organizacional” (Proyecto ROCKET, 2003: 11).

El rol de las Nuevas Tecnologías de Información y de Comunicación – NTICs en este contexto es el de “alimentar y soportar los procesos de interacción social”. Y, refiriendo a varios autores muy reconocidos en este campo, tales como T.H. Davenport y L. Prusak, *Working Knowledge: How Organisations Manage What They Know*, 1998; Georg Von Krogh, Kazuo Ichijo e Ikujiro Nonaka, *Enabling Knowledge Creation: How to Unlock the Mystery of Tacit Knowledge and Release the Power of Innovation*, 2000; y Yogesh Malhotra, en su artículo “Knowledge Management for E-Business Performance:

9 En todos los casos de citación del Proyecto ROCKET en este libro, como en el caso de otros textos citados cuyos originales están en inglés, francés o portugués, las traducciones corresponden a mi *buen* entender e interpretar.

Advancing Information Strategy to Internet Time”, 2000, este estado del arte elaborado por el Proyecto ROCKET, que estoy citando, plantea que las organizaciones:

“no pueden gerenciar el conocimiento *per se*, en el sentido convencional del término ‘gerenciar’ (*management*). Ellas pueden, sin embargo, crear un ambiente que alimente la continuidad, la creación y el uso permanente del conocimiento y su aplicación dentro de la organización” (Proyecto ROCKET, 2003: 11-12).

Así,

“la creación de una organización creadora de conocimiento no es un asunto de tecnología, sino de organización. Más precisamente, la creación de una organización creadora de conocimiento es una cuestión de procesos creativos, es decir, de alinear tecnología, actores y valores organizacionales hacia el logro de objetivos específicos” (Proyecto ROCKET, 2003: 26).

Porque

“Las comunidades de práctica promueven la producción de conocimiento jalando colectivamente desde la interacción organizacional, antes que empujando la información”¹⁰ (Proyecto ROCKET, 2003: 32).

Este énfasis puesto en la dimensión comunicacional-interactiva de la *gestión del conocimiento* ha resultado clave al momento de pensarla en los medios organizacionales no-empresariales. El estado del arte elaborado por el Proyecto ROCKET recoge un artículo de M.T. Hansen, N. Nohria y T. Tierney, “What’s your strategy for managing knowledge?”, 1999, en el que los autores identifican dos acciones en la estrategia para desarrollar KM: “codificación” y “personalización”, de la siguiente manera:

“La estrategia de codificación se ocupa de la representación de la información y del conocimiento para almacenarla en

10 “Communities of practice leverage knowledge through organizational pull rather than information push.”

bases de datos electrónicas. En esta acción, el conocimiento es cuidadosamente codificado y almacenado en sistemas de bases de datos, donde puedan ser consultados y usados por otros. En contraste, la acción de personalización se ocupa de facilitar la formación de redes sociales para ayudar a las personas a comunicar y aplicar el conocimiento en lugar de almacenarlo. ... Lo que puede ser interpretado como una estrategia técnica o de codificación versus una estrategia social o de personalización para la gestión del conocimiento” (Proyecto ROCKET, 2003: 20).

Ambas estrategias son necesarias, pero la KM no llega a realizarse sino en esta segunda acción, que, tal como lo expresa la expresión “versus”, opera en un sentido claramente opuesto a la primera. Por eso, siguiendo a Manuel Castells y Peter Hall, *Technopoles of the World: The Making of Twenty-first Century Industrial Complexes*, 1994, el Proyecto ROCKET enfatiza:

“la clave en la posición competitiva de los ‘clusters de innovación’ consiste en la habilidad de éstos para generar sinergias, es decir: en el valor agregado que resulta, no del impacto económico acumulado por los elementos críticos presentes en el ‘cluster’, sino de interactuar de un modo que alimenta la innovación” (Proyecto ROCKET, 2003: 29).

15.

Desde los énfasis puestos en la producción teórica del KM en la dinámica social intersubjetiva que da lugar a procesos interactivos de entendimientos e interpretaciones, me parece problemática, por decir lo menos, la visión descendente de la “apropiación social del conocimiento” que anima muchos discursos oficiales, proyectos de ley, decretos y leyes de Ciencia, Tecnología e Innovación, pues los términos que comúnmente se utilizan para referirse a ella: “socialización”, “comprensión, validación y uso social”, “generación, comunicación, discusión y uso”, “divulgación”, “popularización” del conocimiento científico y tecnológico, “adiestramiento”, “formación de opinión”, “información”, “educación”, se mueven siempre en una direccionalidad arriba-abajo. Por otro lado, suele procederse a partir de una sinonimia tácita entre “conocimiento” y “ciencia, tecnología e innovación”:

como si todo el *conocimiento* fuera el producido por la “ciencia”; como si el *conocimiento* fuera un producto acabado que sólo resta “aplicar”; como si todo el problema fuera el de “ilustrar” a la población en los lenguajes, las soluciones técnicas, los beneficios y riesgos; y como si el problema del *conocimiento* no fuera en primer lugar de orden social, comunicativo, práctico (recordemos la alteración introducida en el KM, a pesar de sus limitaciones y nueva puesta bajo control, por el reconocimiento valorativo del “conocimiento tácito”), lo cual en nuestros *contextos de conocimiento y acción* tiene una hondura (inter)cultural desconocida (ni qué decir por aquellos discursos, proyectos de ley, decretos y leyes), ya que todo sistema teórico-procedimental descansa en concepciones del mundo impregnadas de las confrontaciones socioculturales y políticas en las que surge, se establece y se transforma. En las políticas nacionales y los documentos de organizaciones internacionales sobre Ciencia, Tecnología e Innovación hay una muy tímida y ambigua alusión a la cuestión cultural, y un total desconocimiento de la cuestión *intercultural poscolonial* involucrada en las *políticas del conocimiento*.

16.

Como señalara Sergio Boisier, uno de los principales referentes de la *gestión del conocimiento* en América Latina,

“tienen razón todos aquellos que sostienen que el conocimiento se encuentra ‘detrás’ de los cambios de los paradigmas científicos, productivos, organizacionales o de otra naturaleza, en medio de los cuales nos encontramos. Simultáneamente, el conocimiento termina por ‘traducirse’ en nuevos productos de elevada sofisticación tecnológica y también en nuevas maneras de pensar y de intervenir en asuntos tan complejos como puede ser una propuesta de desarrollo local. El saber, el conocimiento, aparecen como un eje transversal de un abanico de paradigmas emergentes. La necesidad de adquirir permanentemente nuevo conocimiento se convierte en un imperativo para quien dirige una empresa tanto como para quien dirige un gobierno territorial o un organismo de fomento del desarrollo así como, en último término, para cualquier individuo“ (Boisier, 2001: 4).

Respecto de esa “traducción” del conocimiento en “nuevos productos” sofisticados, “nuevas maneras de pensar” y “nuevas maneras de intervenir” en el desarrollo local, Boisier aclaraba:

“Si bien, paradójicamente, el rescate de un saber ancestral a menudo revaloriza bienes y servicios muy elementales, pero que son valorados precisamente por su carácter limpio y orgánico –en el caso de productos agrícolas–, o por su carácter *sui generis*, al ser el resultado de prácticas productivas profundamente incrustadas en algunas culturas, como es el caso de muchos productos artesanales. Saber ‘codificado’ y saber ‘tácito’ se dan la mano a través de nuevos o renovados productos” (Boisier, 2001: 4, nota 2).

Por lo que, la innovación puede proceder de la incorporación a los procesos de producción de *conocimiento* del saber social “vulgar”, “tradicional” o “ancestral” de las comunidades y organizaciones locales. Boisier destaca que

“el conocimiento tácito, sea contemporáneamente adquirido en el trabajo (*learning by doing*), sea tradicionalmente transmitido vía capital cultural, está adquiriendo una creciente importancia para la competitividad y también para construir nichos de mercado con monopolio respaldado por la cultura local (denominación de origen). La competitividad permanente requiere de un insumo también permanente de conocimiento codificado, resultado de procesos continuos de investigación y desarrollo, y cuanto más conocimiento codificado se introduce en procesos y lugares, más conocimiento tácito se requiere para un óptimo aprovechamiento del primero” (Boisier, 2001: 10).

Pedro Demo enfatiza este “telón de fondo hermenéutico del aprendizaje”:

“En la práctica, aprendemos de lo que ya habíamos aprendido y conocemos a partir de lo que ya conocíamos” (Demo, 2001: 296);

“Comenzamos con nuestro sentido común como científicos cognitivos y descubrimos que nuestra cognición

emerge del telón de fondo del mundo que se extiende detrás de nosotros, pero que no puede ser encontrado separado de nuestra incorporación” (Demo, 2001: 304).

Me pregunto cuánta innovación habría en el sólo hecho de esa masiva incorporación y su circulación, de saberes y de agentes, en los diagnósticos, la formulación de preguntas, los diseños de proyectos y los ejercicios prospectivos. ¿Cómo modificaría esa incorporación innovadora nuestras percepciones y prácticas del “*conocimiento*” y del “*desarrollo*”?¹¹

17.

Es *a priori* reductivo con la producción social de nuevo *conocimiento* interpretar la “creación de valor” que procede de ella teniendo como parámetro los resultados puramente formales, tales como la “sistematización o institucionalización de los procesos organizacionales”, porque no se aprecia así suficientemente la compleja semiosis y la movilización de agentes y saberes que allí tienen lugar, los cuales no confluyen unívocamente hacia la sistematización o institucionalización organizativa, como si se tratara de procesos endógenos autónomos y autóctonos, constructos ideales en espacios neutros: las organizaciones están atravesadas por las *luchas culturales* y la *violencia simbólica*, en *relaciones pos-coloniales* en las que fuerzas en conflicto se contraponen frente a un orden de cosas legitimado. La experiencia organizacional es una experiencia traumática en nuestros contextos y el concepto de “organización” hace parte de la innovación social esperada. Por tanto, no se debe reducir la *gestión social de conocimiento* a lo organizacional unilateral y abstractamente pensado. En los

11 En sus comentarios a este texto, Luis Carlos Arboleda decía en este punto: “Muchos estudios de historia, antropología y sociología de las ciencias en Colombia muestran que la investigación viable en el país ha tenido y tiene una componente “idiosincrásica” que se ha vuelto más o menos decisiva en función de las coyunturas. Esta cuestión no es visible en los discursos formales y la retórica oficial de ciencia internacional, que generalmente los propios científicos reproducen. Esta conciencia enajenada, que se entrega y olvida en el producto objetivado, toma como un dato lo que debería ser un problema: la existencia de un estilo cognitivo autóctono, que puede tener un alto “valor agregado”. Un asunto nada desdeñable para la política nacional de Ciencia y Tecnología cuando se trata, por ejemplo, de mantener cuotas incrementales en la formación y retención de investigadores en el país, y no apostarle todo a la formación en el extranjero.”

márgenes del campo organizacional dominante (el que rige en las empresas y en el pensamiento administrativo del KM), en la convivencia (que muy frecuente y masivamente es malvivencia) de los diversos agentes con las formaciones hegemónicas, sedimentan nuevos aprendizajes que recrean *maneras de hacer y de conocer* que viajan en la larga duración, formalizados en la tipificación de relaciones, tácticas y situaciones y que bordean las formas institucionalizadas. No se trata sólo de “conocimiento tácito”, porque estos saberes sociales conforman formaciones discursivas que incluyen también “conocimiento explícito”; se trata más bien de saberes no-reconocidos o des-conocidos en la producción de *conocimiento*. Hay un exceso en la *gestión social del conocimiento* local que no es recogido en el discurso organizacional dominante, universalista e instrumental.

18.

Es necesario repensar incluso la misma circulación *económica* en el horizonte *intercultural* de los actores de la *gestión social del conocimiento* para no caer en reduccionismos objetivistas, que en verdad lo que hacen es imponer “evidencias” en un discurso performativo-enmudecedor hecho de “objetivos”, “logros” e “indicadores”: al separar lo “económico” de lo “social”, el primero se reserva su prerrogativa de verdad-en-sí, abstracta y universal, cuando en verdad corresponde a intereses minoritarios de un sector social. Por ejemplo, el siguiente texto, en el que se reconstruye la visión de Grindley & Sullivan (2001), tiene una apreciación estrecha, *no-económica*, de la gestión social:

“Para la *gestión del conocimiento de corte social*, centrada en el aprendizaje, las actividades principales tienen que ver con la acumulación de saber, la creación de conocimientos, la dirección hacia un foco determinado, el manejo de estructuras y procedimientos, el apoyo a la emergencia de la creatividad mediante la flexibilidad, las relaciones informales y la innovación. Por ende, la antropología, la psicología social y la sociología son las disciplinas claves para comprender la forma de comportarse de las personas y los valores de la organización que producen el conocimiento. Por su parte, *al enfoque económico*, basado en la gestión de los activos intelectuales, le importan sobre todo las actividades de

constitución de una base de *know-how*, la producción de la innovación, el manejo y valoración de los activos intelectuales y la creación de beneficios financieros. En suma, la corriente ‘social’ del conocimiento se centra en la creación de valor para la sociedad y la corriente ‘económica’ del conocimiento se enfoca en la extracción de dinero para las empresas” (Medina, 2005b: 6-7; el subrayado es mío).

En la cita anterior se evidencia una preocupante (u honesta, o reveladora, según se lo mire) separación *gestión social de conocimiento* y sociedad, por un lado, y gestión económica de *conocimiento* y empresas, por otro: como si la gestión social no generara economía, y como si toda la generación de valor económico confluyera exclusivamente hacia las empresas. No se aclara, ciertamente, qué relación y qué límites hay entre sociedad y empresas; ni qué inserción social tienen tales “empresas” (consorcios internacionales, multinacionales, grandes empresas o MYPIMES); lo cual sobre todo es preocupante por la naturalización de la división en nuestros contextos de alta inequidad y de profundas desigualdades en aumento. El concepto de “economía de conocimiento”, en todo caso, al menos, debería resituar los intereses empresariales privados en función de una sociedad del conocimiento fortalecida, creando así las condiciones para la competitividad a mediano y largo plazo, pues los aprendizajes e innovaciones sociales y la revisión crítica del *mapa social del conocimiento* son los procesos metodológicos participativos que podrían garantizar la redistribución de la nueva riqueza, o, como mínimo, abrir un campo de acción por su disputa antes de su apropiación unilateral y minoritaria, garantizada *a priori*. Pero en verdad parece que las tan mentadas “sociedades competitivas” no son más que la perpetuación del “orden *económico* del mundo”, entendiendo por tal el maquillaje (y más del discurso de las palabras que del discurso de las prácticas) de las extractivas empresas competitivas de los modelos clásicos de “desarrollo” con un poco de “responsabilidad social”. Por eso lo “económico” se reserva por fuera de su problematización social, cultural, *intercultural* y política *poscolonial*.

19.

El lugar de las ciencias sociales y humanas en la “socio-economía del conocimiento” no es el de suspenderse en una discu-

sión abstracta y principista (que suele operar como ideología para el avance de los “negocios” que benefician intereses minoritarios), sino el de la crítica teórico-conceptual ligada a lo procedimental y metodológico ¹², acompañando procesos de aprendizaje social, de los cuales se deriva la conceptualización permanente. Las ciencias sociales y humanas deben presionar para que, entre los sujetos del proceso y en la toma de decisiones, intervengan los diversos agentes sociales del contexto, especialmente lo más silenciados y más “descalificados”. Si esto introduce demoras u “obstáculos” en el corto plazo (los reclamos por las “resistencias culturales” muchas veces están pidiendo –y exigiendo– poder avanzar sin gente), será porque no importa tanto la “urgencia de la coyuntura” (definida por los mismos habilitadores de las metodologías y diseñadores de los procesos) como el fortalecimiento de las *comunidades locales* a través del *trabajo de sentido colectivo* y el engarce *rememorante* con las *luchas y esperanzas* de quienes ha muerto en ellas. Porque la carencia de políticas de estado en nuestros países *poscoloniales* descansa en gran medida en comunidades locales desoídas, es decir que es funcional al progreso sin gente; y la premura y la urgencia en la toma de decisiones suele ser un pretexto con alta legitimidad para evitar los “rodeos” democráticos y participativos del diálogo, la discusión, la reorientación, el consenso y el disenso: es decir, todo aquello en que se cuece una *gesta*, la polvareda que acompaña toda *puesta en movimiento*.

20.

Una “economía de conocimiento” que surja de la inercia de las desigualdades globales, internacionales, nacionales, regionales y locales (silenciadas, o aún cuando se las reconozca como condición y con la buena intención de modificarlas, dándoles por tanto continuidad), no podrá sino profundizar dichas desigualdades, en la misma medida que le resultan indiferentes... o necesarias. Si consideramos que el desarrollo tecnológico es el que impone la dirección y las “decisiones” como un destino fatal, inmodificable e incontenible, el “componente social de la socioeconomía de conocimiento” sólo consolidará formas organizacionales adaptativas, en las cuales se descontará un costo social que deberá inevitablemente pagarse; lo cual es un ocultamiento

12 Es mucho más que lo que Anthony Giddens denomina “hermenéutica doble” (Giddens, 1997). Ver Grosso, 2007c; 2007d.

ideológico de las verdaderas fuerzas minoritarias, sus intereses y cosmovisiones, que sostienen el aparente “destino” mundial a una “economía de conocimiento” sin sociedad plena.

21.

El énfasis en el sujeto social intrínseco del *conocimiento*, si bien debe ser transcendido hacia una *discursividad dialógica* que coloca *irreductiblemente* el *antagonismo* en una *comunidad local cósmica de seres ampliada* y que rompe con estos heroísmos ideológicos de los intelectuales o las clases iluminadas que “someten” al demonio de la tecnología, no debe confundirse tampoco con el tradicional reclamo “humanista” (igualmente abstracto) de un discurso que dé sentido a la racionalidad científico-tecnológica.¹³

Por detrás de las discusiones abstractas del principismo “humanista” y de la premura de la racionalidad económica está en juego una “socio-economía de conocimiento” que restablezca la política, que promueva la diversidad social y cultural en la *gestión del conocimiento* y que valore y haga plausible la vida en los espacios locales, en todos y cada uno de ellos. Y todo ello como tarea asumida por el “gestor” del *conocimiento*, que es quien “sabe” cómo hacerlo, o crear las condiciones metodológicas para hacerlo. Fernando Chaparro señala tres fases por las que ha pasado la concepción de los “sistemas de valor basados en el conocimiento”:

“1. Concebir el conocimiento como “objetos” que pueden ser medidos y atesorados. En esta primera fase se pone énfasis en bases de datos, publicaciones, patentes, mejores prácticas, etc. Esta primera fase lleva a la idea (de) que el conocimiento se apropia personalmente como fuente de poder y pone énfasis en la necesidad de proveer acceso al mismo. 2. En la segunda fase se descubre la importancia del *Agente* que genera el conocimiento (el sujeto) y de los *flujos de conocimiento* entre ellos y el papel de las *redes sociales* que lo generan y lo usan. Esto lleva a poner énfasis en conceptos tales como: comunidades de práctica, flujos de conocimiento, comunidades de aprendizaje, gestión del aprendizaje. Se le da una gran importancia al tema de

13 Léase la reconciliación humanística en la posición fenomenológica de Husserl; o el “universalismo (eurocéntrico) presocrático” de Heidegger.

la apropiación social del conocimiento (entendido como aplicación del conocimiento) y de la innovación. 3. En la tercera fase se pone énfasis en la *construcción de capital social* a partir del conocimiento, y por lo tanto lleva a analizar el impacto en el entorno: se destaca la importancia del *contexto de valor organizacional* a través de la *capitalización de activos intangibles*, y de la importancia de *capitalizar estratégicamente* para poder construir sobre la identidad y las vocaciones de cada región, pero buscando su *desarrollo integral* y armónico. Aquí se llega a un real *Sistema de Valor Basado en Conocimiento (SVBC)*, por lo cual se entiende aquellos colectivos humanos que persiguen deliberadamente un desarrollo integral sostenible, con particular énfasis en los bienes intangibles o de conocimiento” (Chaparro, 2004: 2).

Pero más allá de este oficio pastoral del “gestor” del *conocimiento* está lo que el *conocimiento* ha venido siendo en la vida social, y que problematiza este sentido destinal a la Modernidad y el sometimiento a la inercia del desarrollo científico-tecnológico tal cual él ha sido concebido por la misma institucionalidad estatal y su “sentido de realidad”, que es quien ha formado a su propio “gestor”. Hay una circularidad en la aparente “innovación”, que no hace más que reforzar la reproducción, expropiar saberes sociales, bloquear agencias “exteriores” y negarse al diálogo social abierto bajo la ideología de las “redes”, las “comunidades” y el “capital social”. El *conocimiento* en el *diálogo social abierto* tiene *fisuras y aristas más abruptas* y encuentra en el *antagonismo* su mayor aliciente metodológico: problematiza lo que esta “*gestión social del conocimiento*” (im)pone como supuestos.

22.

Tomando los conceptos de “magia” y “tecnología” en el sentido de los saberes técnicos generados para la gestión del cotidiano (ciertamente la magia es una técnica que requiere, como toda técnica hasta donde no sabemos, la *fuerza de la creencia*), lo cual es un hecho ya arcaico y que está atravesado por el devenir *inter-cultural*, es acertada la afirmación de Javier Medina:

“No hay fórmulas mágicas para lograr el crecimiento económico sin contar con dominio tecnológico, vale decir,

sin que las personas tengan incorporado en su vida cotidiana el necesario *know how* técnico, social, cultural y económico para producir” (Medina, 2005a: 11).

La cuestión crítica en nuestra situación *poscolonial* en el capitalismo avanzado está en la densidad local de ese *know-how*, en la que saberes científico-tecnológicos se cruzan de diversas formas con saberes tradicionales y emergentes, en sociedades, comunidades, unidades vecinales, que se han hecho viables en condiciones desfavorables, y hasta imposibles, y que han gestado *conocimientos* paralelos, subalternos, mimetizados o clandestinos, respecto de saberes hegemónicos escolares, académicos y profesionales, los cuales, además de sus efectos institucionales directos, han asesorado las políticas estatales.

La reducción estratégica o metodológica de esta densidad a los fines del “desarrollo” tiene sus “maestros” o expertos y su protocolo de socialización, y esta “necesidad curricular” simultáneamente reduce los agentes y amplía extensamente los “objetos”. Señala Boisier, al referirse a la experiencia vivida por él en la gestión territorial:

“Para crear y difundir o distribuir socialmente un nuevo conocimiento el primer paso consiste en definir quiénes serán los ‘miembros del club del nuevo conocimiento’, por así decirlo. En otras palabras, hay que especificar a los actores, a los participantes en las conversaciones sociales en las cuales y mediante las cuales se producirá y circulará el nuevo saber. Como lo dice el PNUD: ‘Sin conversaciones, públicas y privadas, que tengan como objeto a la sociedad, no habrá aspiraciones colectivas’ (PNUD, 2000), o, como también lo afirma la misma institución: ‘El Desarrollo (...) consiste en hacer de los individuos y las comunidades los verdaderos sujetos, gestores y beneficiarios del desarrollo. Ello sólo es posible si las personas son capaces de entender esos cambios y gobernarlos a su favor’ (PNUD, 1999). Puesto que acá se participa plenamente de la apuesta política a favor de la sociedad civil, que está en el centro del proceso de redemocratización de América Latina, hay un privilegio por convocar a los actores representativos de la sociedad civil local –por di-

fusa que sea— y, como también acá se hace una apuesta a favor de la asociatividad, tal convocatoria debe incluir también a los actores representativos de la sociedad política local —gobierno y administración, partidos políticos, fuerzas armadas— y de otros segmentos sociales ubicados entre ambos polos, por ejemplo, miembros de la sociedad ‘mercantil’ o económica, miembros de la sociedad ‘moral’ —iglesias y otras organizaciones cuyos fines son esencialmente éticos. Como esta convocatoria se dirige a los ‘actores/sujetos’ —portadores de acción individual o colectiva que apelan a principios de estructuración, conservación o cambio de la sociedad, que tienen una cierta densidad histórica, que se involucran en los proyectos de cambio— y no a miembros masivos de las organizaciones, hay que conocerlos —con nombre, apellido, dirección, etc.— de antemano y ello supondrá poner en práctica un método de identificación, particularmente en la misma sociedad civil, cuya naturaleza difusa, intersticial, porosa y poco formal, hace especialmente difícil esta tarea” (Boisier, 2001: 19-20).

Pero en las dinámicas de interlocución, participación y gestión cotidiana del *conocimiento* y del desarrollo comunitario, se debe estar atento a que

“en América Latina, donde las transiciones democráticas dan al consenso una función más significativa que la pacificación social —la integración a la economía-mundo—, quedan amplias zonas articuladas por lo singular, lo esquivo y lo irreductible, y son de difícil sumisión” (Ossa, 2003: 19).

“La carencia de un diálogo expresivo y su plagio por uno inclusivo, indiferenciado y repetido otorga al consenso ese carácter tautológico que tiene, cuya preocupación es determinar dónde están los sujetos y reducir su movilidad social al formato (formateo) de sus hablas” (Ossa, 2003: 42).

Y entonces el pluralismo y la diversidad democráticos se reducen a “un mundo integrado y dialógico gracias a la velocidad y el aumento de las redes” (Ossa, 2003: 32) en el que “la producción

del consenso adquiere, entonces, toda su específica intención: *ser el campo político comunicacional de la vigilancia*” (Ossa, 2003: 39). Es muy alto el costo que se cobra una *gestión social del conocimiento* que vive como un obstáculo la *densidad social, intercultural y política* de sus sociedades.

23.

Las políticas públicas de higiene, ortopedia y seducción de los “discursos de la Razón” son los canales por los que llegó la “modernización”, el “desarrollo” y la “innovación” a nuestras heterodoxas (según el canon eurocéntrico) y heteróclitas sociedades. Como lo expresa Carlos Ossa (entre otros múltiples autores que se refieren a lo mismo):

“En América Latina, la modernización fue el espejo de las élites –a principios del siglo XX. Asociada al perfeccionamiento de la sociedad y la mejoría social, motivó filantropías y crueldades que impusieron una lógica de edificaciones monumentales, reformas educativas, saneamientos barriales, colonizaciones interiores, redes bancarias y occidentalizaciones del gusto. Ciudad y comunicación sirvieron de texto para los ensayos de urbanidad, progreso y moralización de las costumbres” (Ossa, 2003: 22; ver Grosso, 2003; 2004a; 2005a; 2006b; 2007b; 2008d; 2008e).

El cambio en la relación política entre el monarca (y la administración virreinal) con sus súbditos, desde la segunda mitad del siglo XVIII, había modificado las relaciones sociales de la “sociedad barroca” (Romero, 1978) que consistía en un pacto entre el Rey y cada uno de los estamentos y corporaciones, en el que las “castas”, organizadas en gremios y cofradías fuertemente jerarquizados, eran reconocidas y desarrollaban formas de vida propias en esos pliegues sociales. La “sociedad barroca” había ido dando paso a una “sociedad moderna” bajo una única y general relación binaria entre Estado e individuos-ciudadanos, en la que las desigualdades se ocultaban debajo de la ideología de un igualitarismo plano y un modelo formal, y en el que se volvían irreconocibles, ahogadas en un fondo oscuro, las diferencias y categorías étnicas y etnoculturales (Elias, 1993). Esta

nueva política orientó hacia la individualización el cuerpo social que se iba agenciando progresivamente de lo público y que era el magma de una paradójica *modernidad social* emergente.

Las relaciones sociales se transformaron por el creciente incentivo, y su correspondiente expectativa, de reconocimiento y de autogestión de las “castas” subalternas y mayoritarias que habían consolidado sus mundos culturales en los pliegues de la estructura social (que luego se harían (ir)reconocibles en el “folklore” colectado a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en grandes registros, y hasta nuestros días) y a través de las frecuentes revueltas, proliferantes aquí y allá durante el siglo XVIII. El sistema republicano hizo descansar el ejercicio del gobierno en la realidad y la ficción de la representación política, pero en todo caso restringiendo, con legitimidad no fundada sino con guerra y represión, las insurgencias y la movilización democratizante general, que afloraba aquí y allá y crecía progresivamente en número, en sectores y en ámbitos de la vida involucrados (Guerra, 1992). Notemos cómo Tulio Halperin Donghi, con un dejo de condescendencia, refiere a esa situación de desajuste social y cultural en las guerras de independencia:

“Entre los realistas, como entre los revolucionarios (en las guerras de independencia de las colonias españolas de América), la plebe y las castas tienen su parte en la victoria y no tienen las mismas razones que las oligarquías locales, o los oficiales metropolitanos amigos del orden, para querer moderar sus consecuencias. ... Sería sin duda antihistórico ver en estos enemigos de la conciliación adversarios lúcidos del orden social prerrevolucionario; eran tan sólo gentes escasamente interesadas en la supervivencia de ese orden y directamente interesadas, en cambio, en mantener abiertas las nuevas oportunidades que –al margen si no en contra de ese ordenamiento- la guerra civil había creado” (Halperin Donghi, 1988: 98-99).

En las Guerras de Independencia contra el ejército español, las tropas estuvieron mayoritariamente constituidas por mestizos de todo tipo, negros “liberados” e indígenas ex-tributarios: una gran movilización social y desplazamientos masivos. Estos impresionantes desplazamientos en América del Sur, a lo largo de

los Andes y de las llanuras, de sur a norte y de norte a sur (ver Thibaud, 2003), son procesos de *modernidad social*, y no la ceguera y pasividad del “caudillismo” colonial; son la enunciación libertaria de subjetivaciones sociales, (inter)culturales y políticas. Pero esa conmoción creativa que reactivó el “magma” de las *diferencias* ha quedado silenciada y oculta bajo el control de las aristocracias criollas, los generales y los ilustrados, que conformaron grupos en pugna que lograron sobreponer, por encima de aquélla, sus disputas e intereses minoritarios, como sectores dominantes de la nueva estructura de poder enunciada en el discurso del Estado-Nación. Lo que Antonio Gramsci llamó una “revolución pasiva” (Chatterjee, 1993): las mayorías movilizadas lograron ser reducidas a una versión inferior del conflicto por la nueva hegemonía.

Desde entonces, hay un quiebre, una incongruencia y un desborde en las relaciones de representación en la política latinoamericana (y *poscolonial* en general). La representación política en las nuevas naciones se implantó sobre un ocultamiento, un *desconocimiento* (*inter)cultural*. Por eso, cuando esta representación entra en ebullición, conectando con profundas identificaciones o reanimando aquellas expectativas, se mueven las capas tectónicas de la “sociedad barroca” sepultada. La situación social se vuelve entonces “peligrosa”, amenaza ponerse fuera de control y los sectores dominantes de las “democracias” rápidamente acuden a contenerlas por medio de la represión, del clientelismo o del carisma.

En la historia “nacional” de la “inclusión” en la Modernidad entraron, a mediados del siglo XX, los discursos del “desarrollo” (Escobar, 1998; 1999; 2005; Escobar y Pedrosa, 1996). Pese a las propuestas alternativas que han pretendido corregir el “desarrollismo” (Desarrollo Social, Desarrollo Sustentable, Desarrollo Humano...), Arturo Escobar sostiene que la lógica de base no se modifica sustancialmente si no se trasciende el campo discursivo en el cual se construyeron los conceptos, las prácticas, las instituciones y los dispositivos de control. El “post-desarrollo” hace la crítica de los modos de producción de *conocimiento* asociados al proyecto moderno, reivindicando el lugar del *conocimiento* local y de los movimientos sociales que reivindican el papel de los saberes populares en la construcción de un paradigma no sólo alternativo, sino contrahegemónico. No basta con una alternativa conceptual, hay que reconocer y potenciar los *usos so-*

ciales del “desarrollo” por parte de organizaciones y comunidades que se lo han agenciado en la *semiopraxis* cotidiana, en procesos de construcción de una paradójica *modernidad social*, en pugna con las políticas dominantes y oficiales de “modernización”. Es el “desarrollo como un proceso de aprendizaje social”, dicen Sebastião Mendonça Ferreira y Marcos Neto (Mendonça Ferreira & Neto, 2005). En este sentido oriento la crítica al concepto de “*gestión social del conocimiento*”: “modernidad”, “desarrollo”, “innovación”, “*gestión social del conocimiento*” son conceptos que, desde la perspectiva, el interés y el curso de la *semiopraxis popular* nos cuentan y hacen otras historias.

24.

Una paradójica *modernidad social*, inaudita e invisible, que no coincide con la versión de “Modernidad” de la Ilustración, ni con el control de la comunicación, del consumo y de sus dinámicas culturales por el mercado global, ha sido percibida por las ciencias sociales y humanas en las últimas décadas a través del juego de categorías que les resultan familiares y en el marco de la crítica del concepto hegemónico de “Modernidad” desde la dramática “Tradición/Modernidad”. Dualismo o ambivalencia que se enuncian en los términos ilustrados, interpretando que las mayorías latinoamericanas (y *poscoloniales*) “acceden” a la Modernidad (mayúscula) (aunque) desviadamente por la presión de sus tradiciones, dando lugar a “otras modernidades” (García Canclini, 1995a; 1995b; 1999; Martín-Barbero, 1998; 2003; Ortiz, 1996). Pero aquella paradójica *modernidad social* excede desde sus *prácticas* toda destinalidad o referencia a la Modernidad: su énfasis está puesto en las *matrices epistémico-prácticas*¹⁴ que desbordan desde la exterioridad. *Ni tradición ni modernidad*. John Beverly dice en *Subalternidad y representación*:

“El subalterno no tiene más razones para celebrar la tradición que la modernidad, ya que ambas dimensiones pueden –suelen– proveer las condiciones de su subordinación y privación” (Beverly, 2004: 197).

14 El concepto de *matrices epistémico-prácticas populares-interculturales* será desarrollado en el *Capítulo III. Semiopraxis de la Gestión Social del Conocimiento*.

El concepto de *modernidad social* coloca un polo de acción (dialéctico) en los *movimientos sociales*, las *gestas populares* y los *agenciamientos comunitarios* en el cotidiano, y no los concibe como meramente reactivos. Las ciencias sociales y humanas que pretenden reconocerla la desconocen a la vez. Porque

“En todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico-cultural universal – *normal* – de la experiencia europea – herramientas en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que *tienen* que ser superadas (aunque más no sea atravesando “otras modernidades”)-, que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico-culturales” (Lander, 2000: 33-34).

Hay *fuerzas subalternas* que no operan con una *retórica práctica* de “resignificación”, “desvío”, “reacentuación” y “reorientación”, entendidas respecto de “la” Modernidad original y dominante, sino en *retóricas de semiopraxis crítica* en las que “resignificación”, “desvío”, “reacentuación” y “reorientación” no tienen una consistencia signico-semiótica, sino *corporal-material, discursiva* (en el sentido de Volosihnov-Bajtin, 1992), que se desbordan y prolongan en la dramática de *juegos, burla, risa, luchas simbólicas, derivas y fugas metamórficas*, todos ellos *trabajos, artes, torsiones* que rompen las inercias, las estructuras de clasificación y las “clínicas del sentido” (Grosso, 2002b) en las que las *relaciones interculturales* han sido fijadas, reconocidas, estereotipadas, y que renuevan el desajuste, hacen proliferar el desorden y abren el campo de acción en las formaciones de poder que pretenden integrarlas, capturarlas e inmovilizarlas. Éste ha sido el “demonio”, verdadero temido, al que atacaron y pretendieron domesticar hasta la exhaución de sus fuerzas las tecnologías ilustradas de la Modernidad (Foucault, 1984; Grosso, 2004; 2005c; 2006b; 2009c) y las tecnologías del mercado y del consumo.¹⁵ No se trata de metáfo-

15 Hacia finales del siglo XIX, en las ciudades europeas premodernas y las ciudades americanas coloniales, la nueva lógica urbana erradica las plazas-mercado a las periferias urbanas como des-territorialización diferenciadora y re-territorialización restringida, urbanística y social a la vez: el mercado pasó de ser un lugar público central a ser un espacio social restringido y marginal. En el siglo XX, progresivamente, el mercado, nuevamente des-territorializado de los márgenes locales y re-territorializado en lo global, consume la desposesión popular de sus circuitos rituales y circulaciones simbólicas: los

ras hermenéuticas sino de *metamorfosis materiales*; no se trata de evanescencias culturales sino de “*materialismo (histórico) cultural*” (Benjamin, 2010; Williams, 2000). Campos de acción dialécticos no-hegelianos, es decir, que no son el desenvolvimiento de un principio único pasando por sus sucesivas negaciones: la única Modernidad descendente, aunque llegue hasta su objetivación negativa en la corporalidad de las “culturas populares”, sigue animando la ideología del panóptico hegeliano: ese único ojo que todo lo ve, esa única lengua que todo lo dice y ese Sujeto que todo lo reconoce desde Sí Mismo, recuperándose por debajo y por detrás de cada negación. La hegemonía puede auto-representarse como sistémica (integración total) sólo en su ideología, pues su manto está plagado de costuras, continuamente corroídas por los movimientos y fricciones de *fuerzas subalternas*.

Enrique Dussel hace una lectura hegeliana de lo “mesiánico” benjaminiano al hablar de la “razón liberadora” de la “Trans-Modernidad” (Dussel, 2000): lo “mesiánico” es sometido a la “razón” de un “Sentido”, a una “filosofía de la historia”. La condición de “víctima” inviste con la portación de una promesa histórica como Sentido supra-super-subjetivo, crítico de la Modernidad eurocéntrica-desarrollista, que asume la razón emancipadora de la Modernidad desde la Alteridad (alteridades), relocalizándola, haciendo de la razón emancipadora (violenta) abstracta-falsamente universal una “razón liberadora” (solidaria) mundial (Dussel, 2000). No es el “Sentido de la Historia” (y su “Ciencia”, que indica enseguida quién es en verdad el portador iluminado), sino la *semiopraxis* no exhaustivamente controlable y en permanente movimiento de los agentes sociales la que abre la paradójica *modernidad social*. Para descentrar el eurocentrismo de la Modernidad no basta con reconocer que el capitalismo y la modernidad son fenómenos planetarios (no sólo europeos), en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder (Mignolo, 2000): ninguno sólo

.....
 mitos son ahora recreados por los juglares mercenarios de la publicidad (Barthes, 1999). Pero el mercado y el consumo son más que sus figuras extractivas capitalistas en el sentido arcaico del don y del gasto (Mauss, 1991; Bataille, 1970; 1998; Godelier, 2000; Baudrillard, 1997; 1993). El verdadero “fetichismo de las mercancías” es el que reduce a lo social el mercado y el consumo y retrotrae, de la *fiesta de las cosas* en la *comunidad local de seres*, al sociologismo de estar solos humanos entre humanos.

a partir de un otro sino más bien todos a partir de todos los otros, que es lo mismo decir que no hay endogenismo creativo *ex nihilo* ni origen ni punto de partida pero tampoco portador mesiánico absoluto de la crítica, y que hay desigualdad de posiciones e imposiciones en esa dialéctica; es necesaria una “*alteración epistémica*” (Kusch. 1978), que es un desplazamiento del investigador en la relación con los agentes sociales.

Por eso tampoco basta la determinación de lo “*popular*” (ciertamente no ya como esencia, sino) aún incluso como “lugar metodológico” (Herlinghaus, 1998: 26). Lo “*popular*” es el “lugar metodológico” tanto para el científico social abierto al dramatismo y los pliegues de la “hermenéutica doble” y las “luchas simbólicas” *in situ* como para los agentes sociales en sus prácticas. Es decir, reúne científicos sociales y agentes populares en torno de una identidad-de-acción, una “identidad que tiene menos de contenido que de *método*” (Martín-Barbero, 2003: 45): una “*manera de hacer*” registrada objetivamente. Lo “*popular*” como “lugar metodológico” establece así una homología (como tal, más en el orden estructural epistémico que en una *semiopraxis* de las “*artes de hacer*” que *hacen-sentido* actuando, apreciando, percibiendo, hablando, pensando, caminando, soñando, bailando, leyendo, y que por eso son “*narración*”: *acción-de-narrar*; De Certeau, 2000) entre la posición de los “sujetos (prácticos) *populares*” y la posición del investigador social/intelectual, habilitando a éste a dar continuidad a la tradición científica de la objetivación en una fenomenología no radicalizada como renovada “lógica de las prácticas” (de Certeau, 2000; Grosso, 2009b; 2010c). Así, el científico social puede aún establecer un “texto” sobre la trama práctica de agentes *populares* que estudia, procedimiento llamado “operación etnológica” por Michel De Certeau (De Certeau, 2000: 71-77), y allí, en ese “texto”, reconoce las “mediaciones” que los actores sociales operan en su hacer a partir del propio modelo y mapa categorial que el científico social ha construido para interpretarlas. La “Modernidad” accedida desde la “Tradición” tiene el carácter de esta prerrogativa modélica y categorial en esta “nueva epistemología política de la cultura” (Herlinghaus, 1998). La *semiopraxis* de aquella paradójica *modernidad social*, en cambio, requiere del desplazamiento del investigador (seguidor de *huellas*, tomando la mano a la *conversación local*, mudándose a la “*teoría local de la relacionalidad*”; Haber, 2009; 2010) hacia una puesta en sintonía con las “*artes de hacer*”

de los agentes *populares*, lo que conlleva una *mudanza existencial* (Kusch, 1976; 1978) y un *movimiento epistémico* (Haber, 2010), tal como lo hace de Certeau al dejarse tocar y al seguir las *narrativas tácticas* (de Certeau, 2000; Grosso, 2010c).

Esta lectura en el *discurso de los cuerpos*, que no es simplemente “otra” de la “Modernidad” o una “Trans-Modernidad”, sino una *paradójica modernidad social: se metamorfosea en el parecer, en “la más inaparente de las transformaciones”* (Benjamin, 2010), *opera en la formación hegemónica desde fuerzas exteriores, es moebiana en su indecidibilidad crítica dentro/fuera, es “moderna” y no es “moderna”, moderna-y-no-moderna a la vez*, atraviesa críticamente la hegemonía de la razón ilustrada (Herlinghaus, 1998: 18-19) marcando y enfatizando en lo “*popular*” las *diferencias interculturales*, deconstruye el concepto totalizante y unívoco de “pueblo” y reactiva y desanuda aquellas *fuerzas* reunidas/resumidas en/bajo/dentro de él por el agobiante abrazo pastoral hermenéutico, tan cristiano-ecclesial que todo lo reconcilia en la ideología.

25.

Afirmar que la Modernidad plantea por primera vez en la historia de la humanidad una ética, una epistémica y una política del reconocimiento igualitario y universal de las *diferencias* es paradójicamente una posición etnocéntrica consolidada y que ejerce *violencia simbólica* sobre todas aquellas sociedades y culturas que desarrollaron éticas, epistémicas y políticas de apertura, acogida e intercambio con los *otros* (como en todos los casos: en medio de las guerras, el prejuicio y la dominación). Lo cual evidencia el espesor ideológico de la posición moderna europea occidental, que no cesa en sostener subrepticamente su privilegio y en imponer la idealización de su “civilización” a través de sus hagiógrafos.

Ciertamente hay una circularidad cultural (Ginzburg, 1991) entre la Modernidad ilustrada y la *modernidad social*, pero esa circularidad precisamente niega la preeminencia del movimiento descendente desde los sectores letrados hacia el “vulgo”¹⁶, pero además es una circularidad deformada y ameboidal,

16 El reconocimiento de esta dialéctica movilizante e irreductible en la praxis social está claramente planteada en su origen por los Estudios Culturales (Williams, 2000).

más bien tal vez una elipse inestable que se extiende y encoge a cada paso. Es este agenciamiento que no se rige por el libreto de una “lógica”, renovado a cada paso en el “sentido práctico”, el de la paradójica *modernidad social*, y hace posible, de este modo, comprender cómo y hasta qué punto

“el funcionamiento auto-referido de los sistemas funcionales (como hoy es el caso del discurso del ‘desarrollo’ y de la “democracia” liberal) se parece más a una verdadera expropiación de las significaciones sociales” (Lechner, 2003: 59).

Asimismo sería necesario revisar desde este desplazamiento lo que señala Immanuel Wallerstein, no obstante con un agudo sentido crítico que hay que dejar operar también:

“Los propios movimientos (sociales) antisistémicos son productos institucionales de la economía-mundo capitalista, formados en la tribulación de sus contradicciones, impregnados de sus presuposiciones metafísicas, limitados por la obra de sus otras (dos) instituciones (la ideología y las Ciencias Sociales) ¹⁷” (Wallerstein, 1999: 31).

Si bien todo está tocado por la formación hegemónica, sin embargo ésta no es totalizante más que en la ideología, y no es constitutiva de las *fuerzas subalternas*. Si no fuera así, no habría más *historia* que la moderna y no habría más *conocimiento* que la ciencia (y las ciencias sociales y humanas) que ella ha producido. “*Modernidad social*” es aquel filo en el que las *maneras, artes* y reapropiaciones *populares-interculturales* articuladas por los Estados-Nación y conviventes con él, pero resistentes en sus vicios, mañas y deformidades, marca el “adentro” (por defecto) y el “afuera” (por exceso) en los deambulan *matrices epistémico-prácticas* que se inscriben y niegan el “ser moderno” (Grosso, 2005a; 2006c; 2008c; 2008d; 2008e; 2009c; 2009d; 2010b; Latour, 1993): “adentro” resultan deficientes; “afuera” resultan excesivas. *Modernidad ilustrada* y *modernidad social* son formaciones incongruentes, suplementarias y paralelas. Esto es lo que sostiene en vilo la paradójica *modernidad social*.

17 Los movimientos sociales antisistémicos, la ideología y las Ciencias Sociales son, para Wallerstein, las instituciones de la economía-mundo capitalista.

26.

En la situación colonial y *poscolonial*, la *inversión del orden* (un espectro que ronda siempre con la paradójica *modernidad social*) tiene la densidad de las *diferencias interculturales* de alta frecuencia, agenciada –reinventada y recontextualizada– por los diversos agentes estratificados. La *dispersión*, *desacumulación*, *deserción* y *explosión populares-interculturales*, *carnavalescas* y *sacrificiales*, no son un defecto de su “modernización” o un obstáculo para ella, ni un “cuño posmoderno” en su heterodoxa “Modernidad” o la manera “oblicua” de su realización, sino el síntoma de las *fuerzas sociales* que la habitan. Como diría Rodolfo Kusch: “en nuestro déficit está nuestra autenticidad” (Kusch, 1976: 146).

Los científicos sociales solemos descartar términos o conceptos en nuestro análisis porque aparecen contaminados por las posiciones siempre relativas de los agentes que los enuncian en el fragor de sus luchas y en las urgencias de sus decisiones cotidianas frente a las fuerzas que se les oponen; buscamos términos y conceptos que satisfagan de un modo más pleno nuestro mapa teórico (“Tradición/Modernidad”), con un afán de objetividad estructural; pero en ese desecho también dejamos de lado las políticas de los agentes que nuestra conceptualización más pura no alcanza ya a nombrar. Esta es una cuestión sociológica y epistemológica de primaria importancia en las ciencias sociales y humanas, pero tal vez sea más específicamente, y en un sentido más radical, una cuestión *socioanalítica* y *semiopráctica*. Es el escenario de la llamada por Anthony Giddens “hermenéutica doble”, y es un punto demasiado común de encrucijada (aunque no reconocido en todas sus consecuencias). Parece contentarnos más la aprobación académica de los doctos celestiales y las cátedras consagratorias que la inconmensurable vida social con sus infiernos de poder y demonios de sentido. No niego la retórica científica de la crítica letrada con su efectividad propia como juego de lenguaje del que hacemos parte, pero la hermenéutica doble nos señala una interacción insobornable con los otros, que no nos deja en paz cuando sus voces silenciadas se renuevan en cada nueva investigación. Porque aún estos términos puros son también usados y reconceptualizados por los agentes en sus *tácticas*. Estamos en una época en la cual se está desmantelando a las ciencias sociales de conceptos que puedan nombrar y hacer

fuerte (dialécticamente) posiciones críticas de las mayorías y, desde allí, hacer la crítica de la formación epistémica dominante; en cambio, se circunscriben los conceptos válidos a una casuística de libertades individuales y léxicos de autor, lo que no hace más que reificar la hegemonía dominante y su “sentido de realidad”, y todo cambio social aparece como absurdo, irracional e imposible, o es reducido al “realismo” de pequeñas reivindicaciones contenidas por la acumulación de capital que se diversifica y no cesa.

Socioanálisis de la Gestión Social del Conocimiento.

... así fue el turbulento génesis de las piedras ardientes y crecientes que viven desde entonces en el frío.

Pablo Neruda. *Las piedras del cielo*, XI. p. 34.

27.

El *socioanálisis* plantea las *relaciones de conocimiento* en el espacio social. Nos interesa aquí el *socioanálisis* mismo como *gestión social del conocimiento* y no “el socioanálisis aplicado a la gestión social del conocimiento”. El *socioanálisis* mismo es un diseño de *conocimiento de lo social* y como tal apunta a su *gestión*. Entre las *relaciones de conocimiento* que el *socioanálisis* reconoce y dibuja en el esquema, está el *socioanálisis* como un agenciamiento más. Éste es el énfasis de su reflexividad. Y constituye aquello que, siendo un agenciamiento más del *conocimiento de lo social*, sin embargo no lo sea en definitiva del todo.

Bourdieu hace la siguiente valoración positiva en *Las reglas del arte*:

“la evolución del campo de producción cultural hacia una mayor autonomía va acompañada así [sic] de un movi-

miento hacia una mayor *reflexividad*” (Bourdieu, 1995: 359; énfasis en el original).

Sería digno de discusión qué entendemos por “reflexividad” y cuántas *maneras y elementos* (*media*, en cuanto plural de *medium*) de “reflexividad” hay; pero aquí Bourdieu, muy probablemente, piensa, primera y únicamente, en la “reflexividad” de la conciencia lógico-lingüística, aquella que encuentra su paradigma en la “reflexividad” científica, y, más específicamente, en la “reflexividad” crítica del *socioanálisis* como “objetivación del sujeto objetivante”. Esta obviedad, que asocia “una mayor autonomía” con el incremento en un único tipo de “reflexividad” (obviedad tan poco reflexiva), reifica aquí, en la historia del *campo*, la linealidad ascendente abstracta criticada algunas páginas más arriba (354-355) como discurso ideológico de la “autorrealización” (el de Aristóteles y Hegel). Una voz que, no obstante aquella crítica, oye ahora el *habitus científico* de Bourdieu, garantizándole una posición analítica privilegiada entre los científicos y entre los sociólogos.

Escuchemos:

“a medida que el campo se cierra sobre sí mismo [**Bourdieu, ¿constata, o valora?; ¿cuál sería la posición privilegiada y única desde la que se lee tan contundentemente este “cierre”?** ¹⁸], el dominio práctico de las experiencias adquiridas específicas de toda la historia del género (del que se trate en cada caso), que están objetivadas en las obras pasadas y registradas en ellas, canonizadas por todo un cuerpo de profesionales de la conservación y de la celebración, historiadores del arte y de la literatura, exegetas, analistas, forma parte de las condiciones de ingreso en el campo de producción restringida. [**Este “campo de producción restringida”, ¿es la posición asumida de entrada y sin más trámites por el analista?**] La historia del campo es realmente irreversible (como el *habitus* en *La Reproducción*, Bourdieu y Passeron, 1995: 83); y los productos de esta historia relativamente autónoma presentan una forma de *acumulatividad*”.

18 Lo puesto entre corchetes en negrita son mis intervenciones en la cita.

Y, algunas líneas más abajo:

“si el campo tiene una historia orientada y acumulativa, significa que el propio propósito de *superación* que define en sí misma a la vanguardia es a su vez la culminación de toda una historia y que se sitúa inevitablemente respecto a lo que pretende superar, es decir, respecto a todas las actividades de superación que ahora están medidas en la estructura misma del campo y en el espacio de los posibles que impone a los recién llegados. Ello significa que lo que acontece en el campo está cada vez más ligado a la historia específica del campo... ... La propia lógica del campo tiende a seleccionar y consagrar todas las rupturas legítimas con la historia objetivada en la estructura del campo, es decir que son fruto de una disposición formada por la historia del campo e informada de esa historia, por lo tanto inscrita en la continuidad del campo” (Bourdieu, 1995: 360).

De esta manera, y en esta lógica afirmativa, los “*campos*” históricos estarían destinados a la eternidad. Bourdieu supone, y no “reflexiona”, la temporalidad lineal en la que descansa toda esta autocomprensión de “continuidad”, “acumulación” y “superación” que opera al interior de los *campos* en su instancia “moderna”.

Pero en esa paradójica reflexividad el *conocimiento socioanalítico* traza su mapa sobre el espacio social de las luchas cotidianas, más allá de los grandes saberes dominantes sometidos a crítica, donde deambulan *saberes nocturnos, desconocidos, silenciados, invisibilizados*, con sus relatos y sus memorias: sus *prácticas*. El *socioanálisis* reconstruye ese mapa, hace posible revelar, en el contexto de las relaciones socio-epistemológicas que nos constituyen, una “*gestión social del conocimiento*” en la que se cuestiona etnográfica, sociológica y políticamente el concepto mismo de “*conocimiento*”, devolviendo la “fría piedra del *conocimiento*”, restringido, definido y naturalizado bajo su forma dominante, al magma genésico de las luchas entre *maneras de conocer*. El mismo *socioanálisis* promueve así su propio cuestionamiento y problematización. El *conocimiento* está en juego, y, en los pliegues culturales de “*conocimientos tácticos*” y “*conocimientos explícitos*” silenciados o negados, aquel mapa reconstruye el espectro de arenas y agonistas de la *semio-praxis social*. Así, *socioanálisis* y *semio-praxis* indican ya dos posicio-

nes epistémicas, en ambos casos críticas de los saberes dominantes: una por la vía regia de la *objetivación*; otra en los peregrinajes cotidianos y las *gestas populares-interculturales* de las *disrupciones epistémico-prácticas* (Grosso, 2006c; 2010b). En ambos casos, la *gestión social del conocimiento* no es el “objeto” al que se aplican, sino el *elemento* en que operan *en cuanto tales*, devolviéndolo todo al magma de las “piedras ardientes y crecientes”.

28.

Podría decirse que el *socioanálisis*, en su autorreflexividad, es una figura de la “hermenéutica doble” (Giddens, 1997) si no fuera que debería entenderse una “hermenéutica” que pasa por la “ruptura epistemológica” de la “objetivación”. Pero también para Giddens hay una ruptura entre el sentido común y el conocimiento científico:

“los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una *hermenéutica doble*, que supone penetrar y aprehender los marcos de sentido que intervienen en la producción de la vida social por los actores legos, y reconstruirlos en los nuevos marcos de sentido que intervienen en esquemas técnicos conceptuales” (Giddens, 1997: 102);

pero, a su vez, dialécticamente:

“así como los científicos sociales adoptan términos corrientes -‘sentido’, ‘motivo’, ‘poder’, etc.- y los usan en acepciones especializadas, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y a integrarlos como elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta” (Giddens, 1997: 191).

El escenario inaugural de la “hermenéutica doble” se abre sobre el dominio de las representaciones de los otros, donde toda interpretación procede de preinterpretaciones: cuerpos encontrados y sentidos en pugna¹⁹: debajo y detrás de los discursos, crece el fragor de los espectros. Giddens reconoce que

19 Anthony Giddens ha destacado esta condición como propia de las ciencias sociales y humanas (Giddens, 1997) a partir de la reconstrucción fenomenológica de la relación entre conocimiento científico y sentido común por Alfred Schutz (Schutz, 1995).

“esta hermenéutica doble es de una considerable complejidad, porque la conexión (entre lenguaje corriente y lenguaje técnico) no establece una circulación de sentido único; hay un continuo ‘deslizamiento’ de los conceptos construidos en sociología, por el cual se apropian de ellos aquellos individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y así tienden a convertirse en rasgos integrales *de* esa conducta” (Giddens, 1997: 194).

A pesar de que Giddens acentúa estas reapropiaciones del lenguaje científico por parte de los actores sociales, lo que siempre dará lugar a un uso *diferencial* de éste cargado de valoraciones socio-culturales al ser incluido en los juegos de lenguaje locales y “deformado” por ellos, sin embargo, no destaca suficientemente que esta condición problemática no debe ser leída unilateralmente desde los intereses cognitivos de los científicos sociales, ya que inscribe radicalmente a la ciencia social en la *gestión social del conocimiento* y a ésta en el “materialismo cultural” de las relaciones cotidianas (Williams, 2000), lo cual excede siempre aquellos intereses cognitivos estrictos (y estrechos), pues los diversos actores hacen uso de la ciencia social en cuanto recurso dominante y hegemónico, investido de prestigio y superioridad, y le arrebatan *tácticamente* sentidos en su esforzada *gestión* del cotidiano. Es allí, precisamente, donde Giddens (perteneciendo, diría Bourdieu, a la “fracción dominada de la clase dominante”, Bourdieu, 1983: 23, y ante la amenaza de pérdida del control) abona al interés puramente cognitivo y academicista, demarcando su distinción y protegiendo a los sectores dominantes, tradicionales y emergentes, de los cursos no deseados de la transformación social, especialmente los usos y derivas, los “deslizamientos” y “apropiaciones”, que “sufre” la ciencia social (y no simplemente estos o aquellos conceptos) en la *semiopraxis popular*. La ciencia social asume así una tarea “correctiva” necesaria, porque “entiende” mejor aquello de lo que se trata al ponerlo en la corriente de su propia tradición.

En cambio en la ciencia social como *socioanálisis*, el conocimiento crítico libera acción en las condiciones sociales de su producción al ponerlas de manifiesto, relativizarlas y desnaturalizarlas. Podríamos decir que esta “liberación” tiene un sentido opuesto a la “corrección” pedagógica de la hermenéutica giddensiana,

protectiva de la “ciencia”, en la medida que corroe el privilegio del conocimiento científico operante en lo oscuro en su (primera) objetivación de lo social. La ciencia social, dice Bourdieu:

“sólo puede romper el círculo del relativismo que produce con su propia existencia si cumple con la condición de poner de manifiesto las condiciones sociales de posibilidad de un pensamiento liberado de los condicionamientos sociales y de luchar para instaurar unas condiciones semejantes [acción siempre develadora de relaciones de poder bajo el pensamiento, digo, y que acerca la posición ilustrada al magma de la crítica social²⁰], dotándose de los medios, teóricos particularmente, para combatir en sí misma los efectos epistemológicos de unas rupturas epistemológicas que implican siempre unas rupturas sociales” (Bourdieu, 1995: 370).

Estas palabras de Bourdieu pueden interpretarse en dos sentidos: o que el *socioanálisis*, al “poner de manifiesto las condiciones sociales de posibilidad” de un pensamiento que se pretende liberado de los condicionamientos sociales y que lucha por conseguirlo muestra una y otra vez la ideología de la “ruptura epistemológica”, su fetichismo, que oculta la ruptura social que la explica o que le resulta así performativamente realizada (es mi énfasis en el paréntesis interior a la cita); o que el *socioanálisis*, en una dirección autoafirmativa de la “ciencia” por vía de objetivación (no de hermenéutica como en Giddens), debe aportar los medios teóricos para pasar de la ideología de la primera “ciencia” a una realizada liberación de los condicionamientos sociales del conocimiento científico, al elucidarlos, y de ese modo desencantar y atenuar en la claridad y distinción cognitivas los efectos de violencia simbólica con que la ingenuidad del primer conocimiento de lo social presiona sobre mentes y cuerpos. En esta ambigüedad se mueve el *socioanálisis*, pero en definitiva pesa la segunda dirección interpretativa, porque mantenerse en la primera significaría abandonar el camino de la objetivación a ultranza.

20 Lo puesto entre corchetes es mi intervención en la cita.

29.

Con los conceptos de “*espacio social*”, “*campo*”, “*habitus*”, “*especies de capital*”, “*illusio*”, “*luchas simbólicas*”, “*violencia simbólica*”, etc. y la trama teórica, conceptual y metodológica que ellos conforman, el *socioanálisis* se inscribe en las reflexiones críticas del campo epistemológico de la nueva sociología del *conocimiento* y de la ciencia, que consideran al *conocimiento* mismo como un *espacio social de luchas culturales* (Nietzsche, 1986; Gramsci, 1967; 1972; 1998; Foucault, 1996; 1997; 1984; Kuhn, 1998; Feyerabend, 1992; 1991; Kusch, 1983; 1986; 1975; 1976; 1978; Lyotard, 1995; Deleuze y Guattari, 1994; Derrida, 1989; 1977; Latour & Woolgar, 1989; Latour, 1993; Wallerstein, 1999; entre otros autores y textos fuertemente inspiradores y motivadores de un listado muy extenso).

Espacio social, campo, distribución de posiciones relativas y especies de capital.

“*Espacio social*” es la *metáfora fundacional* de una tradición tácita en las ciencias sociales y humanas, en la cual entra también el *socioanálisis*. La *metáfora espacial* del *socioanálisis* establece la configuración fundamental de su propuesta epistémica y, en ella, de su percepción y orientación de la *gestión del conocimiento*, en un doble sentido:

1. En cuanto *pone enfrente la objetivación* de su *objeto*, sobre un *plano*, una *página*, un *mapa*, un *cuadro*, un *diagrama*, todos ellos “*instrumentos de objetivación*” a los que recurrir en una y otra investigación, si bien reconociendo que ellos, en su *puesta en visibilidad sinóptica* traicionan y amenazan de muerte a las *prácticas* que registran y someten al análisis: su no-coherencia “lógica”, su incertidumbre, su carácter abierto, su congénita imprevisibilidad, su “improvisación regulada” (Bourdieu, 1991).
2. En cuanto se inscribe de esta manera, a través de esta *metáfora primaria, privilegiada y configuradora*, en la *tradición objetivista de las ciencias sociales*, de la que nunca se apartará, sino más bien radicalizará a través de la crítica reflexiva de la “*objetivación del sujeto objetivante*”,

siempre más allá de toda “inmersión fenomenológica”, lo cual conlleva una concepción del *conocimiento* siempre regido por la corrección “*epistemo-lógica*” (de un modo parecido, y en todo caso congruente en cuanto a la selección racional de los actores privilegiados, al de la necesaria corrección de las tergiversaciones operadas por las derivas de la “hermenéutica doble” en Giddens) exclusivamente ejercida desde parámetros categoriales y prescripciones procedimentales asumidos por actores privilegiados que pertenecen al círculo (“campo”) restringido de la cultura científica, demarcado performativamente por la *crítica elucidatoria*, que están dispuestos a exigirse mutuamente en nombre de ésta y a dejarse regir por su rigor (Bourdieu, 2001b).

Esta *metáfora espacial* es el *elemento estético-epistémico* que *diferencia* al *socioanálisis* de la *semiopraxis*: hay en la *semiopraxis* una *alteración* en el *medium del conocimiento* que pone en juego otras *relaciones de conocimiento* en una *discursividad cósmica ampliada*, entregando la *gestión del conocimiento* a la *comunidad local de seres*, con sus *poderes diferenciales*, *diversas maneras de conocer*, *tácticas de agenciamiento*, *redes de consistencia* y *entramados territoriales* (Grosso y Haber, 2011).

El concepto de “*campo*” refiere a una circunscripción en el “*espacio social*” conformado, como el más amplio “*espacio social*”, por interacciones estructuradas en las que las *posiciones relativas* son “emplazamientos estratégicos, unas plazas que hay que defender y conquistar en un campo de luchas” (Bourdieu, 1998: 241), pero en el que se produce un *efecto de cierre* por la determinación de la diversidad de actores y *posiciones* que lo componen, y del *capital específico dominante* que allí se juega, liberando así una *relativa autonomía*. Un *campo* se abre y cierra a la vez al interior del *espacio social*. Su autonomía depende de la ecuación entre apertura y cierre que lo constituye:

“El grado de autonomía del campo (*efecto de campo*) puede calibrarse a partir de la importancia del efecto de *reducción* o de *refracción* que su lógica específica impone a las influencias o a los mandatos externos, y a la transformación, incluso hasta la transfiguración, a las que somete

a las representaciones religiosas o políticas y a las imposiciones de los poderes temporales” (Bourdieu, 1995b: 326, subrayado en el original).

El *efecto de refracción* interpreta de otra manera el concepto que en la tradición sociológica marxista vincula directamente las características de las obras con la procedencia social de los autores, o con los grupos que eran sus destinatarios reales (financiadores) o supuestos, y que concebía la relación entre mundo social y obras culturales como una lógica del “reflejo” (Bourdieu, 1995b: 34, nota 1). Aquí la “*refracción*” tiene lugar entre la lógica de un *campo* y el resto del *espacio social*.²¹ “*Campo*” es el concepto que se interpone entre la lectura interna de la obra (formalista) y la explicación a través de las condiciones sociales de su producción o su consumo (sociologías externalistas: la marxista, por ejemplo) (Bourdieu, 1995b: 343).²² Su autonomía relativa evita el “cortocircuito” que consiste en pasar directamente de lo que se produce en el mundo (espacio) social a lo que se produce en el *campo* (Bourdieu, 1995b: 369).

Prolongando la crítica gramsciana al concepto marxista de “dominación”, Bourdieu señala:

“La dominación no es mero efecto de la acción ejercida por un conjunto de agentes –la ‘clase dominante’– investidos de poderes de coacción, sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de las coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás” (Bourdieu, 1997: 51).

21 Como en el caso de otros muchos conceptos bourdieuanos (sobre todo los referidos a las interacciones lingüísticas y discursivas, ver Bourdieu, 2001a), este desplazamiento del “reflejo” a la “*refracción*” tiene su antecedente tácito inspirador en Voloshinov-Bajtin, 1992, *Primera Parte. Capítulo 2. Problema de la relación entre las bases y las superestructuras*. Ver también el desplazamiento explícito de la “reflexión” a la “*refracción*” mediando la radicalidad discursiva relacional de los otros en Bajtin, 1999a.

22 Ver asimismo Medvedev-Bajtin, 1994.

Las *posiciones* están en competencia al interior del *espacio social* (que pudo haber devenido *campo*) y desarrollan

“estrategias antagónicas mediante las cuales tratan de transformar el orden establecido para asegurarse en él una plaza reconocida” (Bourdieu, 1998: 242).

Las distribuciones en ese *espacio* se establecen según relaciones de oposición diferencial y, más aún, según relaciones de poder y de *lucha* por el poder. La fuerza relativa que ejerce cada *posición* se define en la determinación y apropiación del *capital específico* que se juega en ese *campo*.

Este “capital” está constituido por cuatro *especies de capital*: *social*, *cultural*, *económico* y *simbólico*. *Capital social* es el constituido por la red de contactos y relaciones con que cuenta un actor para fortalecer o mejorar su posición; *capital cultural* es el constituido por el caudal de sentidos y reinterpretaciones procedentes de la tradición, de los aprendizajes sociales o de la formación académica como recursos de un actor para hacer valer sus enunciados y acciones; *capital económico* es el constituido por el dinero y los bienes que posee un actor para asegurar su posición o ascender en la movilidad social (Bourdieu, 2001c, *Capítulo IV. Las formas del capital. Capital económico, capital social y capital cultural*); y *capital simbólico* es el recurso de ocultamiento o simulación de la imposición bajo algún eufemismo, edulcoramiento o normatización que el actor pone en operación en sus *luchas*, y a través del cual logra el particular *efecto de reconocimiento y desconocimiento* en que consiste el trasfondo mismo de las relaciones sociales, y que siempre recubre la arbitrariedad cultural en que se asienta las tres especies de capital referidas arriba (Bourdieu, 2001c, *Capítulo II. Sobre el poder simbólico*).

Una de aquellas tres primeras *especies de capital* se vuelve *dominante* en un *campo*, y es recubierta a su vez, como acabo de decir, por el *capital simbólico* de simulación. La eficacia relativa del *capital específico dominante* y de las otras *especies de capital* varían en el curso del juego social, pues éste conlleva la conversión de un menor o mayor porcentaje de una *especie de capital* en otra en el devenir de las *luchas*. Por tanto, una temporalidad atraviesa el *campo* (Bourdieu, 1998: 243). Las disposiciones o *habitus* (mar-

cas de esa temporalidad) se ajustan a aquellas *posiciones* frente a (y diferencialmente respecto de) otras disposiciones, ajustadas a sus respectivas *posiciones*: por ejemplo, las “morales” y las “estéticas” de clase, en una dialéctica de lo especial y de lo común, de lo nuevo y de lo superado, etc. inscrita en las prácticas (Bourdieu, 1998: 243-244).²³

Luchas competitivas y luchas simbólicas. Violencia simbólica, poder y capital simbólicos

Señala Bourdieu:

“Las luchas por la apropiación de los bienes económicos y culturales son inseparablemente *luchas simbólicas* por la apropiación de esos signos distintivos que son los bienes o las prácticas enclasadadas o enclasantes, o por la conservación o la subversión de los principios de enclasmiento de esas propiedades distintivas. ... (Las *luchas simbólicas*) tienen como apuesta la imposición del estilo de vida legítimo y que encuentra una realización ejemplar en las luchas por el monopolio de los emblemas de la ‘clase’, bienes de lujo, bienes de cultura legítima o modo de apropiación legítima de esos bienes” (Bourdieu, 1998: 247).

La distorsión “*simbólica*” (transfiguración y desfiguración) está en que las *apuestas* y las *luchas*, la inversión originaria y la creencia en el valor *dominante* en el *campo*, se naturalizan; el interés en el desinterés es lo que opera aquella simulación en la *lucha* por la imposición. Cuando la naturalización ha alcanzado una serenidad o apaciguamiento permanente en el *campo*, se trata ya del ejercicio y usufructo de una “*violencia simbólica*”. Las *luchas simbólicas* son luchas por ese poder de distorsión: “*poder simbólico*”, que acumulado constituye el “*capital simbólico*”.

En cambio las “*luchas competitivas*” son reproductivas de las distorsiones naturalizadas y de las distancias entre las *posiciones* establecidas (Bourdieu, 1998: 248). Es decir, las *luchas simbólicas*

23 Bourdieu aproxima los conceptos wittgensteinianos de “formas de vida”, en las que operan diversos “juegos de lenguaje” (Wittgenstein, 1988), a su concepto de “*campo*”, destacando en éste su carácter empírico-social como *espacio* de luchas entre complejos dinámicos de *habitus*-posiciones (Bourdieu, 2001b: 160-161).

tienen un poder crítico-transformador diferencial. Volveremos sobre esto al final de este capítulo, cuando revisemos la cuestión en las *Meditaciones pascalianas* de Bourdieu. Porque es en las “*luchas simbólicas*” y/o las “*luchas competitivas*” donde se dirime críticamente la *gestión social del conocimiento* en el *socioanálisis del espacio social* o de un *campo* específico.

Campo de poder: luchas por la definición del campo y derecho de entrada

El *campo* es a la vez un *campo* de fuerzas y un *campo* de luchas (Bourdieu 1997: 49). “*Campo del poder*” es el estado de un *campo* cuando en él se renuevan las *luchas simbólicas*, es decir, “meta-prácticas”: crítico-transformadoras de las prácticas, y no meramente “*luchas competitivas*” (Bourdieu, 1997: 50-51). A medio camino entre los “sujetos” y la “estructura”, Bourdieu opera un cambio de plano en el análisis: del modelo cognitivo, estático, a la deriva y temporalidad de las prácticas.

Las *luchas* internas del *campo* toman la forma de “conflictos de *definición*”:

“cada cual trata de imponer los *límites* del campo más propicios a sus intereses o, lo que es equivalente, la definición de las condiciones de la auténtica pertenencia al campo”: “la ley fundamental del campo, el principio de visión y de división (*nomos*) que define el campo artístico –etc. ²⁴– *como tal*” (Bourdieu, 1995b: 331).

Esta restricción impuesta es simbólicamente disimulada:

“La definición más estricta y más restringida del escritor – etc.– que aceptamos en la actualidad como evidente, es fruto de una larga serie de exclusiones o de excomuniones destinadas a negar la existencia como escritores dignos de este nombre a todo tipo de productores que podían percibir su propia existencia como escritores en nombre de una definición más amplia y más laxa de la profesión” (Bourdieu, 1995b: 331).

24 En este caso, de *Las Reglas del Arte*, Bourdieu está refiriéndose en primer lugar al *campo* artístico, pero esto no se aplica sólo a este *campo*, lo cual es indicado en esta y las siguientes citas por el “etcétera”.

Esto es muy importante de tener en cuenta en la “*gestión social del conocimiento*” en el *espacio social* local. La *definición del campo* se explicita y se oculta a la vez. En su último *Curso del Colegio de Francia*, Bourdieu hacía notar que “el espacio (de distribución) de las propiedades (pertinentes) es también un campo de luchas por la apropiación”. Ambivalencia social de la “estática y dinámica de los campos” que hace que una determinada (y aparentemente mera) descripción y comprensión del *campo* sea, a la vez, tácitamente, una definición del juego de los posibles (Bourdieu, 2001b: 122-123):

“Los dominantes imponen, por su sola existencia (como tales “dominantes” en el *campo*), como norma universal, los principios que comprometen en su propia práctica” (Bourdieu, 2001b: 124).

Definición sólo posible de sostenerse en el acuerdo histórico de los actores, ya que en ningún campo existe instancia que legitime las instancias de legitimidad, ya que todos hacen parte interesada en su reproducción o transformación. A esto llama Bourdieu la “antinomía de la legitimidad” (Bourdieu, 2001b: 126).

El proceso de autonomización del *campo* “está ligado (por tanto) a la elevación del *derecho de entrada* explícito o implícito” (Bourdieu, 2001b: 101), incluso a la apenas insinuación de una censura a la entrada, ejercida de forma permanente (Bourdieu, 2001b: 107). Porque no se trata, necesariamente (como en el caso de la *definición*), de un derecho de entrada explícito, un “santo y seña”:

“El espacio de las posiciones, en tanto es percibido por un habitus adaptado –competente, dotado del sentido del juego– funciona como un *espacio de los posibles* ... La relación entre el espacio de los posibles y las disposiciones puede funcionar como un sistema de censura, excluyente *de facto*, sin siquiera establecer interdicciones” (Bourdieu, 2001b: 118-119).

Esto contribuye a la naturalización o reificación, que silencia las *luchas* en una *violencia simbólica*: las revisiones y cuestionamientos de la *definición del campo* son eludidas, sustraídas y descalificadas por un *derecho de entrada* implícito.

Continuidad y transformación: estática y dinámica del campo

Hay una ambigüedad en el tratamiento que Bourdieu le da a la consistencia y continuidad del *campo* respecto de su dinámica de transformación. En su *Lección inaugural en el Colegio de Francia*, Bourdieu enfatizaba que, en este segundo sentido de la dinámica del *campo*, que

“La clasificación antropológica se distingue de las taxonomías zoológicas o botánicas en que los objetos que coloca –o recoloca– en su lugar son sujetos clasificadores”.

Pero, ironiza,

“para desesperación del filósofo rey, que, asignándoles una esencia, pretende obligarles a ser y a hacer lo que les corresponde por definición, los clasificados, los mal clasificados, pueden rechazar el principio de clasificación que les otorga el peor lugar”.

Entonces,

“los dominados, casi siempre guiados por los pretendientes al monopolio del poder de juzgar y de clasificar, que a menudo a su vez han quedado mal clasificados, en algunos aspectos al menos, en la clasificación dominante, pueden sacudirse el yugo de la clasificación y transformar su visión del mundo, liberándose de esos límites incorporados que constituyen las categorías sociales de percepción del mundo social (*habitus*). O sea, es lo mismo descubrirse inevitablemente implicado en la lucha por el establecimiento y la imposición de la taxonomía legítima, que tomar como objeto, pasando al segundo grado, la ciencia de esta lucha, es decir, el conocimiento del funcionamiento y de las funciones de las instituciones implicadas en ella, como el sistema académico o los grandes organismos oficiales de censo y de estadística social” (Bourdieu, 2002: 15-16).

Se manifestaría aquí así una “hermenéutica doble” crítica y desbordada en la alianza entre actores “mal clasificados” y científicos

“mal clasificados”, que pugnan por la transformación del *principio de clasificación dominante en el campo*.

Tomas de posición. Mística del orden social que inviste las relaciones. Illusio.

Las *tomas de posición* dentro del campo son el ejercicio mismo del *juego social* y,

“en fase de equilibrio, el *espacio de las posiciones* (establecidas) tiende a controlar el *espacio de las tomas de posición*” (Bourdieu, 1995b: 343).

Pero las *tomas de posición*

“no son el resultado de una forma cualquiera de acuerdo objetivo, sino el producto y el envite (*enjeu*) de un conflicto permanente. Dicho de otro modo, el principio generador y unificador de este ‘sistema’ es la propia lucha (*luchas competitivas y luchas simbólicas*)” (Bourdieu, 1995b: 345).

En un *espacio social* y en un *campo*, el acceso a la existencia es siempre acceso a la diferencia (Bourdieu, 1995b: 347).

En la *Lección inaugural*, Bourdieu hacía notar ese acceso a la diferencia:

“hay un beneficio de la acción (es decir, de meramente participar en el *juego social*) que excede los beneficios explícitamente perseguidos: salario, premio, recompensa, trofeo, título, función, y que consiste en el hecho de salir de la indiferencia, y de afirmarse como agente actuante, que se toma el juego en serio, que está ocupado, habitante de un mundo habitado por el mundo, proyectado hacia unos fines y dotado, objetivamente, por lo tanto subjetivamente, de una misión social” (Bourdieu, 2002: 53).

La sociedad salva de la insignificancia en la lucha por el reconocimiento y en las *luchas simbólicas*, es decir, “sólo de manera diferencial, distintiva”, respecto de lo indiferente y de lo vul-

gar (Bourdieu, 2002: 56-57).²⁵ Hay una “distinción” democráticamente distribuida, aunque aristocráticamente polarizada hacia/por las categorías más elevadas. Éste es

“el verdadero fundamento del poder desorbitado que ejercen todas las sanciones sociales de la importancia, todos los sonajeros simbólicos: condecoraciones, cruces, medallas, laureles o bandas, pero también todos los soportes sociales de la *illusio* vital: misiones, funciones y vocaciones, mandatos, ministerios y magisterios” (Bourdieu 2002: 58).²⁶

“Misión social”, “salvación”, “vocación”, “misterios” y “ministerios” introducen un lenguaje religioso, místico, en la *lógica de las prácticas* que anima el orden social: *ilusiones* necesarias, efectivas, constitutivas de la acción, insoslayables en el *juego social*. Ellas son las que sostienen activa y vinculante la *illusio* con la fuerza de la creencia que se entrega de cuerpo y alma a las luchas.

El juego de los posibles: historización del a priori kantiano.

La ambivalencia *estática/dinámica de los campos* es irreductible. Afirma Bourdieu:

“La herencia acumulada por la labor colectiva se presenta así a cada agente como un espacio de posibles,

-
- 25 “Ser esperado, querido, estar agobiado por las obligaciones y los compromisos, no significa sólo evitar la soledad o la insignificancia, sino también experimentar, de la forma más continua y más concreta, la sensación de contar para los demás, de ser importante para ellos y, por lo tanto, en sí, y encontrar en esta especie de plebiscito permanente que constituyen las muestras incansantes de interés –ruegos, solicitudes, invitaciones– una especie de justificación continuada de existir” (Bourdieu, 1999: 317). “Fruto de la transfiguración de una relación de fuerza en relación de sentido, el capital simbólico saca de la insignificancia en cuanto carencia de importancia y de sentido” (319).
- 26 Aquí Bourdieu desarrolla aquellas apreciaciones que Durkheim hiciera acerca de la coacción ejercida por las “maneras de hacer, de pensar y de sentir” que constituyen los “hechos sociales”: “Lo que tiene de especial la coacción social consiste en que no es debida a la rigidez de ciertas ordenaciones moleculares, sino al prestigio de que se hallan investidas ciertas representaciones” (Durkheim, 1999: 28, *Prólogo de la Segunda Edición*); y, “al mismo tiempo que las instituciones se nos imponen, nos aferramos a ellas; ellas nos obligan y nosotros las amamos; ellas nos coaccionan y nosotros vemos que nos conviene su funcionamiento e incluso esta coacción”. Y Durkheim pone los casos ejemplares del bien y del deber (Durkheim, 1999: 27 nota 4, *Prólogo de la Segunda Edición*).

es decir, como un conjunto de *imposiciones* probables que son la condición y la contrapartida de un conjunto circunscrito de *usos posibles*” (Bourdieu, 1995b: 348, énfasis en el original).²⁷

De acuerdo con ello,

“cualquier cuestionamiento surge de la tradición, de un dominio práctico o teórico de la *herencia* que está inscrita en la estructura misma del campo, como un *estado de cosas*, oculto por su propia evidencia, que delimita lo pensable y lo impensable (“*violencia simbólica*”) y que abre el espacio de las preguntas y las respuestas posibles” (Bourdieu, 1995b: 361).²⁸

Estas “alternativas prácticas” son interpretadas por Bourdieu como “una especie de *trascendental histórico*”:

“Este espacio de los posibles se impone a todos los que han interiorizado la lógica y la necesidad del campo como

27 Notar esta reinterpretación de la fuerza coactiva del “hecho social” durkheimiano (Durkheim, 1999) que acompaña el desplazamiento del ámbito cognitivo al de las prácticas. Tanto en el concepto de “estructuración” de Giddens (la “dualidad de estructura”: estructurante y estructurada) como en el concepto de “*habitus*” de Bourdieu (en cuanto “disposiciones estructuradas y estructurantes”, “improvisaciones reguladas”), la “coacción” es leída como condicionamiento no determinado, posibilidad abierta hacia adelante. Aunque sería conveniente evaluar hasta qué punto hay en ello verdaderamente una fenomenología radical (y no una mera relocalización de la precedencia iluminista) del *conocimiento* en la praxis. *La semiopaxis radica el trabajo del sentido en la materialidad y el cuerpo de la acción.*

28 Me decía al respecto Luis Carlos Arboleda, aplicando estas observaciones de Bourdieu a su propio *campo* de investigación: la historia de las matemáticas: “Esta afirmación sociológica es simétrica y consistente con otra de carácter histórico y epistemológico: la existencia de un objeto (matemático) no depende de la verdad lógica de los enunciados que lo designan en un campo teórico (estructurado), sino de la certeza que tenemos de que el estado de cosas en los cuales hunde sus raíces es real. Esto lo saben bien (aunque en verdad es más lo que lo suponen que lo que lo saben) los científicos que participan de la misma experiencia de ‘construcción de objeto’, es decir que comprenden de la misma manera el entramado de tematizaciones y la estratificación de niveles de existencia que constituyen ese ‘estado de cosas’ previo. Esto no obsta para que *a posteriori* ellos ‘expliquen’ esta experiencia por alguna filosofía ingenua de abstracción aristotélica de esencias, o de síntesis *a priori* kantiana, o de actualización del universal leibniziano, etc.”

una especie de *trascendental histórico*, un sistema de categorías (sociales) de percepción y valoración, de condiciones sociales de posibilidad y legitimidad que, como los conceptos de géneros, de escuelas, de maneras, de formas, definen y delimitan el universo de lo pensable y de lo impensable, es decir, a la vez el universo finito de las potencialidades susceptibles de ser pensadas y realizadas en el momento considerado –libertad– y el sistema de imposiciones dentro del cual se determina lo que hay que hacer y que pensar –necesidad” (Bourdieu, 1995b: 350).

Las lagunas estructurales de un sistema de posibles

“no pueden ser colmadas recurriendo a la virtud mágica de una especie de tendencia del sistema a la autorrealización (como en Aristóteles o Hegel): la llamada que encierran sólo la oyen quienes, debido a su posición en el campo, a su *habitus* y a la relación –con frecuencia de discordancia– entre ambos, son lo suficientemente libres respecto a las imposiciones inscritas en la estructura para estar en disposición de aprehender como asunto propio una virtualidad que, en un sentido, sólo existe para ellos (constituyen su insustituible *apuesta* en las *luchas del juego social*). Lo que confiere a su empresa, *a posteriori*, las apariencias de predestinación” (Bourdieu, 1995b: 354-355).

Pero llamo la atención, según mi énfasis en una *semiopraxis* y más allá del estructuralismo trascendental de Bourdieu, en el cognitivismo congénito de esta *gestión social del conocimiento sensu socioanálisis*:

“la ciencia social supone necesariamente el momento de la objetivación, y son los logros del objetivismo estructuralista los que aún hacen posible la superación que (aquél) exige” (Bourdieu, 1991: 29).

Así, aquel “trascendental histórico” categorial se coloca en un plano cognitivo que no es el de las “alternativas prácticas”. Es diferente pensar lo “categorial” más bien en términos de “*esquemas*”, como suele hacerlo Bourdieu, y aquí lo hace explícitamente asimismo en el *El sentido práctico*, libro que acabo de citar (Bourdieu,

1991). Esto en cuanto a la consistencia de la innovación cognitiva y a su radicación en el *cuerpo de la praxis*.

La “autonomía de los campos” no alcanza a mostrar los cruces, montajes y devenires que se producen en las derivas y márgenes prácticos de las “homologías estructurales”. Bourdieu apuesta a mantener un orden-en-progreso, se ubica en la perspectiva de un vigilante de los *campos*. Se pierde así el carácter productivo de las prácticas como *apuesta* crítica de la ciencia social. El concepto de “*campo*” parece, más allá de sus virtudes analíticas y en definitiva, cumplir la función de marco-continente de todas las oposiciones relativas y ocupar la posición paradigmática, vertical (en términos estructuralistas, el nivel de “lengua”): una especie de radiografía formal de una lingüística social estructural que no se arriesga ni arroja a las incertidumbres creativas del “discurso” y sus acontecimientos. Esto en cuanto al modelo explicativo y a la gramaticalización del proceso cognitivo-comunicativo (y no su esencial imposibilidad “discursiva”).

Junto con la opción objetivista y su duplicación (“objetivación de la objetivación”) viene, en Bourdieu, la *apuesta* irrenunciable (¿inercia “lógica” de esta *gestión del conocimiento*?) por el valor explicativo de la “ciencia”. “Valor” que, como tal, someto a las *luchas simbólicas* en las que me encuentro y que me interesa potenciar, pues no puedo descansar en que sea la “explicación” la última palabra de la “ciencia”, sino, en todo caso, apenas una primera palabra, un balbuceo, hacia una “*heterociencia*” (Nietzsche, 1994, *Libro Quinto*; 1986, *Tratado Tercero*: 172-178; Bajtin, 1999b: 381-383).

Campo de posiciones – habitus – campo de posiciones.

No hay un total ajuste entre *posiciones – disposiciones (habitus) – tomas de posición*. Porque,

“si no es posible deducir las tomas de posición de las disposiciones, tampoco se las puede relacionar directamente con las posiciones” (Bourdieu, 1995b: 395).

El *campo* de producción cultural no contiene en sí mismo el “principio de su trascendencia” ni el “principio de su devenir”;

la imposición de sus estructuras (lógicas, estéticas, etc.) a todos los que entran en el *juego* no lo libran de la acción transformadora que los propios actos y pensamientos de éstos no pueden dejar de producir, “aunque sólo fuera por el efecto de la *puesta en práctica*, nunca reductible a una mera ejecución” (Bourdieu, 1995b: 402-403). Bourdieu vuelve una y otra vez sobre ello, porque allí está comprometido su pensamiento crítico respecto de cualquier complacencia con el cientificismo estructuralista:

“El porvenir probable del campo está inscrito, en cada momento, en la estructura del campo, pero cada agente (no necesaria ni primariamente cada individuo, no en calidad de “individuo”) hace su propio porvenir –contribuyendo con ello a hacer el porvenir del campo– realizando las potencialidades objetivas que se determinan en la relación entre sus poderes y los posibles objetivamente inscritos en el campo” (Bourdieu, 1995b: 403).

El *juego* que magnetiza al *campo* atrapa a los actores:

“las luchas por el monopolio de la definición del modo de producción legítimo contribuyen a reproducir continuamente la creencia en el juego, el interés por el juego y los envites, la *illusio*, de la que también son fruto” (Bourdieu, 1995b: 337).

Estar implicado en las *luchas* es pertenecer y sostener y fortalecer el *campo*. Por ello, además de las acciones reproductivas, apostarle al cambio es creer en la red de relaciones como camino hacia él e intervenir en ellas, tocarlas, afectarlas: *no hay praxis crítica en el vacío*, siempre se está en una *trama de relaciones*. La lógica y la historia específicas del *campo* le dan al *juego social* su *consistencia* propia (Bourdieu, 1995b: 369). En el caso del campo artístico, analizado por Bourdieu en el texto que estoy citando:

“el productor del *valor de la obra de arte* no es el artista sino el campo de producción (cultural) como universo de creencia que produce el valor de la obra de arte como *fetiché* al producir la creencia en el poder creador del artista” (Bourdieu, 1995b: 339).

Por tanto,

“resultaría vano tratar de encontrar el aval o la garantía últimos de esta moneda fiduciaria que es el poder de consagración fuera de la red de relaciones de intercambio a través de la cual se produce y circula a la vez” (Bourdieu, 1995b: 341).

Por ejemplo, en el caso de la obtención de un determinado título, su poseedor

“está obligado –‘nobleza obliga’– a cumplir las prácticas inscritas en la definición social –el estatuto– que le asigna ese título” (Bourdieu, 1995b: 377, nota 1);

es su “misión social”, su “ministerio”. Los lugares en las relaciones que puedan devenir del ejercicio de ese “ministerio” son a la vez predecibles e impredecibles, necesarios y libres, predispuesto juego de (im)posibles.

El hundimiento del habitus en la corporalidad posicional de las prácticas: “improvisaciones reguladas”.

Bourdieu, en *Economía de los intercambios lingüísticos*, señala:

“toda dominación simbólica implica una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores. El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial (tema tratado por Bourdieu en este texto) ... se inscribe en las disposiciones que se inculcan insensiblemente, a través de un largo y lento proceso de adquisición, por medio de las acciones del mercado lingüístico. Disposiciones que se ajustan, pues, independientemente de todo cálculo cínico y de toda coerción conscientemente sentida, a las oportunidades de beneficio material y simbólico” (Bourdieu, 2001a: 25).

El *habitus* “está vinculado al mercado, tanto por sus condiciones de adquisición como por sus condiciones de utilización” (Bourdieu, 2001a: 55), y es “incorporado”, es decir, corporalmente asumido y generado, a través de las pequeñas maneras de hacer:

“Todo hace suponer que las instrucciones más determinantes para la construcción del habitus se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugerencias inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común: así, la modalidad de las prácticas, las maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio e incluso de hablar –‘miradas desaprobadoras’, ‘tonos’ o ‘aires de reproche’, etc.– están cargadas de conminaciones.²⁹ Conminaciones que si resultan tan poderosas y difíciles de revocar, es precisamente por ser silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes” (Bourdieu, 2001a: 25-26).

Un mundo ordenado de imposiciones que no llegan ni resultan eficaces por coacción:

“El poder de sugestión que se ejerce a través de las cosas y de las personas y que, diciendo al niño, no lo que tiene que hacer, como las órdenes, sino lo que es, le lleva a convertirse permanentemente en lo que tiene que ser, constituye la condición de eficacia de todos los tipos de poder simbólico que puedan ejercerse más tarde sobre un habitus predispuesto a sufrirlos”; “esa violencia tan invisible como silenciosa ... nunca se manifiesta tan claramente como en las correcciones –coyunturales o constantes– que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, conciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico –con todas las formas de eufemismo– y de su sintaxis; o en la angustia que les hace ‘perder los nervios’ (“ponerse nerviosos”), incapacitándoles para ‘encontrar las palabras’, como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua” (Bourdieu, 2001a: 26).

29 Lo que Louis Althusser había llamado “interpelación” en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*: El “reconocimiento” ideológico del “sentido de realidad” vuelto evidente y reiterado a cada paso recluta “sujetos” a través de la “interpelación práctica cotidiana”: un genérico invocar a alguien allí donde simultáneamente cada uno se siente “interpelado” (Althusser, 2005: 141); “interpelación” especular: de *Sujeto* a *sujeto*, y de *sujetos* a *sujetos*, recíproca e indefinidamente, a través de la cual la ideología se extiende y se desconoce a sí misma en cuanto tal en la vida social (146-147).

El *habitus* lingüístico, “un sentido de la aceptabilidad y valor probables” de las producciones lingüísticas, determina las auto-correcciones y todas las otras formas de autocensura. Las condiciones de recepción esperadas forman parte de las condiciones de producción y la anticipación de las sanciones del mercado contribuye a determinar la producción del discurso. Basándose en “una anticipación práctica de las leyes del mercado considerado”, los autores de las expresiones verbales,

“generalmente sin saberlo ni quererlo expresamente, se esfuerzan en maximizar el beneficio simbólico que pueden conseguir de prácticas inseparablemente destinadas a la comunicación y expuestas a la valoración”.

La coerción que el mercado ejerce

“mediante la anticipación de las posibilidades de beneficio reviste naturalmente la forma de una censura anticipada, de una autocensura, que no sólo determina la manera de hablar, la elección del lenguaje ... o del ‘nivel’ del lenguaje, sino también lo que podrá o no podrá decirse” (Bourdieu, 2001a: 50-51).

Hay, así, una circularidad espiralada en la relación *habitus-campo*:

“La relación práctica con el mercado –facilidad, timidez, rigor, incomodidad, silencio, etc.–, que contribuye a fundar la sanción del propio mercado, justifica aparentemente esa sanción de la que parcialmente es producto” (Bourdieu, 2001a: 51); “lo que orienta la producción lingüística ... (es) la anticipación de beneficios, que difícilmente puede llamarse subjetiva, puesto que es producto de la confluencia entre una objetividad, las posibilidades medias (en el mercado), y una objetividad incorporada (*habitus*), la disposición a apreciar más o menos estrictamente esas posibilidades” (Bourdieu, 2001a: 55).

Bourdieu pone en relación dos modos de existencia de lo social: el *habitus* y el *campo*, “la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa”,

“estas dos series causales parcialmente independientes que constituyen, por una parte, las condiciones sociales de producción de los protagonistas o, mejor dicho, de sus disposiciones duraderas, y, por la otra, la lógica específica de cada uno de los campos de competencia en los que invierten estas disposiciones, campo artístico, campo político o campo intelectual” (Bourdieu, 2002: 42).

Una de las vertientes epistémicas del concepto de “*campo*” deriva de la metáfora física del fenómeno del magnetismo:

“Del mismo modo que la teoría newtoniana de la gravitación, que sólo ha podido construirse rompiendo con el realismo cartesiano que se negaba a reconocer cualquier modo de acción física que no fuera el choque, el contacto directo, la noción de campo supone una ruptura con la representación realista, que lleva a reducir el efecto del *medio* al efecto de la acción directa que se efectúa en una interacción. Es la estructura de las relaciones constitutivas del espacio del campo lo que impone la forma que pueden adoptar las relaciones visibles de interacción y el contenido mismo de la experiencia que los agentes pueden tener de él” (Bourdieu, 2002: 45-46).

Más allá de un modelo estático, mecanicista:

“los campos sociales son campos de fuerzas pero también campos de luchas para transformar o conservar estos campos de fuerzas” (Bourdieu, 2002: 50);

la coexistencia antagónica de los agentes conserva la estructura del campo, su reproducción, a la vez que lo abre a su transformación (Bourdieu, 2002: 48-51).³⁰

Una lógica de las prácticas.

La *lógica de las prácticas*, por tanto, “sólo es coherente a grandes líneas, hasta cierto punto”. No corresponde al “panlogismo” de

30 “El principio del movimiento perpetuo que agita el campo no estriba en un primer motor inmóvil ... sino en la propia lucha que, producida por las estructuras constitutivas del campo, tiende a reproducir sus estructuras, sus jerarquías” (Bourdieu, 1999: 201).

la “vulgata estructuralista”, que busca la coherencia perfecta y completa del sistema (Bourdieu, 1991: 28 y nota 17); la “ambigüedad objetiva” de símbolos y de prácticas trasciende las estrategias clásicas de la objetivación:

“no se puede entender la lógica de la práctica si no es a través de construcciones (genealogías, esquemas, cuadros sinópticos, planos, mapas, transcripción escrita) que la destruyen en tanto que tal” (Bourdieu 1991: 29).³¹

Estos modelos lógicos “resultan falsos y peligrosos en cuanto son tratados como los principios reales de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 29), cuando lo que define propiamente a las prácticas en cuanto tales es el *modus operandi* en la incertidumbre y la vaguedad,

“resultantes del hecho de que tienen por principio, no unas reglas conscientes y constantes, sino principios (*schèmes*; esquemas) prácticos, opacos a ellos mismos, sujetos a variación según la lógica de la situación, el punto de vista, casi siempre parcial, que ésta impone, etc.” (Bourdieu, 1991: 31)

Las prácticas son guiadas por “una especie de sentido de las compatibilidades e incompatibilidades que deja muchas cosas en la indeterminación” (Bourdieu, 1991: 32): lo que de ahí en adelante Bourdieu llamará “*sentido práctico*” (33). En las prácticas opera una “lógica cuasi-natural” por la

“aplicación milenaria de los mismos principios (*schèmes*; esquemas) de percepción y de acción (*habitus*) que, al no

31 Crítica que hace asimismo Michel De Certeau a los instrumentos de objetivación de unas prácticas sobre otras: las “estrategias” dominantes que tratan de capturar las derivas “tácticas” populares; y que lo lleva a descartar el concepto teórico-metodológico de “trayectorias” (De Certeau, 2000). Pero De Certeau no se plantea la “disyuntiva de fierro” objetivismo/subjetivismo en la que se dirime Bourdieu: “la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión (mística o populista) en la práctica” (Bourdieu, 1991: 61). Es decir, Bourdieu percibe la “alternativa” fenomenológica como polarización en el “subjetivismo”, y por eso reitera la objetivación (“objetivación de la objetivación”). En cambio para De Certeau “fenomenología”, o mejor, crítica de la “objetivación”, no es “subjetivismo”, sino alternativa teórico-metodológica que se desplaza hacia la *semio-praxis narrativa*. Ver Grosso, 2007a; 2007b; 2009a; 2010a; 2010c.

constituirse nunca como principios explícitos³², sólo pueden producir una necesidad no querida, necesariamente imperfecta por tanto, pero también algo milagrosa, muy próxima en ello a la obra de arte” (Bourdieu, 1991: 32-33).

El “*sentido práctico*” es un “sentido de la orientación social que permite la relación de inmanencia inmediata con el mundo familiar”, un “sentido práctico del espacio”: citando a Poincaré, ese “sistema de ejes invariablemente ligados a nuestro cuerpo, que transportamos con nosotros a todas partes” (Bourdieu 1991: 62), la “*hexis corporal*”. La llamada “*lógica de las prácticas*” consiste, más bien, por tanto, en un *sentido* orientador que opera en la *discursividad inter-corporal*, haciendo del *conocimiento* una modificación reiterada de las relaciones, que martillea sin cesar, una *praxis* en todo caso siempre en algún grado *crítica* de las *maneras* en las que interactuamos. Pero estas *fuerzas* se adormecen bajo la inercia estructural de un “campo” demasiado “apostado”, en la que insiste Bourdieu.

Además de que los efectos “imperfectos” y “milagrosos” de los “esquemas operatorios” no se deban a que éstos no sean explícitos, sino a la misma imprevisibilidad absoluta y definitiva que caracteriza a la acción (tal vez, en todo caso, pudiere tener que ver la urgencia en que operan la prácticas con la no-explicitación), deseo más bien hacer notar, en la segunda parte de la última frase citada arriba, la permanencia (hegeliana) de la distinción neta entre teoría/práctica y la fuerza determinante que ejerce la primera, cuando Bourdieu se refiere a la “necesidad no querida, necesariamente imperfecta” que opera en las prácticas; distinción y fuerza de implicación que tienen como caso paradigmático el reconocimiento de la lógica presente en la práctica científica:

“El campo científico es, como otros campos, el lugar de lógicas prácticas, pero con la diferencia de que el habitus científico es una teoría realizada, incorporada. ... (La práctica científica) es sin duda [?!] la forma suprema de la inteligencia teórica: es, por parodiar el lenguaje de Hegel hablando de la moral, ‘una consciencia teórica realizada’, es decir, incorporada, en estado práctico” (Bourdieu, 2001b: 81-82).

32 Lo que recuerda el “conocimiento tácito” de Michael Polanyi señalado antes, valorizado por el *Knowledge Management*.

Esto pretende desconocer que, en verdad, en la práctica científica, hay mucho más que lo que cualquier teoría podría (o desearía) “realizar” en ella. Lo constitutivo se pierde en lo constructivo (es sustituido por éste) en esta apreciación de Bourdieu, al afirmar que, una vez ya incorporado por medio de un trabajo de socialización específico, el *habitus* científico se mueve por reglas no-conscientes que determinan al sabio (*savant*) “por un acto de conocimiento y de reconocimiento *práctico*”, haciendo imposible la distinción entre las “causas de la acción” y las “razones de actuar” en términos de causa y efecto (Bourdieu, 2001b: 84). Si fuera así, esta radical socialización científica suprimiría (no descansaría en, ni se amalgamaría con) el sentido común, la pertenencia al mundo de la vida y las posiciones que se ocupa en el *espacio social*. De algún modo, y en plena “fenomenología”, el “modelo científico del mundo social” elaborado por el observador en “situación científica”, separado de su “situación biográfica”, según Alfred Schutz, tenía aquel mismo poder de “sustitución” (Schutz, 1995: 60-70). *El constructivismo invierte los reconocimientos constitutivos sobre los cuales se había vuelto la fenomenología.*

Sin embargo, los reconocimientos fenomenológicos bourdieuanos no son tan fácilmente “sustituibles” por el optimismo objetivo, porque Bourdieu no aceptaría que la práctica científica es en primer lugar un modo de proceder entre otros (aunque ciertamente tampoco es una “teoría” platónicamente suspendida), sino establecido y reificado como el único “verdadero” a fuerza de luchas e imposiciones, sociales por epistémicas y viceversa, a nivel de las maneras de percibir, de apreciar y de hacer. Cuestión ésta que Bourdieu ha enfatizado al afirmar que las luchas epistemológicas son ellas también luchas sociales en la discursividad propia del *campo* científico. Es por otro lado sorprendente cómo se pierde aquí, en el mismo texto bourdieuano que lo enfatiza, la dimensión social, intersubjetiva, de la crítica mutua en el *campo* científico: lo que, según Bourdieu, le da su tono específico y su radical autonomía “racional”. Lo cual llevaría a la crítica abierta y mutua hacia la diversidad no unidireccionable de las réplicas y a la transformación oblicua del concepto de “ciencia”, si no fuera que pesa, tal vez más para Bourdieu que para todos los actores del “campo”, el criterio de demarcación de una “ciencia verdadera” en cuanto “ciencia de la objetivación”. En la cita en cuestión ciertamente pesa (de-

mostrando *a contrario* la prevalencia práctica de las posiciones sociales en el mundo de la vida) la tradición y el *habitus* cognitivista (“escolástico”) y la posición teórico-elitista que presionan (desde abajo: desde su posición práctica en el “campo” y, más ampliamente, en el “*espacio social*”) hacia el privilegio, infundado pero impuesto, de la objetividad monológica.

La *lógica de las prácticas científicas*, en su especificidad, según la inflexión estructural cognitivista de Bourdieu, parece así estar en connivencia con el *mainstream* hegemónico de la *gestión del conocimiento* (*Knowledge Management* – KM) en cuanto una cierta y definida experticia renueva en la vida social colonizada por Occidente no sólo la tradicional y permanente jerarquía asimétrica en las *relaciones de conocimiento*, sino el entendimiento de la *gestión del conocimiento* como meta-lenguaje inhibidor del *diálogo local* entre *maneras de conocer y desconocimiento* de las *contra-narrativas* que ellas operan.

30.

Voy a hacer ahora algunos énfasis a partir de la lectura de las *Meditaciones pascalianas*, de 1997, obra ya avanzada en el *socioanálisis* y que, acorde con el primer capítulo de este libro, se coloca en la perspectiva de lo simbólico. Varias cuestiones que tienen un interés específico para el *socioanálisis de la gestión social del conocimiento*, y en dirección a una *semiopraxis de la gestión social del conocimiento*, que es el último capítulo de este libro, serán tratadas en este punto y el siguiente (30 y 31) en diálogo con las *Meditaciones pascalianas*.

Bourdieu reconoce, frente al kantismo universalista y en el camino crítico de la historización del *a priori* trascendental que se propone, la necesidad de una “antropología diferencial de las formas simbólicas”:

“el análisis de las variaciones de las disposiciones cognitivas respecto al mundo según las condiciones sociales y las situaciones históricas” (Bourdieu, 1999: 32).

Hay una historicidad de la razón, que excede el dominio que sobre ella puedan tener las ciencias (Bourdieu, 1999: 43), pero

que, sin embargo, respecto de la cual, según Bourdieu, se puede trazar su “desarrollo histórico”, cuya analogía con la concepción habermasiana de la “crítica de las ideologías” puede establecerse. Dicho “desarrollo histórico de la razón” camina hacia la superación de sus “ambigüedades”, todas ellas motivo de una universalización sesgada por particularismos y condiciones sociales de posibilidad desconocidos y naturalizados que llevan al desprecio, o la condescendencia generosa, para con los vencidos. Hay una primera *Aufklärung*, incompleta (“el optimismo ingenuamente universalista de la temprana *Aufklärung*”, 105), y una segunda, que realiza las promesas emancipatorias de la razón:

“el desarrollo de la razón es inseparable de la progresiva autonomización de microcosmos sociales basados en el privilegio, en los que paulatinamente se han ido inventando modos de pensamiento y de acción teóricamente universales, pero en la práctica monopolizados por unos pocos” (Bourdieu, 1999: 105).

Así:

“En la historia, y sólo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto de la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón.³³ Estos universos basados en la *scholé* y la distancia escolástica respecto a la necesidad y la urgencia, en particular económicas...” (Bourdieu, 1999: 145)

No puede evitarse aquí pensar en Hegel, en Bachelard, en Habermas, en el etno(euro)centrismo de la razón. Y, dentro de esa historia particular y particularmente contada, es la “competición científica” la que tensa esta “excepcionalidad”: la “labor colectiva de confrontación crítica” (de la comunidad científica encerrada en su propio campo) interpone un “realismo crítico y reflexivo, en ruptura a la vez con el absolutismo epistémico y el relativismo irracionalista” (147). Bourdieu reduce aquí los alcances emancipatorios de la crítica a la riva-

33 Sintomáticamente, eso acontece en la historia europea.

lidad cómplice de la competencia en la trama dual del campo de conocimiento y poder: monopolio del saber y autoridad vencedora, ni mero poder so pretexto de saber, ni mero saber por saber, y que está regida por la “prueba de la coherencia y el veredicto de la experiencia” como exceso lógico, “escolástico”, una “sublimación dentro de los límites y coerción de censura del campo”. Ciertamente tiene que darse por sentado aquí un interés en la objetivación escolástica como forma privilegiada de conocimiento: “La lógica es el inconsciente de una sociedad que ha inventado la lógica” (210).

Parece haber una complicidad congelante entre las “luchas competitivas” (que son las más comunes para Bourdieu y lo que toda lucha activa al suponer la creencia confiada en los juegos del “campo”) y la competitividad crítica en el campo científico. En ambos casos hay una cierta naturalización de la “competencia” como dinámica de los “campos” (extendida al “espacio social” en general); y, específicamente en el segundo caso, una naturalización de la competencia como modo de relación mutua tanto en el campo “escolástico” de la ciencia como en su crítica (*in extremis*, siempre “escolástica”).

Esta reducción “escolástica” de la crítica convive, no obstante, en Bourdieu, con la crítica de la “visión escolástica”. Aquella “antropología diferencial” debe poner en cuestión, como duro enquistamiento de la “doxa epistémica” (Bourdieu, 1999: 29), la “visión escolástica” de las prácticas y su privilegio de un cognitivismo idealista-elitista.

La “visión escolástica”, es decir: el mundo como representación, espectáculo, contemplándolo de lejos, desde la altura, reducido al mero conocimiento (Bourdieu, 1999: 37), y la perspectiva como toma de posición en un punto de vista único y fijo, el del espectador inmóvil instalado en un punto, estableciendo “un marco que destaca, circunscribe y abstrae el espectáculo mediante un límite riguroso e inmóvil” (38):

“La conquista de la visión escolástica, objetivada en la perspectiva, va pareja con un alejamiento respecto a los placeres relacionados con los ‘sentidos de proximidad’”;
“(alejamiento que se traduce, en la ontogénesis indivi-

dual,) en una represión progresiva y, sin duda, más o menos radical, según los ambientes, de la primera infancia y sus placeres, considerados vergonzosos” (39).

Este alejamiento produce una

“intensa sensación de superioridad sobre el común de los mortales condenados a vivir al día” y “tiene como contrapartida un divorcio intelectualista, sin equivalente en ninguna de las grandes civilizaciones [?] ³⁴: un divorcio entre el intelecto, considerado superior, y el cuerpo, tenido por inferior; entre los sentidos más abstractos [?], la vista y el oído ... y los sentidos más ‘sensibles’” (39).

La visión escolástica es

“ese conocimiento que se desconoce porque ignora el privilegio que lo inclina a privilegiar el punto de vista teórico, la contemplación desinteresada, alejada de las preocupaciones prácticas” (183).

En definitiva, la *gestión social del conocimiento* concebida como “*Aufklärung* de la *Aufklärung*”, Ilustración de la Ilustración, que amplía el acceso a la razón, pertenece a la historia de la “visión escolástica”, que es corregida en su abstraccionismo ingenuo y su exclusivismo segregacionista. Entre universalismo formalista o abstracto (“que silencia las condiciones del acceso a lo universal”) y escepticismo cínico, Bourdieu interpone la renovación de la Ilustración crítica. Se trata de

“*luchar a la vez contra* la hipocresía engañosa del universo abstracto *y a favor* del acceso universal a las condiciones de acceso a lo universal, objetivo primordial de todo auténtico [?] humanismo [?] y que tanto la predicación universalista como la –falsa– subversión nihilista olvidan” (97).

34 Los corchetes intercalados en negrita en las citas son mis intervenciones críticas en el discurso del autor.

“*Aufklärung* permanente de la *Aufklärung*”, “crítica de la crítica formalmente universalista”: el problema superar de ese modo es que la

“universalización de las exigencias escolásticas no va acompañada de una universalización semejante de los medios de satisfacerla” (Bourdieu, 1999: 97-98, énfasis en cursiva en el original).

Es decir, el problema es de acceso al universal meramente formal: en el fondo, el remanido problema y la “humanista” promesa ilustrados de educación: la concentración del poder en las manos de los gobernantes

“está condenada a disminuir a medida que se generaliza, con la difusión de la educación, el acceso a los instrumentos de producción de la opinión política” (333, nota 12).

Aunque, por otro lado, la educación “real” es criticada:

“La institución escolar, en la medida en que es capaz de imponer el reconocimiento casi universal de la ley cultural, aun cuando esté muy lejos de ser capaz de repartir con la misma amplitud el conocimiento de la suma de saberes universales necesario para someterse a ella, sociodicea epistemocrática ...” (Bourdieu, 1999: 98).

“... se sabe [?] que, por lo menos en los Estados modernos, la posibilidad de que los dominados recuperen algo de su cultura propia con el propósito de enaltecerla [iqué **condescendencia ignorante!**] está totalmente excluida [!!] debido al efecto de las fuerzas de imposición cultural y desculturización, entre las cuales figura en primer lugar la institución escolar, bastante eficiente a la hora de destruir las tradiciones culturales marginales –con la colaboración de los medios de comunicación de masas–, pero incapaz de facilitar un amplio acceso a la cultura central [!!] (que es lo que la Ilustración crítica requiere)” (104).

En el sentido liberal más clásico, lo que hay que afectar en el sistema actual y posibilitar es el acceso a las condiciones sociales del ejercicio de la razón:

“Cualquier proyecto de reforma del entendimiento, si sólo cuenta con la fuerza de la predicación racional para hacer progresar la causa de la razón (como Habermas, como Rawls), sigue prisionero de la ilusión escolástica” (108).

Por lo tanto,

“no queda más remedio [**como decía más arriba, es por la vía “escolástica” no obstante que debe operar la crítica** ³⁵] que recurrir a una *Realpolitik* de lo universal, forma específica de lucha política orientada a defender las condiciones sociales del ejercicio de la razón y las bases institucionales de la actividad intelectual, y a proporcionar a la razón los instrumentos que constituyen la condición de su realización en la historia. ... impulsar por doquier, y por cualquier medio, el acceso de todos a los instrumentos de producción y consumo de los logros históricos que la lógica de las luchas internas de los campos escolásticos erige en un momento dado del tiempo como universales –procurando no convertirlos en fetiches, así como liberarlos, mediante una crítica implacable [**por el ejercicio socioanalítico: el conocimiento libera, principio ilustrado**], de todo lo que deben únicamente a su función social de legitimación” (108-109).

“La poca [¿cómo debe interpretarse esta valoración?] razón que, al cabo de dilatadas luchas históricas [¿cuáles?, ¿a qué luchas se refiere?, ¿e interpretadas en qué términos de “razón”?], se ha instituido en la historia [¿“LA” historia?] ha de ser defendida sin tregua” (99).

Esa “poca razón” es problemática, porque su criterio valorativo subyace y permanece implícito desde una concepción “escolástica” y “objetivista” del *conocimiento*, impuesta, naturalizada y no removida, ni aún por el *socioanálisis*: tal vez porque es su misma lengua.

35 Como lo es también por la vía “objetivista”, como veíamos en páginas anteriores, que opera la crítica, ambas corregidas por el *socioanálisis*. En lo cual no hay *alteración epistémica* que implique *desplazamientos* en las *maneras de conocer*, en las *relaciones de conocimiento*, en la *economía de razón*, en la *discursividad cósmica*, en el *sentido espacio-temporal*, como sí los hay en la *semio Praxis*.

Porque, finalmente, dado que

“la forma por antonomasia de la violencia simbólica es el *poder* que ... se ejerce *por medio de las vías de la comunicación racional*”, “los dominados tendrán que utilizar cada vez más la razón para defenderse de las formas cada vez más racionalizadas de dominación”, “analizar racionalmente la dominación, en especial la contribución que el conocimiento racional puede aportar a la monopolización de hecho (pero no de derecho) de los beneficios de la razón universal”, en “una *lucha política* permanente por la universalización de las condiciones de acceso a lo universal” (112, énfasis en cursiva en el original).

El sociólogo *socioanalista* debe

“someter la razón escolástica a una crítica inevitablemente escolástica, tanto en sus condiciones de posibilidad como en sus formas de expresión, es decir echar por tierra, al menos en apariencia, la razón con una argumentación racional” (125).

Pero,

“paradójicamente, tal vez someter la razón a la prueba de la historicización más radical, en particular echando por tierra la ilusión del fundamento al recordar lo arbitrario del origen y mediante la crítica histórica y sociológica de los instrumentos de la propia ciencia histórica y sociológica, sea la manera de liberarla de la arbitrariedad y la relativización histórica” (125).

Para Bourdieu, la crítica de la violencia simbólica requiere necesariamente “la intervención de profesionales de la labor de explicitación” (247) que operan

“esa especie de salto ontológico que supone el paso de la *praxis* al *logos*, del sentido práctico al discurso, de la visión práctica a la representación, es decir, el acceso al orden de la opinión propiamente política [ila cual coincide con el afán lógico-lingüístico-racional de los sectores escolásticos!!!]” (244).

Hay en Bourdieu una “visión escolástica” de la lucha política y de la crítica:

“La lucha política es una lucha cognitiva –práctica y teórica– por el poder de imponer la visión legítima del mundo social ³⁶, o, más precisamente, por el reconocimiento, acumulado en forma de capital simbólico de notoriedad y respetabilidad, que confiere autoridad para imponer el conocimiento legítimo del *sentido* del mundo social, su significado actual y la dirección en la que va y debe ir” (244).

Pero las luchas políticas no son sólo luchas por “modificar el mundo modificando sus representaciones” (248): ésta es más bien una formulación “escolástica” de las luchas políticas. Así punto-ciego de la “visión escolástica” se convierte en el punto de vista absoluto de toda posibilidad crítica. El *socioanálisis*, para Bourdieu, trata de

“*mantener unidos*, para integrarlos, tanto el punto de vista de los agentes implicados en el objeto como el punto de vista sobre ese punto de vista que la labor de análisis permite alcanzar (y que es “absolutamente inaccesible en la práctica”: ruptura social necesaria para la relación teórica) al relacionar las tomas de posición con las posiciones desde donde se han tomado” (248, énfasis en cursiva en el original).

Esta es la “doble verdad” de lo social y que mantiene unidos

“el aserto de la objetivación y el aserto, igual de objetivo, de la experiencia primera, que, por definición, excluye la (su propia) objetivación” (250).

Es decir, ya no sólo la *posición* y la *manera del conocimiento crítico* es la “objetivación”, sino que la *misma praxis de los agentes*, las *prácticas mismas*, la “*lógica pre-lógica de las prácticas*”, es envuelta en el absoluto de lo “objetivo”. Bourdieu concibe, *modernamente* (y teniendo de ello una percepción inmediata), la totalidad de las *prácticas* como “objetivas”, más aún: “objetivantes”. Así es

36 Uno de los elementos diferenciales entre las “*luchas simbólicas*” según Bourdieu y lo que llamo “*violentación simbólica*” en *semiopraxis* es este cognitivismo contemplativo escolástico frente a las *fuerzas intercorporales revolucionarias* de transformación del mundo, que *hacen-crítica* en medio de la acción.

como está asegurada de antemano la necesidad ineluctable, si de crítica se trata, de una “objetivación de la objetivación”. Se respira un escondido temor en estas opciones epistemológicas: El reconocimiento y rehabilitación de la “razón práctica” no debe ser opuesto a la “razón razonante escolástica” de modo radical, sino dar lugar a un

“racionalismo ampliado y realista de lo razonable y prudente –en el sentido aristotélico de *phronésis*–, capaz de defender las razones específicas de la razón práctica sin caer en la exaltación de la práctica y la tradición que cierto populismo irracionalista y reaccionario enfrenta al racionalismo ³⁷, y capaz también de imponer el reconocimiento efectivo –es decir, sancionado escolarmente– de la pluralidad de las formas de ‘inteligencia’” (109).

¿Será que en este “populismo irracionalista y reaccionario” Bourdieu hace entrar a Giambattista Vico (Vico, 1978), y a las *luchas simbólicas interculturales (pos)coloniales* (por cubrir un anacronismo disonante de 500 años)? Yo diría que sin ninguna duda sí; en lo cual se pone de manifiesto el gesto indiferenciador y envolvente que Bourdieu oculta en su polarización (de la) crítica sobre la objetivación (y la Modernidad). Porque aquella “tradi-

37 ¿Será que en este “populismo irracionalista y reaccionario” Bourdieu hace entrar a Giambattista Vico (Vico, 1978), y a las *luchas simbólicas interculturales poscoloniales* (por cubrir un anacronismo disonante de 300 años)? Yo diría que sin ninguna duda sí; en lo cual se pone de manifiesto el gesto indiferenciador y envolvente que Bourdieu oculta en su polarización (de la) crítica sobre la objetivación (y la Modernidad). Porque aquella “tradicón” ha convivido con el “racionalismo”, ha sido su antípoda especular. La finura analítica de Bourdieu naufraga ante los prejuicios sobre lo “popular”. Un oculto temor de reapropiación del “reconocimiento efectivo de la pluralidad” (una “pluralidad” claramente restringida por un criterio “escolástico” de “inteligencia”) por parte de los no-científicos es el que se duplica y fantasea en relación con lo “popular”: “El culto de la ‘cultura popular’ no es, a menudo, más que una inversión verbal, ineficaz y, por lo tanto, falsamente revolucionaria, del racismo de clase que reduce las prácticas populares a la barbarie o la vulgaridad”, “convierte la privación en elección” y “rehabilita ficticiamente mediante inoperantes escritos teóricos” en la lengua culta que la redime (Bourdieu, 1999: 103-104). Que esto sea real en muchos casos no significa que deba orientar el tratamiento sistemático que Bourdieu le da a lo “popular”; más bien esto indica un interés de totalizar en este sentido abandonando la cuestión y una imposibilidad de sospechar del sesgo y de mirar al sesgo. ¿Serán estas condiciones epistémicas de la perpendicularidad de la “objetivación”? ¿Serán parte del silencio soberano de la *violencia simbólica*, de su imperio callado?

ción” ha convivido con el “racionalismo”: ha sido su antípoda especular. La finura analítica de Bourdieu naufraga ante los prejuicios sobre lo “popular”. Un oculto temor de *reapropiación* del “reconocimiento efectivo de la pluralidad” (una “pluralidad” claramente restringida por un criterio “escolástico” de “inteligencia”) por parte de los no-científicos es el que se duplica y fantasea en relación con lo “popular”:

“El culto de la ‘cultura popular’ no es, a menudo, más que una inversión verbal, ineficaz y, por lo tanto, falsamente revolucionaria, del racismo de clase que reduce las prácticas populares a la barbarie o la vulgaridad”, “convierte la privación en elección” y “rehabilita ficticiamente mediante inoperantes escritos teóricos” en la lengua culta que la redime (Bourdieu, 1999: 103-104).

Que esto sea real en muchos casos, no significa que deba orientar el tratamiento sistemático que Bourdieu le da a lo “popular”; más bien esto indica un interés de totalizar en este sentido, abandonando la cuestión, y una imposibilidad de sospechar del sesgo y de mirar al sesgo. ¿Serán estas condiciones epistémicas propias de la perpendicularidad de la “objetivación”? ¿Serán parte del silencio soberano de la *violencia simbólica*, de su imperio callado?

Por su misma inercia, la “distinción”, para Bourdieu (Bourdieu, 1998), es un principio activo ascendente de diferenciación social; lo “popular” queda siempre en la posición de “aquellos-respecto-de-lo-que”, pasivo.³⁸ Pero así no da cuenta de la *reapropiación* “popular” ascendente, desde abajo, de los signos de “distinción”: la dinámica de diferenciación social abarca desde los sectores *populares* hasta los sectores altos. Tampoco da cuenta de la doble vía que abre la diferenciación: la “distinción” abre un campo de acción en “lo distinguido” y un campo de acción en “lo abandonado”: en lo “superado”, “bajo”, también hay un principio activo de diferenciación no ascendente

38 Ver Bourdieu, 1998: 248; Grosso, 2004: 282-291. Bourdieu sintoniza así y da continuidad a la interpretación eliasiana de la construcción práctica de la Modernidad europea por movimientos ascendentes cada vez más compulsivos y acelerados de diferenciación social hacia arriba (Elias 1993), aunque Elias reconoce una mayor complejidad de pliegues que la fulminea flecha bourdieuana.

que trabaja en dirección *oblicua*, *inversa* u *opuesta*, *ensanchando* y *desbordando* la posición asignada, y lo hace con las prácticas del *sarcasmo* (Gramsci), la *transvaloración via risa y danza* (Nietzsche), el *desvío* y la *deriva*, la *hipérbole* y el *escamoteo* (Derrida; De Certeau), la *fuga* y los *devenires* (Deleuze y Guattari), etc.

Semiopraxis bajo/detrás de la Gestión Social del Conocimiento en Relaciones Interculturales Poscoloniales

Las sociedades latinoamericanas contienen una pluralidad de saberes no incorporados a la bibliografía occidental de las élites regionales y sus regímenes educativos; pero la larga exclusión cultural no ha impedido que, en los actuales marcos pragmáticos del mercado, esa diferencia se asuma como un exotismo admisible o un neopopulismo mediático que borra la historicidad resistente de lo popular (y sus metáforas: la ‘vocación rupturista del pueblo’, ni romántica ni *paternalistamente esencializada o mesianizada*).

Carlos OSSA. *Saberes académicos y modernización*. p. 27 y nota 6.

31.

En nuestras *situaciones poscoloniales*, cuando hablamos de “*conocimiento*” y preguntamos por los modos de *estar-en-relación*, lo “social” se complica con lo “*intercultural*”: la desigualdad se mezcla con las *diferencias*; el *socioanálisis* de Bourdieu, la ilustra-

da y objetivista sociología bourdieuana, hunde sus pies en un *barro-quismo intercultural* para el que no está preparada la *metáfora espacial* que la inspira, la anima y la sostiene. El “*conocimiento*”, aquí, en clave de *semiopraxis*, ya no será pensado ni desde el elitismo ilustrado ni desde el neo-elitismo tecnocrático, sino desde la *dramática intercorporal de la acción*, donde tiene lugar la ignorada y paradójica *modernidad social*, que asola desde *pertenencias constitutivas no-modernas* (Grosso, 2010c; 2011a; 2011b) la hegemónica Modernidad.

Pero la *semiopraxis* camina junto con Bourdieu cuando él enfatiza en la *comprensión práctica de las prácticas*, a pesar de que a cada momento se anuncian e insinúan pasos que llevan por caminos diferentes. Vamos juntos conversando en el camino cuando Bourdieu señala una inestabilidad irreductible en el peso inercial reproductivo, y esto *in crescendo* en la medida que las relaciones se complejizan. Lo que hace que

“A medida que el campo del poder se diferencia y, correlativamente, los circuitos de intercambios legitimadores se van volviendo cada vez más largos y más complejos, el coste de energía social empleada de la labor de legitimación aumenta, y también se incrementan las amenazas de crisis” (Bourdieu, 1999: 141).

Y respecto del ajuste de los *habitus al campo*, también hay márgenes que pueden volverse críticos, porque

“la homología entre el espacio de las posiciones y el de las disposiciones nunca es perfecta y siempre existen agentes en falso, desplazados, a disgusto en su lugar y también, como suele decirse, ‘dentro de su piel’. De la discordancia ... puede surgir una disposición a la lucidez y la crítica ... No hay caso más ilustrativo de la dialéctica entre las disposiciones y las posiciones que el de las posiciones situadas en zonas de incertidumbre del espacio social, como las profesiones todavía mal definidas, tanto por sus condiciones de acceso como por sus condiciones de ejercicio –educador, animador cultural, asesor de comunicación, etcétera. Debido a que estos puestos mal delimitados y mal garantizados, pero ‘abiertos’ ...” (207)

No hay por tanto una total congruencia sino una dialéctica:

“El habitus no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente”: “a posiciones contradictorias, aptas para ejercer sobre sus ocupantes ‘dobles coerciones’ estructurales, corresponden a menudo habitus desgarrados, dados a la contradicción y la división contra sí mismos, generadora de sufrimiento” (210).

“*Habitus desgarrados*” en casos extremos, pero cuya excepcionalidad parece más de grado que absoluta, porque en general

“las acciones humanas son el producto no aleatorio y, sin embargo, nunca racionalmente dominado de innumerables encuentros oscuros de por sí entre habitus condicionados por la historia de la que son fruto y universos sociales –en particular, campos– en los que realizan sus potencialidades ... a medio camino entre la razón lógica de las ‘verdades de razón’ y la contingencia pura de las ‘verdades de hecho’” (Bourdieu, 1999: 154).

Entre el peso de determinación del *campo* y la *fuerza de ruptura* del *habitus* parece dirimirse si se trata en cada caso de “*luchas simbólicas*” o “*luchas competitivas*”. Y esto, más que una ecuación matemática, constituye en la *práctica*, “*en estado práctico*”, un desplazamiento del intelectualismo al *sentido-en-la-acción*.

“Para comprender la comprensión práctica hay que situarse más allá de la alternativa de la cosa y la conciencia, el materialismo mecanicista y el idealismo constructivista; es decir, con mayor exactitud, hay que despojarse del mentalismo y del intelectualismo que inducen a concebir la relación práctica con el mundo como una ‘percepción’ y esta percepción como una ‘síntesis mental’” (181).

Entra a ponerse en juego incluso el concepto mismo de “sujeto”, con su pretendida precedencia y dominio en la configuración de la acción. Pero

“El agente no es nunca del todo el sujeto de sus prácticas: mediante las disposiciones y la creencia que originan la

implicación en el juego, todos los presupuestos constitutivos de la axiomática del campo –la *doxa* epistémica, por ejemplo- se introducen incluso en las intenciones en apariencia más lúcidas” (Bourdieu, 1999: 184).

Es un punto álgido de discusión y de distanciamiento con la fenomenología.

“Por imprescindible que sea para romper con la visión escolástica de la visión corriente del mundo (incluso con la incorporación en el habitus corriente de la visión escolástica hegemónica), la descripción fenomenológica, aunque acerque a lo real, amenaza con convertirse en un obstáculo para la comprensión completa de la comprensión práctica y la propia práctica, porque es totalmente antihistórica e incluso antígenética. Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historicizándolo ... y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él” (193-194).

Coincido con Bourdieu en que el kantismo de la fenomenología conlleva una ingenuidad política que depotencia las prácticas.

“El análisis fenomenológico, tan bien ‘neutralizado’ políticamente que cabe leerlo sin extraer ninguna consecuencia política ...” (228)

Siendo que la “actitud natural ante el mundo” de la que hablan los fenomenólogos, es decir,

“la experiencia primera del mundo como algo que cae por su propio peso, constituye *una relación socialmente elaborada*” (230, énfasis en cursiva en el original).

Pero en ese kantismo hay elementos que abren una *comprensión de las prácticas* que exige la problematización de la *formación epistémica hegemónica*, de la que el propio kantismo con

su arquitectónica y jerarquías internas hace parte: un kantismo contra el kantismo. Por ejemplo, la crucial diferenciación kantiana entre “*categorías*” y “*esquemas*”: el *habitus* consiste en “*esquemas*” prácticos más que en “*categorías*” (230), y, más radicalmente aún, las mismas “*categorías*” suponen *esquemas constitutivos*. Dice Bourdieu que

“para comprender realmente la sumisión inmediata que logra el orden estatal, hay que romper con el intelectualismo de la tradición kantiana y percibir que las estructuras cognitivas no son formas de la conciencia, sino disposiciones del cuerpo, esquemas prácticos...” (232)

Así, la crítica del intelectualismo kantiano se extiende a la crítica del iluminismo marxista:

“En la noción de ‘falsa conciencia’, a la que recurren algunos marxistas para dar cuenta de los efectos de la dominación simbólica, lo que sobra es ‘consciencia’, y hablar de ‘ideología’ es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual que llamamos ‘toma de conciencia’, lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales” (233).

Es lo que en *semiopraxis* se enfatiza, aunque con consecuencias que exceden con mucho al *socioanálisis*, con el concepto de “*creencias territoriales*”. La “*creencia*” es una inclinación *práctica* que involucra una entrega “de cuerpo entero” a la *comunidad de pertenencia*. Más que categorías (cognitivas), conforma “*esquemas operatorios*” (Bourdieu, 1991) *radicales, maneras-de-hacer*. Lo *mítico*, la *fe*, la *creencia* son condición histórica *constitutiva*, mucho antes de ser comprendidas como configuraciones arcaicas de una pragmática (aún) no racionalmente ilustrada. Las *creencias* son la materia misma de toda *lucha simbólica*, que no *hacen-cuerpo* sino cuando las *luchas simbólicas* pasan del mentalismo cognitivista y el semiologismo sistémico bourdieuanos a la “*violentación simbólica*”. La *violentación* que opera la *semiopraxis popular* es *simbólica* en dos sentidos: uno, en cuanto afecta y conmueve las creencias y prácticas más naturalizadas (respecto de la distinción que hace Bour-

dieu entre “luchas simbólicas” y “luchas competitivas”, siendo las segundas meras disputas de acumulación dentro de la misma lógica del campo de poder, mientras que las primeras cuestionan las reglas de juego y la especie de capital específico dominante establecidas (impuestas y simuladas) en ese campo; Bourdieu, 1998; 1991; 1995; 1999; Bourdieu y Wacquant, 1995); y dos, en cuanto simula su gesto de confrontación y de lucha por la imposición. Para su simulación, la *violentación simbólica* se envuelve en las mismas negaciones y descalificaciones con que la violencia simbólica imperante la presiona y desaparece de la escena política “correcta”, “civilizada” y “progresista”: es decir, se oculta y minimiza en su “espontaneísmo”, “explosión emocional”, “revuelta pasajera”, “mero impulso bárbaro”, “fuerza salvaje”, “expresión del vulgo”... Es decir, permanece actuante en su *negación* como “*los que vienen atrás*” (Calle 13, 2008; González, 2010) y de esa manera desaparecen su “política”, siendo no obstante que las *matrices epistémico-prácticas* que ponen en juego insinúan *creencias territoriales* y *tácticas sedimentadas* en aprendizajes de largo aliento y de demorada pero persistente y recurrente operación. *Espacio-tiempos otros* que, a fuerza de durar, apuestan a sobreponerse e invertir el orden vigente. Lo cual gesta la evanescencia fantasmal de una “*política silenciosa de la música*” hecha de *ritmos, cadencias, inclinaciones, fraseos, compases, giros y torsiones* animando en el aire y desde lo oscuro las ondas y sintonías de esos “movimientos” (Gutiérrez Aguilar, 2008: *Introducción*; Grosso, 2010e).

La “*violentación simbólica*” irrumpe en toda *lucha simbólica* como fricción en las “*creencias territoriales*”. La separación moderna de “espacio” y de “tiempo”, la estatización del “espacio” y la dinamización del “tiempo”, que suele pesar en la concepción generalizada de “*territorio*”, si bien esconde la elusión estratégica de *espacio-tiempos otros*, manifiesta más bien a la vez y frente a ellos la opción histórica dominante europea de “*creencia territorial*”, la que nos ha colonizado y la que ha sido reificada por el Estado-Nación (Grosso, 2010b; 2010d). Los *espacio-tiempos otros* de otras *comunidades de pertenencia* chocan con el espacio-tiempo hegemónico, activando “*entramados territoriales*” (Grosso y Haber, 2011) en *disrupción abrupta* con la aparente serenidad trascendental (Grosso, 2011a; 2011f).

Manifestación de la *torsión simbólica* a que es sometida toda fuerza, que

“sólo puede perpetuarse en forma de derecho, ya que la dominación sólo puede imponerse de modo duradero en la medida en que consigue obtener el reconocimiento que no es más que el desconocimiento de la arbitrariedad de su principio” (Bourdieu, 1999: 138-139).

Pues

“Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*” (Bourdieu, 1999: 187, énfasis en cursiva en el original).

He ahí al silencio de la *violencia simbólica* en todo su oscuro esplendor, y, afectándolo críticamente, a la “*violentación simbólica*” como *interposición corporal*. Más que por acciones deliberadas de políticas específicas, el Estado obtiene obediencia por las “disposiciones que inculca por medio del propio orden que establece” (222), generando un “sentido común nacional”.

“El sentido común es, en gran parte, nacional, porque hasta la fecha la mayoría de los grandes principios de división han sido inculcados o consolidados por las instituciones escolares, cuya misión principal consiste en construir la nación en tanto que población dotada de una mismas ‘categorías’ y, por lo tanto, de un mismo sentido común” (Bourdieu, 1999: 131).³⁹

El “habitus es la *vis insita*, la energía potencial, la fuerza durmiente” y se constituye y opera “de forma invisible e insidiosa” (223):

“El efecto de la dominación simbólica –la de un sexo, una etnia, una cultura, una lengua, etcétera– no se ejerce en la lógica pura de las conciencias cognitivas, sino en la oscuridad de las disposiciones del habitus, donde están inscritos los esquemas de percepción, evaluación y acción que fundamentan, más acá de las decisiones del conoci-

39 También la cultura mediática cumple, por otros medios y en relación con valores no-letrados, de consumo, con la tarea pedagógica de unificación categorial.

miento y los controles de la voluntad, una relación de conocimiento y reconocimiento prácticos profundamente oscura para sí misma” (225).

Sumisión que es “una creencia tácita y práctica que se ha vuelto posible gracias a la habituación fruto del adiestramiento del cuerpo” (226), y que sólo puede modificarse a través de un continuado “contra-adiestramiento” (227). “Adiestramiento del cuerpo” que conlleva silenciosamente la congruencia recíproca en la relación de unos con otros:

“La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante –y, por lo tanto, a la dominación- cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que una forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural” (225).

De ahí la “extraordinaria adhesión”, la “relación de sumisión” que el orden establecido logra obtener (228) y que oculta su construcción histórica, porque

“Lo que se presenta hoy en día como evidente, asumido, establecido de una vez por todas, fuera de discusión, no siempre lo ha estado y sólo se ha ido imponiendo como tal paulatinamente” (229).

Hay una imposición velada en cuanto tal del punto de vista dominante, y eso afecta tanto la política en general de quienes dominan directa o indirectamente el Estado, como específicamente las *políticas del conocimiento* (229), y viceversa, más precisamente: el punto de vista dominante en las *políticas del conocimiento* es un lugar donde se hace invisible e imperceptible el punto de vista dominante en la política en general. Este es un protocolo implícito de la *gestión social de conocimiento* en el que la mayor participación democrática no hace sino universalizar el punto de vista dominante. Al retirar de la discusión pública el concepto de “*conocimiento*”, el Estado restringe las *luchas simbólicas* a *luchas*

competitivas y las pone con total legitimidad bajo el rigor y vigilancia del punto de vista dominante:

“La institución del Estado como detentador del monopolio de la violencia simbólica legítima pone, por su propia existencia, un límite a la lucha simbólica de todos contra todos por ese monopolio –es decir, por el derecho a imponer el propio principio de visión [**lucha política escolásticamente interpretada, como veíamos más arriba** ⁴⁰]-, y arrebatada así cierto número de divisiones y principios de división [**no sólo, sino también y sobre todo el criterio normativo de la “verdadera” acción política en cuanto imposición de un punto de vista y una concepción sobre la política misma, es decir, la concepción “escolástica” de la política**] de esa lucha” (244-245).

Por eso las *luchas simbólicas* involucran necesariamente el cuestionamiento de la determinación por el Estado de un “*estado-de-ser*” (“*state-of-being*”, dicen Jean & John Comaroff; Comaroff y Comaroff, 1991: 4-5) las cosas; y la fricción con el Estado es la activación de esas luchas inhibidas. ⁴¹ Algo que ponen en emergencia las *maneras de conocer interculturales* en las *relaciones poscoloniales*. Porque el Estado-Nación ha establecido no sólo sus fronteras geográficas y su homogeneidad identitaria, sino, principalmente, una “*condición de ser*” (Comaroff y Comaroff, 1991: 5). Esta presión del Estado determinando un “*sentido-de-realidad*” único y homogéneo: una *manera* imperceptiblemente impuesta de ser las cosas, es la que pesa en la inercia que tiende a la reproducción en el concepto de “*campo*” de Bourdieu. Pero, en el diálogo entre *socioanálisis* y

40 Lo puesto entre corchetes en negrita es mi intervención al interior de la cita.

41 Sin embargo, lo que Bourdieu percibe como diferencia entre las “sociedades precapitalistas” y las “capitalistas” sin duda tiene la interferencia específica y determinante del Estado, pero no en cuanto en las sociedades no capitalistas o sin figura fuerte del Estado no haya mecanismos, coerciones organizacionales y codificación de las prácticas, y sí, en cambio, mera dispersión de *habitus*: “las sociedades precapitalistas dependen, sobre todo, de los *habitus* para su reproducción, mientras que las sociedades capitalistas dependen principalmente de mecanismos objetivos, como los que tienden a asegurar la reproducción del capital económico y cultural, a los que se suman todas las formas de coerciones organizacionales ... y codificaciones de las prácticas” (Bourdieu, 1999: 286). Esta presión estatal refuerza, en Bourdieu, como se hace evidente en esta cita, el peso estructural de los “campos” institucionalizados hacia su reproducción.

semiopraxis por el que vamos caminando, “*campo*” no es lo mismo que “*discurso de los cuerpos*”. Dice Bourdieu:

“La acción del sentido práctico es una especie de coincidencia necesaria ... entre un *habitus* y un *campo*” (Bourdieu, 1999: 188-189).

Esta “coincidencia necesaria” es lo que diferencia al “*discurso de los cuerpos*” del concepto de “*campo*”. El *habitus*, dice Bourdieu, constituye un “*espíritu de cuerpo*”:

“adhesión visceral de un cuerpo socializado al cuerpo social [¿único?] que lo ha formado y con el que forma un cuerpo. Por ello, constituye el fundamento de una *colusión implícita* entre todos los agentes que son fruto de condiciones y condicionamientos semejantes ... Acuerdo inmediato en las maneras de juzgar y actuar ... esta *collusio* fundamenta una intercomprensión práctica, cuyo paradigma podría ser la que se establece entre los jugadores de un mismo equipo y también, pese al antagonismo, entre el conjunto de jugadores implicados en un partido” (191).

Es claro aquí cómo el “*campo*” reduce la fricción antagónica y armoniza los *habitus*. No obstante, para Bourdieu, la conservación estructural es ambivalente y está herida de imprevisibilidad; y, si bien puede anticiparse unidireccionalmente hacia la orientación impuesta por el *capital específico dominante*, dicha orientación no está definitivamente determinada, y por tanto no queda presa infinitamente bajo el control que sobre ella tienen los sectores dominantes. Tal como lo planteará en su último Curso en el Collège de France, es precisamente sobre esa orientación que opera la “*innovación crítica*”.⁴² Allí dirá que conocer la es-

42 Para nuestro interés en la *gestión social del conocimiento*, resulta muy importante la siguiente distinción: si bien las revoluciones científicas tienen la particularidad de que “introducen una transformación radical conservando las adquisiciones anteriores” (Bourdieu, 2001b: 126-127), hay una innovación *conservadora*, ligada al concepto de “hegemonía” y su necesaria, incesante renovación; y una innovación *crítica*, debida a la irrupción y triunfo de los *challengers* del *campo*, que cuestionan y desafían la distribución del *capital específico del campo* y la definición de dicho *capital específico* como el *dominante* (Bourdieu 2001b: 73-74). Es decir que la “*innovación crítica*” es un producto de *luchas simbólicas*. El problema es el límite de lo incuestionado en el *conocimiento* y que opera (impunemente) en la “*Realpolitik de la Razón*” en el *socioanálisis* de Bourdieu.

estructura objetiva del *campo*, la distribución de las propiedades asignadas a los individuos o a las instituciones, es dotarse de un instrumento de previsión de las conductas probables de los agentes (sus *tomas de posición*) para ocupar *posiciones* diferentes en esa distribución (Bourdieu, 2001b: 116), porque la *posición* en la distribución de un *campo* y la disposición (*habitus*) de los agentes permiten prever (aunque no mecánicamente) las *tomas de posición*. El *espacio* de las *posiciones* opera sobre las *tomas de posición* a través de los *habitus* de los agentes (Bourdieu, 2001b: 118). El *espacio de los posibles* es “un campo cerrado de virtualidades, un advenir probable –que un *habitus* ajustado permite anticipar–”, y que se mueve entre lo imposible, lo probable y lo cierto:

“conocer la estructura es darse los medios de comprender el estado de las posiciones y de las tomas de posición, pero también el devenir, la evolución probable de las posiciones y de las tomas de posición” (Bourdieu, 2001b: 121).⁴³

Claro que un “*habitus* ajustado” cubre un espectro de variaciones que nunca es coincidencia absoluta con el *campo* y que puede ser más bien *incongruencias*, *simulaciones* y *per-versiones*: una *dialéctica abierta* poblada de *murmillos replicantes*, en definitiva, *des-rumbada*.

Como tono constante, y tomando en consideración el mayor desarrollo analítico puesto en mostrar los distintos regímenes de *violencia simbólica* en los diversos *campos*, el de Bourdieu parece tratarse de un “social” muy contenido, consistente, apaciguado, tal vez porque refiere a un *espacio social* logradamente instituido en sus “*campos*” y a una expectativa crítica que concibe lo “político” recién en el disenso explícito y no sólo en los *desajustes*. Por eso, las *luchas simbólicas* parecen siempre escasas, infrecuentes y postergadas, por el peso de legitimación de las estructuras de los *campos* y los *habitus* ajustados a ellas. Pero en situaciones *interculturales poscoloniales* como las nuestras introduzco un concepto que agita las *luchas simbólicas*: el de “*violentación simbólica*”, que a la vez desplaza y extiende el *valor práctico crítico* de *roces* reconocidos y legitimados, y aumenta el volumen y la frecuencia de la

43 Es aquí donde se nota la filiación de Bourdieu con el motivo científico de la “explicación” como última palabra del *conocimiento*: prever es poder “explicar” por sus causas para tranquilidad del distanciamiento cognitivo del mundo de la acción.

fricción, derivando en un sentido no hegemónico el capital simbólico acumulado (negativo y potencial) en lo “popular”.

En el último Curso de Bourdieu en el Colegio de Francia y uno de sus últimos textos (Bourdieu, 2001b), que acabo de citar arriba, se percibe una insistencia en la primaria dimensión relacional, social, al reinterpretar los conceptos fundamentales del *Socioanálisis*. Reconoce que su posición, en la línea durkheimiana, es historizar el *a priori* kantiano, mostrando en esa historización el proceso empírico intersubjetivo a través del cual las condiciones trascendentales del *conocimiento* se muestran como condiciones socio-cognitivas, desconocidas por el sujeto cognoscente y develadas a través de la objetivación dialéctica de ese “inconsciente trascendental” (Bourdieu, 2001b: 153-155). Pero, ¿cuánta deriva y oblicuidad trae consigo esta dialogicidad crítica? ¿Cuáles son sus alcances, su extensión, su diversidad, su “heteroglosia”? Si parece que el *criterio de demarcación y definición del campo* no es problematizado... cuando el impulso crítico llevaría necesariamente a hacerlo. ¿Cuánto expande la *discursividad cósmica* de la *comunidad local de seres* en relación con el “conocimiento” en sus diversas e irreductibles “*maneras de conocer*”? ¿Y cuánto se aleja de la linealidad ascendente del sentido de temporalidad “moderno”, que parece estar directamente implicado, en una relación directamente proporcional, con la reducción elitista de quienes intervienen en propiedad en aquel *diálogo crítico*?

32.

En una *semiopraxis* como *gestión social del conocimiento* volvemos sobre el *gestar* y la *gesta*: *gestación de gestos en la otra gestión*. “*Gestar*” y “*gesta*” problematizan el concepto de “*gestión*” en la “*gestión social del conocimiento*”, en el marco, por ejemplo, de la “*gestión de la ciudad*” o de la llamada “*sociedad del conocimiento*”. “*Gestar*” (*conocimiento, ciudad*), por tanto, nos coloca en el clima y el curso de los *afectos* y las *emociones*: cuestiona la “*economía de razón*” que se expresa en las diferencias categoriales *razón/sensibilidad, razón/pasión, razón/cuerpo-materia, razón/sensualidad, razón/afecto...* y la diferencia de *género* relacionada con ellas: *masculino/femenino, varón/mujer*. *Gestar* es una vida generada en la *interacción* y en el *contacto* cósmico, social, cultural. *Gestar* es *estar-en-relación*. Lo que se *gesta* deviene de un *oscuro estado de latencia*,

en medio de *fuertes sensaciones y sentimientos*, de *percepciones climáticas y atmosféricas*: retumbos, músicas en la música, sonidos de tambores, percusión primaria, es lo que late, lo emergente, lo que se insinúa, lo que anuncia, lo que viene. Una “*seminalidad-para-el-fruto*” (Kusch, 1975; 1976; 1978). Un *poder del sentido* en los *cuerpos de la acción*. Como dice Santiago Sburlatti respecto de la *semiopraxis* (que es la que opera en todo “*gestar*”), se trata de

“reconocer que las acciones no buscan operar necesariamente en los lugares de enunciación discursivos, lingüísticos, sino en el terreno del *hacer*, en una epistemología de la *acción creadora* que revela su verdad en los resultados de lo hecho”, y cita a Vico en su *Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza Común de las Naciones*, de 1725: “*la verdad es el hecho mismo*”, y viceversa (Sburlatti, 2009: 11-12, énfasis en cursiva en el original).

Gestar conocimiento es devolver el “*conocimiento*” a sus *matrices* históricas y locales, es ponerlo en la *acción comunitaria* donde

“el gesto, el hacer, la acción expresan acentuaciones de una multiplicidad de voces que libran sus luchas por arrebatarse al lenguaje -en verdad, a su *gramaticalización*— el sentido último de la *discursividad*” (Sburlatti, 2009: 14, énfasis en cursiva en el original).

Se hace necesario, desde aquí, hacer una crítica de la “*gestión*” en su versión hegemónica posneoliberal de “*gestión social del conocimiento*” por el (re)posicionamiento del *conocimiento* válido y el *saber metodológico* en los “expertos” tras el ademán “democrático” de la “participación” universal, por la extracción y exhaustión de las *energías corporales* (Scribano, 2008) y de los *saberes locales* en cuanto “recursos”, y por la puesta-en-visibility del *conocimiento* “*tácito*”.

“*Gestar*” en verdad coloca a la “*gestión*” en el curso de los *gestos* y las *gestas*: *gestos* y *gestas de conocimiento*. Las *gestas* convocan *saberes prácticos* de la acción colectiva que *hacen-historia* y la *relatan*: *cuerpos comunitarios del conocimiento*. Dichas *gestas* hacen otra historia, demorada y discontinua a la vez, subterránea y

opaca en el *discurso de los cuerpos*, que se insinúa y anuncia en cada gesto de “*violentación simbólica*” contra la “*violencia simbólica*” hecha instituciones de la ciudadanía liberal (Grosso, 2010b). La “*violentación simbólica*” se manifiesta como ostentación de fuerza, ridículo, avergonzamiento, intimidación, todas ellas interacciones cargadas de presión corporal (Thompson, 1995: 21), formalizadas en los *géneros discursivos populares* de la *burla*, la *risa*, el *juego*, el *circo de destrezas*, el *sacrificio*, la *inversión hiperbólica*... como *amalgamas prácticos* inspirados en la *carnavalesca* (Bajtín, 1990) y la *negación* (Kusch, 1975) en las *relaciones (pos)coloniales*. La “*violentación simbólica*”, como todo *parto* que llega en la *gestación*, tiene la *perentoriedad*, el *forcejeo*, el *abrupto acontecer incontenible* que se abre camino. Toda expectativa de agenciamiento argumentativo resulta decepcionada por la densidad de estos *cuerpos-de-acción* y por las *fuerzas oblicuas de sentido* que la violencia que los envuelve y aplasta les exige. No pueden sino parir entre risas y llantos *otras maneras de estar-en-el-mundo*, *territorialidades del conocimiento* desencajadas, chuecas, deformes, siempre fuera de la norma.

Esta *gesta* cotidiana, con sus *ritmos y cadencias*, rompe sus frenos en los *movimientos de revuelta*. Pero su actividad no se reduce a esos momentos de una *épica tronante y mesiánica*. En lo cotidiano conlleva aquello que *excede* en la *carnavalesca* y el *sacrificio*: la *inversión* y *barroquismo* de los *espacio-tiempos* otros que no coinciden ni con la *ciclicidad hermenéutica cristiana* que todo lo envuelve en la “*historia de la salvación*” ni con la *linealidad del progreso ilustrado* de la Modernidad; la *entrega a la suerte de lo fasto y lo nefasto* en la *gestualidad ritual del gasto*, el *cuidado* y el *convite* en la *comunidad local de seres* más acá de toda hermenéutica cristiana del individuo moral con su economía de premios y castigos y de toda economía acumulativa moderna. Una *gesta popular* ni cristiana ni moderna se sigue abriendo camino en nuestras *relaciones interculturales poscoloniales*. Aquí operan *matrices epistémico-prácticas* que *deforman* con sus *fuerzas subalternas* la “*gestión social del conocimiento*”.

Hay una “*reserva simbólica*” en las *matrices epistémico-prácticas populares*, que introduce el *conocimiento* (ya) como “*artes de hacer*” y que constituye el “*patrimonio relacional*” (Da Silva, Tunes e Bartholo, 2006) local, irreductible a cualquier “*red*” global que

se autocomprende (ideológicamente) como lisa y desterritorializada.⁴⁴ De Certeau destaca, en el tratamiento de las “artes” por las “ciencias”, que éstas consideran las “habilidades prácticas” como

“*reserva* de conocimientos por inventariar en los ‘talleres’ o en los campos [lo que referimos como “conocimiento tácito” en el *mainstream* de la *gestión social del conocimiento*] –un *Logos* está oculto ahí en el artesanado, y murmura ya el porvenir de la ciencia–. Una problemática de retraso se introduce en la relación de las ciencias con las artes” (De Certeau, 2000: 77).

El “adelanto” de las ciencias sobre estas prácticas consiste en darles un lenguaje propio (apropiado y en propiedad). Pero esta “reserva” como “retraso” es diferente a aquella “reserva” valorada en cuanto *lucha simbólica*: el dotar de un lenguaje “propio” es diferente a la “*máquina de perturbadísimos afectos*” que opera en la *oscuridad* de las *retóricas populares* con su “*ciencia otra*” (Vico, 1978). Hay en juego aquí no una mera “diferencia” epistémica, sino un “*movimiento epistémico*” (“*alteración epistémica*”, decía Kusch) en el que la “*ciencia*” *muda* no sólo de conceptos y posiciones teóricas y metodológicas, sino que se inscribe, se deja tocar y afectar, en la “*teoría (semi)práctica de la relación*” local; muda la investigación entera: la *manera de conocer*, las *relaciones de conocimiento* y el *lugar del investigador* (Haber, 2009; 2010). El *gestar* nos *sumerje* en este otro sentido: hace del “*conocer*” un “*co-nacer*”, un “*nacer-junto-con*”. Esta “*comunidad*” es *disruptiva* y

44 Michel Serres marca, en la epistemología y la comunicación de la segunda mitad del siglo XX, con la metáfora de la “*red*”, el paso de un “modelo lineal” a un “modelo tabular” (Serres, 1996). Un énfasis en las *redes* sociales se encuentra en el concepto de “multitud” de Antonio Negri y Michael Hardt (Hardt y Negri, 2006): “Lo que emerge hoy es un ‘poder en red’ ... (en el que) la multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva” (Hardt y Negri, 2006: 15); en una red, “los distintos nodos siguen siendo diferentes, pero todos están conectados en la red; además, los límites externos de la red son abiertos, y permiten que se añadan en todo momento nuevos nodos y nuevas relaciones” (17). “El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social (en la que las diferencias sociales siguen constituyendo diferencias) consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas” (16). Pero mi énfasis aquí no es el de la “*multitud-en-red*”, lo cual puede ser también una figura del régimen biopolítico de control de la población, sino el de una *semiopraxis de la gestión, del con-tacto y de la pertenencia* que puebla con su *heterogeneidad* la topografía tabular de las *redes*.

exterior a la “*gestión social del conocimiento*” que se rige por el paradigma del conocimiento hegemónico de la formación epistémica dominante: un *conocimiento* cuyo protocolo es el curriculum oculto de la colonización.

33.

Las *redes sociales de conocimiento* están atravesadas por *gestas interculturales*, silenciosas, *desconocidas*, como lo han sido las *relaciones interculturales* en nuestras *sociedades poscoloniales*. La experiencia práctica y comunicativa de la *red* coloca en primer plano un nuevo “*sentirse parte de*” y “*estar en contacto con*”: ser *tocado* por lo que circula en un amplio radio de alcance, con una fuerza de alianza/arrastré que convoca *cuerpos* y *sentidos* en una orientación estratégica o táctica de la acción; aún cuando la implicación sea en una estrategia de dominio y extracción de energías corporales a través del consumo, el “*estar-en-red*” es un *sentido de pertenencia* en un flujo. Teniendo en cuenta la distinción de De Certeau entre “*estrategias*” dominantes y “*tácticas*” *populares* (De Certeau, 2000), las *redes* expanden sin duda el alcance de las “*estrategias*”; pero lo más notable tal vez sea el ensanchamiento del campo, la alianza de espacio-tiempos y la complejización de la acción de las “*tácticas*”. La *red* es más que el “*medio*”: la *red* suma (o multiplica) *tecnología* y *mediaciones sociales*; por eso se realiza, aunque de modos diferenciados y con mayor o menor interactividad *tecnológicamente* incentivada, en la relación con todos y cada uno de los medios (Martín-Barbero, 1998). En *red*, las mediaciones se potencian por incremento cualitativo de cruces y asociaciones, uniendo potencia a complejidad. Pero “*con-tacto*” es más que semiótica de las mediaciones: hay una *corporalidad-materialidad de la acción* que *conecta* en/con las *redes*. Como señala Rosalía Winocur: “La importancia de convivir con los medios supera en mucho a la de consumir sus contenidos” (Winocur, 2002: 25).

La crítica de las formaciones hegemónicas que formatean las *redes de contacto* es ya operada por los *usos populares de la red*, por las *matrices epistémico-prácticas* que en ella se prolongan contorneándose. La *semiopraxis crítica* del *contacto* alcanzará su mayor campo de acción en esa experiencia de las mayorías *populares en red*, localizadas y dispersas a la vez, expandidas a las periferias migratorias globales, y que recrean sus *relaciones interculturales* en nichos de socialización primaria: música, comensalidad, gestualidad, afec-

to, proxemia, olores, colores, etc., que exceden, en el mismo nivel estético de las sensibilidades, el régimen massmediático del consumo, *gestando luchas culturales y simbólicas*⁴⁵ radicales aunque no estén enunciadas lingüísticamente; y precisamente esto es un elemento crucial de su radicalidad: que la disputa se erija en la diferencia y confrontación entre *maneras de conocer*.

34.

El punto crucial en el reconocimiento de los agentes de la *gestión social del conocimiento* está en que éstos son diversos en términos sociológicos, pero son *diferentes* en términos *interculturales*. La “diversidad” puede ser recorrida en un plano, aunque con accidentes topográficos, y en ese sentido se mueve el *socioanálisis* bourdieuano; pero la “*diferencia*” rompe el “mapa”, siembra heterogeneidad y discontinuidad: hace imposible someter las *relaciones interculturales* a un discurso metodológico experto sin elevar con ese mismo gesto una *manera de conocer* sobre otras como *formación epistémica dominante*. No podremos acceder a la tan de moda y mentada “*sociedad del conocimiento*” sin develar las negaciones y exclusiones que el “*conocimiento*” supone en nuestras sociedades *poscoloniales*, en cada región, en cada localidad, so pena de fortalecer, *a contrario*, la “*sociedad del desconocimiento*” (Grosso, 2002a; 2004a; 2005a; Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1996). El “*conocimiento*” crítico necesario sería más bien, en este caso, el del *conocimiento del desconocimiento*.

El *mapa local del conocimiento* esconde entre sus pliegues, entre “*conocimiento social*” y “*conocimiento académico*”, y en los dobleces del “*conocimiento social*”, diversos saberes *interculturales*, llamados, común y resumidamente, con una sospechosa ambigüedad: “saberes ancestrales” y “saberes tradicionales”, como si ellos fueran meros remanentes del pasado en la temporalidad hegemónica lineal e irreversible, y no renovados *gestores de sus espacio-tiempos*

45 “Luchas culturales” es la expresión de Antonio Gramsci, y se refiere a la confrontación de horizontes de concepción del mundo en un escenario determinado (por ejemplo, la escuela); “luchas simbólicas” es la expresión de Bourdieu para referirse a la agonística social entre actores que simulan, con el capital simbólico específico dominante en un campo determinado (por ejemplo, el arte o la ciencia), sus forcejeos por imponer su manera de ver, de pensar, de sentir, de apreciar, de hacer.

que configuran “sistemas comunitarios de innovación”, tal como lo enunciaba el Proyecto de Ley N° 38/2005 para la Protección de los Sistemas de Conocimiento Tradicional, presentado por una comisión al Senado de la República de Colombia en 2005.⁴⁶ Este Proyecto de Ley plantea la situación del modo siguiente:

“Lamentablemente, Colciencias⁴⁷ sólo reconoce como ciencia los conceptos, valores y técnicas producidos por la cultura occidental y no reconoce como ciencia a los conocimientos generados por las culturas de los pueblos indígenas, afrocolombianos, rom (gitanos) y raizales. Bajo la influencia colonial y la mirada complaciente de las diferentes instituciones de investigación gubernamentales, nuestro patrimonio biológico e intelectual es desvalorizado. Se prioriza la investigación, el desarrollo científico y los modelos de desarrollo guiados por una visión occidental del mundo, colocando así los múltiples sistemas de conocimiento en una jerarquía de sistemas en el que el conocimiento occidental es impuesto a los demás con el fin de invalidarlos. De esta manera, el conocimiento científico occidental es respaldado por toda una estructura jurídica, institucional y económica; esta visión promueve los derechos de propiedad intelectual en el contexto de la globalización económica en el nivel regional, nacional e internacional, constituyendo el principal instrumento de protección a las inversiones de capital relacionadas con la biotecnología para patentar formas de vida y conocimientos. Los sistemas de conocimiento tradicional en el país carecen de protección jurídica que reconozca su

46 Este proyecto parte del reconocimiento de que “en Colombia existen múltiples sistemas de conocimiento: el basado en el paradigma occidental, llamado también ‘científico’, y los sistemas de conocimiento tradicional. Así como el primero tiene los derechos de propiedad intelectual como mecanismos de protección, de carácter exclusivo y privado, que se ajustan al sistema económico en el que se enmarcan, se busca procurar la protección de los conocimientos comunitarios dentro de los parámetros sociales y culturales propios en los que se generan, transmiten y utilizan estos conocimientos” (Proyecto de Ley N° 38/2005 del Senado de la República de Colombia).

47 Que en ese momento era el Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología “Francisco José de Caldas”, Secretaría Técnica del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, y que desde 2009 tiene el rango de Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación – Colciencias, organismo ejecutor de las políticas nacionales de investigación, tecnología e innovación.

carácter colectivo y los derechos de los grupos étnicos sobre los mismos son ignorados y desconocidos por entes que trabajan en territorios de comunidades tradicionales. Colombia requiere de una norma que cree los mecanismos para prevenir que los conocimientos tradicionales sean afectados por los derechos de propiedad intelectual. Adicionalmente, que procure la protección de los conocimientos comunitarios dentro de los parámetros sociales y culturales propios en los que se generan, transmiten y utilizan estos conocimientos” (Proyecto de Ley N° 38/2005 del Senado de la República de Colombia).

Sería increíble e inaceptable que alguien dijera que este documento de 2005 está desactualizado y ha sido superado. En las *políticas poscoloniales de conocimiento* se trata de “sacar a la luz las grietas y contornos” de este “terreno desigual”; no de “allanarlo”, de “oscurecer esos hiatos y esas asimetrías, relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera semejanza, que es lo que el etnocentrismo hace y está llamado a hacer”, según diría Clifford Geertz (Geertz, 1996: 80). Se trata de “explorar el carácter del espacio” existente entre los actores, y en ello “no hay sustituto para el conocimiento local” (87). De ese modo, el mundo se amplía a medida que crece la capacidad interpretativa y se ensancha, acogiendo signos de otros mundos y otras formas de vida (79-80). La “sociedad del *des-conocimiento*” que somos no señala, en primer lugar, hacia índices de escolaridad o de analfabetismo; antes bien se trata de un fenómeno más generalizado: del *desconocimiento* de la *diferencia intercultural* y de la compleja trama de *relaciones interculturales* que nos constituyen: *desconocimiento* de cuánto pesan sobre nuestras *diferencias* las desigualdades, *desconocimiento* de las estratificaciones al interior de la *relación intercultural dominante*, *desconocimiento* de las *relaciones interculturales* en/debajo de las *relaciones interculturales*.

Este *desconocimiento* se ha vuelto casi totalmente imperceptible, pues está asentado en el nivel más primario e “inferior” de nuestra vida cotidiana, y desde allí se filtra hacia las formas más “elevadas” de *conocimiento*. De igual modo, en un refuerzo dialéctico cerrado, estas formas “elevadas” de *conocimiento* presionan sobre nuestro gran *desconocimiento* social (Grosso 2006a; 2006c; 2007a; 2007b; 2011c). El *conocimiento* es así el campo más *desconocido* y

bloqueo de la *colonialidad intercultural* que pesa oscuramente sobre nuestras relaciones, y desde los primeros días somos socializados en sus *luchas simbólicas*. Tal vez debiéramos hablar de un “malestar en la cultura” en este sentido, tal es la rugosa obviedad de su superficie accidentada: *pliegues, negaciones, borramientos, hundimientos, invisibilizaciones, silenciamientos...* Todo está tan fracturado como marcas y surcos tienen las historias. Roturas, desniveles y grietas que *gestan pasos desviados, oblicuos, marginales, risas y burlas, metáforas indómitas y metamorfosis diabólicas, retóricas de acentuación en la entonación y el estilo* (Grosso, 2011e), *artes populares* (Grosso, 2010d), *sentidos incorregibles* (Grosso, 2010a), todo un *bestiario popular de agenciamientos epistémicos*, disonantes y corrosivos, vicios y deformaciones en las *maneras de pensar, de sentir y de hacer*, que han formalizado una *economía otra de conocimiento* en las *matrices epistémico-prácticas* de la “malicia” (*indígena*), la “cimarronería” (*negra*), la “ladinería” (*mestiza*) y la “viveza” (*criolla*), las cuales constituyen ante todo “*patrimonios relacionales*” (más que “cognitivos”, Tunes da Silva, Tunes e Bartholo, 2006: 9) en la *red intercultural* que agencian: *sedimento de aprendizajes sociales* y “*escuelas*” *populares de socialización primaria agenciados en el discurso de los cuerpos a través de las diversas experiencias históricas regionales en las que aquella matrices se recrean, presionan y pugnan sus gestas cotidianas, sus levantamientos y revoluciones.*

Los sectores sociales más desfavorecidos en el “orden del mundo”, que son los *agentes de maneras de conocer otras*, hacen *política* desde las *relaciones interculturales* en que se encuentran, porque para ellos “*conocimiento*” es sobrevivencia y es lucha, es *otra-manera-de-vivir*, una *manera-otra-de-vivir*, más allá de todo cognitivismo o epistemologismo. Por eso agencian el “*conocimiento*” hegemónico y sus *territorialidades deformándolo*: no por carencia o defecto, sino por *exceso*, por *fortaleza*, por *la negación que es la fuerza de su vitalidad*. Y, como señala Daniel Berisso:

“A la modernidad formal y letrada le molesta todo aquello que percibe como *deformación*, dado que ‘deformación’ es sinónimo de ‘fuerza’ ejercida contra la forma, es decir, ‘fuerza’ que se alza contra el gobierno de la razón” (Berisso, 2009: 5); hay allí una “*corporalidad operando sobre la forma, más allá de la ‘popufobia’ academicista y la ‘miso-logía’ de los arrabales*” (15).

35.

Esta rebeldía de los *cuerpos* no es “lo más profundo”, sino lo que más salta a la vista y se interpone en el camino sin ser “objeto”: no es estructuración modélica de ningún “sujeto”, sino *irrupción de los otros*. Es aquella “*ontografía del discurso*” que perfilaba Rodolfo Kusch en medio del “*vacío intercultural*” entre la tradición objetivante del investigador y el gesto simbólico del “sujeto de comunicación” que interactúa con él (Kusch, 1978). En verdad, la “superficie de la opresión” que representa los cuerpos para inscribirlos es la que impone la economía de lo “externo/interno”, “superficial/profundo”, “exterior/íntimo”, como estrategia de inclusión y de subalternación. De este modo, los *cuerpos-en-acción* le serían siempre convenientemente “internos”, “profundos”, “íntimos”. Topología cristiana, pastoral, policíaca y dentro de los límites de la gendarmería del Estado-Nación, sobreimpuesta para la gobernabilidad de la “población” (Foucault, 1992b; 1991), que sumerge de entrada en el diseño, el formato y el marco de pensamiento donde ya todo está irreversible y ventajosamente “contenido”, conjurado en sus desbordes. En esa “interiorización” del “contenido” se hace una jugada que saca de en medio

“el sabor y el dolor de la acción, el ruido y la furia del mundo social, que las ciencias del hombre, en sus trayectorias establecidas, ponen típicamente en sordina, cuando no los suprimen completamente”⁴⁸ (Wacquant, 2004: 1).

Como señala Berisso, por debajo de la “corpulencia (unidad cuerpo-violencia) inscrita en la ‘fuerza de la razón’”, que opera en el sentido común que la ciencia toma de la formación hegemónica del conocimiento y de la ciudad, hay “otra corpulencia que ligeramente se desestima como ‘razón de la fuerza’, resistente a los imperativos del orden” (Berisso, 2009: 4).

Las formaciones hegemónicas colonial y nacional y sus discursos logocéntricos han hundido en los *cuerpos*, entre ellos, pliegue sobre pliegue, identidades hechas en la *descalificación, estratifica-*

48 “... la saveur et la douleur de l’action, le bruit et la fureur du monde social que les démarches établies des sciences de l’homme mettent typiquement en sourdine, quand elles ne les suppriment pas complètement.”

ción, borramiento y negación. Esa densidad barroca y conflictividad histórico-política constituye el *discurso de los cuerpos* como praxis de agenciamiento y enunciación. Y el lugar de producción de la práctica científica es esa *trama social de silencios, denegaciones y subalternaciones* que nos constituye, de la que la misma ciencia social hace parte. Allí se dirimen “*luchas culturales*”, “*polémicas ocultas*”, “*reacentuaciones*” y “*luchas simbólicas*”, en las formaciones de “*violencia simbólica*” en que vivimos. La *gestión social del conocimiento* no tiene otro territorio meta-epistémico, salvo como conjuro y coartada. En nuestras *relaciones poscoloniales*, las *diferencias* no son sólo las puestas a la vista, claramente inferiorizadas o excluidas: hay también, y sobre todo, *invisibilización, acallamiento, auto-censura, auto-negación, denegación, desconocimiento, dramática nocturna de las voces en los cuerpos*. Esta reiteración metonímica, que además reitero párrafo tras párrafo, volviendo a ella, no es superflua ni meramente redundante: machaca y martillea haciendo ruido en los discursos de la ciencia y de la vida, que ignoran, eluden y omiten aquello que esas historias de hondo dolor, largas impotencias y críticas torsiones enuncian.

Lo que llamamos y aceptamos como “*conocimiento*” se nos ha transformado en performativo de imposiciones impunes, que dice y hace sin resistencias, bajo las más irreconocibles y aparentemente edificantes y morales fuerzas institucionales, las cuales constituyen “*documentos de cultura*” que son “*documentos de barbarie*” (Benjamin, 2001: 46, *Tesis VII*). Es necesario que volvamos sobre la *infrahistoria poscolonial* de nuestras instituciones, porque sus evidencias culturales incuestionadas se nos suelen filtrar en la tarea aparentemente más crítica de las ciencias sociales, en los repliegues del lenguaje crítico mismo. Los científicos sociales, precisamente por pertenecer a la tradición de la “*ciencia*”, no somos ninguna garantía para potenciar y fortalecer las *luchas interculturales en torno a las políticas del conocimiento*. Mientras en nuestras prácticas cotidianas afloran los desajustes y “*anomalías*” *interculturales* que rompen la serena estabilidad del paradigma monocultural dominante, esos “*salvajes*” giros del “*lenguaje*” social son puestos bajo control con eufemismos correctivos, como si se tratara del vergonzante paisaje nocturno de nuestras sociedades que es rápidamente recubierto en el transcurso del día bajo el sol de la “*ciencia*” con el gesto burgués de la apariencia bajo el metafórico mapa griego de la *episteme* y

de la *pólis*. Los filósofos, en cuanto peones de ese “mito de origen” colonial, no somos ninguna garantía para la crítica de esa *infrahistoria poscolonial de nuestra educación*.

Porque, como diría Benjamin,

“quienes dominan en cada caso (es decir, quienes dan continuidad al orden violento vigente) [**en nuestro caso, quienes asumen el concepto dominante naturalizado de “conocimiento” y su tradición y continúan operando con él** ⁴⁹] son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez” (Benjamin, 2010: VII, 23).

De las tres posiciones más importantes del historicismo, que una idea de la historia que se libere del esquema de la progresión dentro de un tiempo vacío y homogéneo pondría a tambalear, la tercera ⁵⁰ es la más fuerte y difícil de atacar: la “empatía con el vencedor”, porque los dominadores legan la historia como continuidad y hacen parte de sus triunfos a sus herederos (Benjamin, 2010: 54, Ms-BA 447 y 1094). Es decir, la tradición del “conocimiento” hegemónico, institucionalizado en la continuidad de la historia de la cultura y narrado de forma progresiva y acumulativa, opera como obligación moral y chantaje en sus “herederos”, sobre los que pesa toda la presión del orden dominante y la responsabilidad de reproducirlo. Ante esto,

“Sin ninguna excepción, todo lo que de bienes culturales el materialista histórico alcanza con su mirada tiene una procedencia que él no puede observar sin espanto. Su existencia no se debe sólo al esfuerzo de los grandes genios que lo crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Nunca un documento de la cultura es tal, sin ser a la vez un documento de la barbarie [**ciertamente también por la fuerza de trabajo y el trabajo simbólico subalterno puesto en ello**]. El materialista histórico guarda distancia ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo –sirviéndose para

49 Lo puesto entre corchetes en negrita es mi intervención en esta cita y también en la siguiente.

50 La primera es la idea de la Historia Universal, y la segunda, la idea de que la historia es algo que se deja narrar de manera continua, serena y melodiosa.

ello de hasta el último de los recursos” (Benjamin, 2010: 54-56, Ms-BA 447 y 1094).

De eso hablamos en este libro: de la necesidad de “*cepillar la historia a contrapelo*” en cuanto a la “*gestión social del conocimiento*”. Eso es la *fuerza mesiánica* que opera en las “*matrices epistémico-prácticas de la semiopraxis popular-intercultural*” y que rompen el relato del “*conocimiento*” en “*contra-narrativas*” de “*violentación simbólica*” que irrumpen abruptamente desde *espacio-tiempos otros*: no es la resignación al tiempo continuo ni el mero vacío discontinuo, sino la *alteración de espacio-tiempos* lo que en nuestras *relaciones interculturales poscoloniales* está en juego: otras “*creencias territoriales*” que rompen toda continuidad, porque es la continuidad el “orden del mundo” que se nos ha impuesto en el tiempo matando en la “propiedad” (y en la persecución de sus espectros) todo espacio. Y no lo haremos mientras sea la gratitud la moneda con que compramos nuestra cómoda complicidad con los vencedores de la historia y del conocimiento, que es siempre *conocimiento impregnado con la sangre de la historia*. Esto es lo que *semiopraxis de la gestión social del conocimiento* enfatiza: que *siempre es conocimiento-en-el-curso-de-la-acción*, y que *otras-maneras-de-conocer-hacen-y-abren-otros-cursos-de-acción, radicalmente*.

Sombras de *cuerpos*, rumor de voces, los unos sobre los otros, ésta es la vida *intercultural* del (des)conocimiento que habitamos. Se trata de renovar y fortalecer la *lucha de otras maneras de conocer (y de vivir)* con la forma de *conocimiento* dominante. Se trata de volver a esa *lucha* en nosotros, “científicos sociales y humanos”, esa que ha tenido lugar en nuestro proceso de formación y la que tiene lugar en el proceso de quienes formamos: debemos ir a contravía de la unidireccionalidad de esa socialización terciaria que es la profesionalización. Volver sobre las *relaciones de conocimiento* en que esa formación profesional nos pone. Pensar es ir más despacio y/o más rápido; en todo caso, siempre en otro tiempo; lo que genera las demoras, las ventajas o los desconciertos necesarios. *Anacronismos* que operan en las *otras maneras de conocer* y sus *espacio-tiempos otros*. En ese pensar se abre espacio un irreductible “conocimiento local”, decía Geertz. En cambio, un pasivo, tolerante e indiferente “multiculturalismo” puede interpretarse más bien como “mixofobia” o “paranoia mixofóbica” (Bauman 2005: 32 y 37). Dice Bauman:

“La mixofobia se manifiesta por la tendencia a buscar islas de semejanza e igualdad en medio del mar de la diversidad y la diferencia” (33).

Porque las *luchas* y las *mezclas* van juntas; en ellas, en su *cuerpo-a-cuerpo*, se disputan *agenciamientos de historias*. La “*ontografía del discurso*” (Kusch 1975; 1978) acontece en situación de campo y, por ejemplo, al transcribir y analizar entrevistas: el científico social se encuentra allí ante una *ontografía del discurso del otro*, con subidas y bajadas, alturas extáticas y abismos, en los que la producción simbólica hace que en medio del “diálogo” emerja el “*vacío intercultural*”. Hacer ciencia social en América Latina es hacerse cargo y no esquivar esos “vacíos” tan densos y llenos: las *descalificaciones*, *desprecios*, *correcciones*, *subestimaciones*, *condescendencias*, *desconocimientos*, *borramientos*, *silenciamientos*, *invisibilizaciones*, *los desajustes y anomalías*, *los giros y abismos simbólicos* en que vivimos unos y otros en estas *relaciones interculturales poscoloniales*. Otra vez la enumeración martillea, incomodando la serenidad olímpica en que el *conocimiento* ha logrado dejarse de reconocer esencialmente como imposición, como silenciamiento, como *política*.

36.

Una “*escuela*” *popular*, “*Maestra Vida*” (González, 2011), en la socialización primaria (en cuanto no-formal, no formateada por el establecimiento de un “estado-de-ser” por parte del Estado), socialización inaugural y permanente, que no es la educación formal ni la no-formal, porque no es agencia del Estado. Es lo que llamo *matrices epistémico-prácticas: malicia indígena, cimarronería negra, la dinería mestiza y viveza criolla*. Esa “*escuela*” formaliza en *ritmos*, *cadencias*, *inclinaciones*, *compases*, *fraseos*, *giros y torsiones en la acción colectiva*, cuestionando la jerarquía y la hegemonía de la cultura letrada. Caminos y *agenciamientos “tácticos”* desde procesos *densos*, *espacio-temporalmente alterados*, que abren *diferenciaciones antagónicas anacrónicas*, pujando *ritmos y cadencias*, ellos mismos como *sentidos-en-acción: semiopraxis*; y no síntesis hegemónicas (Gutiérrez Aguilar, 2008: 20-21) con sus “falsos tiempos homogéneos, idénticos y lineales del capital y del estado” (21, nota 8), que dan predominio al valor diferencial, sistémico, y no a las *fuerzas emancipatorias* “expansivas y permanentes aunque intermitentes”, que operan *a saltos* (23), *bailando*, diría Nietzsche. *Ritmos, cadencias*,

compases, fraseos e inclinaciones, giros y torsiones, que constituyen subjetivaciones antagónicas ⁵¹ en la *discursividad cósmica ampliada*, en la que intervienen *humanos y no-humanos*, sin que se establezca una identificación de los sujetos previamente o al margen de aquellos movimientos: procesos de colectivización y “*sintonía práctica*” (25-29): “*semiopraxis popular*”. Y cuya fluidez *antagónica de luchas discontinuas*, que resisten al relato épico de grandes ciclos, rompe con cualquier teleología de la historia, pero también con cualquier mera dispersión posmoderna (29-34).

La *semiopraxis popular* arrastra *tradiciones residuales de perversión de lo hegemónico: resignación, resentimiento, esperanza, añoranza*; de esas “*estructuras del sentir*” (Williams, 2000) es de donde nace su disgusto riente y su risa dolida y ácida, *críticos*. Pero *lo residual no pertenece al mismo “mundo” donde opera a saltos*. La *burla, la sorna, el goce crítico* abren al sufrimiento un campo de acción hacia el agenciamiento político, colonizado y bloqueado como mera “*catarsis*”, cuando no represivamente prohibido por ampulosos conjuros, y hacen intervenir las *fuerzas de lo oculto, de lo silenciado, de lo hundido en los cuerpos*, de la aniquilación descarnada que produjo dolores y muertes en la exclusión y la exhaustión de las energías. Ese ocultamiento bajo el peso hegemónico es el que potencia la guerra en la paz, que es la peor de las guerras: *violencia simbólica* en el día a día, a perpetuidad. Pero las *guerras de abajo* sueltan libertades que no viven de la indiferencia, la mezquindad y el terror, sino que traen *sentido de don a la vida-en-relación* a través del *sacrificio*. No se trata de abolir el sufrimiento, porque los mundos nunca son congruentes. Pero tampoco se trata de visibilizar lo sometido: el sufrir tiene sus opacas implicaciones *corporales* para las cuales el régimen polarizado en la visibilidad no puede nada: ni sustituirlas ni impedirles a la larga (Grosso, 2011d). En ese “*a la larga*” parece estar la *política de las “creencias territoriales” de espacio-tiempos otros* con sus “*movimientos*”, que exceden los afanes de la Modernidad.

Hay *cargas, anacronismos y presiones más acá de la captura de lo visible*. Comprender y enunciar “*lógicamente*” lleva consigo la afirmación capturante. Por eso la *disonancia, el desajuste, el desvío, la malolencia, la malicia*, abren otros caminos epistémicos. Lo no-

.....
51 Esas que tuercen posturas, frases y caminos, siempre en otro *tempo*: más veloz o más lento, por ejemplo, en *Tiempos Modernos* y otros filmes de Charles Chaplin, y en las películas de *Cantinflas*, y que sueltan la inventiva por fuerza de la risa.

visible, lo no-decible-lógicamente, lo no-capturable en su *sentido*, lo in-comprensible... donde el *sentido llega-toca-y-se-va*, como en la jugada de fútbol, que constituye una las formalizaciones *lúdico-epistémicas populares*.⁵² La “*invisibilidad de lo negro*”, en este sentido, hace parte no sólo del borramiento social y cultural que ha operado el Estado-nación, focalizado como blanco específico de las políticas públicas, sino, por debajo de ello y en clandestinidad, más “*negro*” aún, indica su potencia radical. La *fuerza de esa invisibilidad* presiona epistémica y políticamente con sus *saberes otros*. Varios complejos mítico-rituales, derivas del ritmo y la sensualidad, relatos y maneras de contar, agenciamientos musicales y narrativas del resentimiento han corrido por esos ríos subterráneos de las culturas *negras*, negadas, desaparecidas o despreciadas en la superficie de la vida social (Grosso, 2006a; 2008a; 2008c): otras *evanescencias fantasmales que crecen y ondulan en ritmos, cadencias, inclinaciones, compases, fraseos, giros y torsiones*, creando *intonías*, sin articulaciones claras y distintas, de intensidades metamórficas, discontinuas. Frente a ello, uno se pregunta si la necesidad de visibilizar es subalterna o hegemónica. Visibilizar es considerado como una necesaria tarea política en las luchas por el reconocimiento, pero también a través de ello el Estado-Nación del neocapitalismo global de extracción, mercado y consumo pone bajo control la diversidad de poblaciones y las “*sube a la góndola*”. Hay una *fuerza oscura en lo invisible* (Foucault, 2000) que aterroriza la puesta en visibilidad de las políticas de los cuadros, los mapas, las estadísticas y los indicadores de competitividad.

La *praxis crítica* pertenece a los *espacio-tiempos otros* en que la *violencia simbólica* ha configurado espectralmente *matrices epistémico-prácticas populares-interculturales*. Las *malicias, cimarronerías, ladinerías y vivezas* (esquemáticamente, y espectralmente, nombradas) son nuestro “*conocimiento*” descolonizador, nuestra “*ciencia*” periférica: operan su acción *epistémico-política crítica* sobre las

52 Me refiero a las canciones *Toco y me voy* de Bersuit Vergarabat, y *Al fondo de la red* de Alfredo Aybal interpretada por Rumbo. En la segunda de ellas, la canción exalta en el jugador sus movimientos e intuiciones y vuelve en el estribillo sobre “*cómo quiebra la cintura / y la razón*”, haciendo pensar que la asistencia al estadio o a través de la televisión, y la extensión del ritual del estadio a la calle, a la ciudad, a las carreteras y otras ciudades (Pardey,), pone a vibrar y derivar el *circo de destrezas populares*, e insinúa que hay allí una escuela tácita, en situación de socialización primaria, de los esquives, pases, goles y triunfos que tienen lugar en las *relaciones interculturales intercorporales* de la vida diaria, bajo el control policial del Estado y sus leyes, y del mercado y sus imperativos.

políticas del conocimiento, y es la configuración que debería tomar entre nosotros la ya barrosa “*gestión social del conocimiento*”. Del sueño ilustrado de la “*sociedad del conocimiento*” debemos pasar a esta *economía crítica del conocimiento* espectralmente dibujada en las *matrices epistémico-prácticas* de nuestros vicios y deformidades subalternos. Ellas son nuestra “*filosofía*”, nuestra “*historia*” y nuestro “*lenguaje*”. Despertemos 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*”, y caminemos la larga jornada de los oscuros y tortuosos *saberes prácticos populares-interculturales*.

Las *políticas del conocimiento* son el *medium* crítico en el que *estamos* sin más. Las Ciencias Sociales y Humanas reproducimos en ellas, lo sepamos o no, *colonialismo* y *violencia simbólica*, pero *podemos* asimismo *gestar* y *parir* acontecimientos incongruentes de *comprensión*. Como se cuestiona Judith Butler:

“No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas ‘irreales’? ¿La violencia produce esa irrealdad? ¿Dicha irrealdad es la condición de la violencia?” (Butler, 2006: 59-60)

Rupturas epistémicas por las que irrumpen *gestas de sentido populares* nos ponen ante radicales desplazamientos tectónicos que enuncio como *espacio-tiempos otros*. Decían los integrantes del *Colectivo Situaciones* en 2005, a partir de un viaje a Bolivia, en el tránsito de pensar lo político en nuestras tierras latinoamericanas y *poscoloniales*:

“Nuestra impresión es que esta capacidad de tránsito fluido de lo cotidiano a lo antagónico se alimenta, entre otras cosas, de una cierta capacidad de cada tramo de la red para establecer conexiones con los demás, y no tanto porque cuente con una homogeneidad de base,

dada. Sin embargo (y en consonancia con el desoído Rodolfo Kusch, tanto en vida como ahora, que percibía una ruptura de alta frecuencia en la comunicación de lo indígena y popular con la ciudad, el Estado-Nación, la Modernidad y el capitalismo), es fundamental considerar la preexistencia de un substrato indígena-campesino-comunitario, que se viene reconstruyendo, y que se pone a disposición de la dinámica antagonista” (Colectivo Situaciones, 2005: 5, *Parágrafo 8*).

Y reconocen en esas formaciones de resistencia

“un principio de organización que cuestiona total o parcialmente el régimen de autonomía de una esfera de la política y replantea los términos de una democracia popular. La complejidad del proceso hace que ninguna visión lineal pueda ser sostenida sin más ... (pues allí) se está afirmando una ‘voluntad de poder’ en forma de cuerpos comunitarios, impensables sino a partir de la defensa y reconquista de la tierra, el gas, los afectos, las lenguas originarias, el agua, y los usos y costumbres” (Colectivo Situaciones, 2005: 7, *Parágrafo 12*).

Sin poder remitirlo de un manotazo más o menos elegante a una metafísica de lo “propio” y así poder descansar muy crítica y livianamente de semejante “peso” en una moderna, “líquida” e hiperreflexiva democracia constructivista, este “*substrato*” del Colectivo Situaciones, aquel “*estar*” de Rodolfo Kusch (pobres palabras que apenas nombran lo que no es), nos colocan ante una “*diferencia*” no semiologizable, irreductible en su radicalidad de “suelo” que emerge *abruptamente* como *espacios-tiempos otros*. Esta “*diferencia*”-*hecha-gesto* es la que la ciencia social ha bloqueado y de la que se ha librado a fuerza de “*lógos*”, (paradójicamente) desoyendo. Porque la ciencia social la entiende como posicionamiento intelectual cuando en verdad se trata de un *operar*, de un *gesto-que-hace-sentido*, una *semiopraxis crítica*.

Recientemente, Mario Blaser ha vuelto sobre estas consideraciones que ponen a temblar el suelo de sentido común donde asientan las ciencias sociales al cuestionar “los límites establecidos por la visión moderna dominante en el aparato estatal”. Para

los procesos de *gestación* y las *gestas populares*, los intelectuales científicos y militantes, dice Blaser,

“no tenemos precedentes de cómo articular las diferencias si no es a través de la imposición de un marco regulador que esté por encima de ellas. Al menos, y salvando el experimento Zapatista en Chiapas, no tenemos precedentes claros y recientes de cómo hacer esto en una escala mayor que el de una comunidad sin caer en la receta estatal moderna, y es bien difícil transitar por terreno desconocido. Sin embargo, el problema que se presenta a cualquier intento de articular las diferencias por medio de un marco que las precede y las excede es que no resuelve el problema de la colonialidad” (Blaser, 2008).

Es decir, incluimos las *disrupciones* en el espacio-tiempo del Estado-Nación, pero el desafío descolonizador consiste en no caer en estas veladas imposiciones coloniales. Mientras... bajo nuestros libros, conferencias y congresos, acontecen cada vez, cada día, cada “instante revolucionario” (Benjamin, 2001), agenciamientos de lo político en las *semiopraxis interculturales* de historias otras... Hay otras *gestas libertarias* que hacen “*violentación simbólica*” desde “*creencias territoriales*” en “*espacio-tiempos otros*”, que convocan a una “*teoría local de la relacionalidad*” a través de su “*gestualidad ritual*” a la “*comunidad local de seres*” en una “*discursividad cósmica ampliada*”, y que en esa *trama de saberes, conocimiento y fuerzas descolonizadoras* garabatean “*matrices epistémico-prácticas*”: esta es la “*gestión social del conocimiento*” que busca remover los cimientos de un “estado-de-ser” que pavimenta y sepulta *maneras-de-estar-en-la-tierra-viviendo-nomás*, suelo de todo “movimiento” y movilización alzada y revolucionaria, del cual desconocemos de qué “libertades” trata y que esas “libertades” son quizás las que han permitido seguir viviendo en la derrota, mientras la vorágine del capital y la reflexividad moderna va acabando con todo. Comunidades primarias mezcladas, flexibles como ninguna, sin esencia, dislocadas, diestras en el esquivo, abiertas a la suerte, expuestas a la intemperie de las relaciones, sufridas en el dolor y en el más sostenido desprecio y sometimiento, dadas al derroche del humor y de la fiesta, *pertenencias populares-interculturales* que la institucionalidad política resiente o instrumenta, que la formación académica aparta para estudiar y estudia para desconocer, que el

empresariado desarrollista desprecia y vive como obstáculo que hay que sacar del medio, que la ciudad aplana, educa, civiliza y mercantiliza con cada nuevo impulso de Modernidad.⁵³

Termino con esta cita de Walter Benjamin, anunciando por qué esta “*gestión social del conocimiento*” a la que hemos llegado es la que introduce en nuestras *relaciones poscoloniales* la *más radical de las innovaciones*, el *más certero estoque* contra el *conocimiento* hegemónico y sus agentes y la *praxis crítica* en su *antagonismo más revolucionario*, en la que se insinúan no obstante las *más arcaicas artes de hacer*, la *más grande legión de espectros* y las *más locamente sentidas esperanzas*, y con ello “*la más inaparente de las transformaciones*” (Benjamin, 2010: IV, 21):

“El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos. Aquella parte que puede correr el más grande de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder” (Benjamin, 2010: 45, Ms-BA 484).

San Fernando del Valle de Catamarca, Octubre de 2011.-

53 Arturo Escobar constata “el hecho de que todos los regímenes progresistas (en América Latina: Bolivia, Ecuador, Venezuela) continúan atrapados en concepciones desarrollistas” (“the fact that all of the progressive regimes continue to be trapped in developmentalist conceptions.”) (Escobar, 2009: 24, primera versión). “Esta visión estado-céntrica, dialéctica y teleológica de la transformación social, a pesar de que sin duda tiene una serie de elementos novedosos, todavía permanece dentro de los confines de las perspectivas eurocéntricas y modernizadoras de la Izquierda” (“This state-centric, dialectical and teleological view of social transformation doubtlessly has a series of novel elements yet remains within the confines of established Eurocentric and modernizing Left perspectives.”) (29, segunda versión). Y Escobar postula entonces “la posibilidad de formas de la política y de organización social no-capitalistas, no-estatales y no-liberales”: “post-capitalistas, post-liberales y alternativas a la modernidad”, basadas en “una teoría social y lugares de enunciación diferentes de los cuales emerge una mirada diferente sobre las luchas en términos de dinámica de los movimientos, formas de organización y objetivos” (“These interpretations are converging in suggesting the possibility of non-capitalist, non-state and non-liberal forms of politics and social organizations; they are at the heart of the argument developed in this paper about postliberalism, postcapitalism, and alternatives to modernity. The approach is based on a different social theory and locus of enunciation, from which there emerges a different view of the struggles, in terms of movement dynamics, forms of organization, and aims.”) (29) Un cambio en la teoría social, una remoción de sus supuestos liberales y de su suelo en el espacio-tiempo moderno. Esto se *hace* pensando desde *otros espacio-tiempos*, en la *violentación simbólica* de *espacio-tiempos*. Una interacción más *abrupta* que la acomodaticia “hermenéutica doble”, porque hay que hablar *otras lenguas*.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis

- 2005 “Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación.” (1969-1970) En L. ALTHUSSER. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.

BAJTIN, Mijail

- 1999a “Autor y personaje en la actividad estética.” (1925) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1975).
- 1999b “Hacia una metodología de las ciencias humanas.” (1974) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1975).
- 1990 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza (1965).

BARTHES, Roland

- 1999 *Mitologías*. México: Siglo XXI (1957; 1970).

BARTOLOMÉ, Miguel

- 1996 “El derecho a la existencia cultural alterna.” En G. de CERQUEIRA LEITE ZARUR (org.) *Etnia y nación en América Latina. Volumen I*. Washington: OEA.

BATAILLE, Georges

- 1970 “La notion de dépense.” (1933) Dans G. BATAILLE. *Œuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard.

- 1998 *Teoría de la religión*. (1973) Madrid: Taurus.
2002 *La oscuridad no miente*. Madrid: Taurus.

BATESON, Gregory

- 1998 “Hacia una teoría de la esquizofrenia.” (1956) y “Doble vínculo.” (1969). En G. BATESON. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé – Lumen (1972).

BAUDRILLARD, Jean

- 1997 *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI (1972).
1993 *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila (1976).

BAUMAN, Zygmunt

- 2005 “Cutting the Chains of Global Violence.” *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 27: 391–394, Routledge.

BECK, Ulrich

- 1998 *Segunda Parte. Individualización de la desigualdad social: La destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial*. En *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós (1986).

BENJAMIN, Walter

- 2001 *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
2010 *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

BEVERLY, John

- 2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert (1999).

BERISSO, Daniel

- 2009 *Pedagógica y discurso de los cuerpos*. Trabajo Final del Seminario Doctoral “Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Modernidad Social, Relaciones Interculturales y Políticas del Conocimiento”, dictado por J.L. Grosso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Agosto de 2008, Buenos Aires.

BLASER, Mario

- 2008 *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica*. Ponencia en Panel organizado por la Latin American Studies Association – LASA en USA.

BOISIER, Sergio

- 2001 *Sociedad del Conocimiento, conocimiento social y gestión territorial*. Ms. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

BOURDIEU, Pierre

- 1983 “Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase.” (1971) En P. BOURDIEU. *Campo del Poder y Campo Intelectual*. Buenos Aires: Folio.
- 1998 *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus (1979).
- 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus (1980).
- 2001a “Economía de los intercambios lingüísticos.” (1980) En P. BOURDIEU *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal (1982).
- 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).
- 1995 “Segunda Parte. 2. El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural.” En P. BOURDIEU. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama (1992).
- 1997 “Anexo. Espacio social y campo del poder.” (1989) En P. BOURDIEU. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama (1994).
- 1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (1997).
- 2001b *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*. Paris : Raisons d’Agir.
- 2001c *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer (2000).

BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude PASSERON

- 1995 *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara (1972).

BOURDIEU, Pierre y Lóic WACQUANT

- 1995 *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo (1995).

BUTLER, Judith

2006 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

CALDERON, Fernando, Martín HOPENHAYN y Ernesto OTTONE

1996 *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: UNESCO – Nueva Sociedad.

COLECTIVO SITUACIONES

2005 *Mal de altura. Notas sobre un viaje a Bolivia*. Buenos Aires.

COMAROFF, Jean & John

1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

CORONIL, Fernando

2000 “Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo.” En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

CHAPARRO, Fernando

2004 *Reflexiones sobre cómo Fortalecer la Participación de Colombia en la Comunidad Iberoamericana de Sistemas de Conocimiento (CISC)*. Ms. Bogotá.

CHATTERJEE, Partha

1993 *Nationalist Thought and the Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2008 “La nación en tiempo heterogéneo.” (2001) En P. CHATTERJEE. *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI – CLACSO.

De CERTEAU, Michel

2000 *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana (1980; 1990).

De FRIEDEMANN, Nina

- 1984 “Capítulo 10. Estudios de negros en la Antropología colombiana.” En N. de FRIEDEMANN y J. AROCHA (eds.) *Un siglo de investigación social: la Antropología en Colombia*. Bogotá: Colciencias – FES.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI

- 1994 *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos (1980).

DEMO, Pedro

- 2001 “Conhecimento e aprendizagem. Atualidade de Paulo Freire.” En Carlos Alberto TORRES (comp.) *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO – Agencia Sueca de Desarrollo Internacional.

DERRIDA, Jacques

- 1997 *Fuerza de ley. El ‘fundamento místico de la autoridad’*. Madrid: Tecnos (1994).
- 2003 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta (1995).

DURKHEIM, Émile

- 1999 *Las reglas del método sociológico*. Navarra: Folio (1895).

DUSSEL, Enrique

- 2000 “Europa, Modernidad y Eurocentrismo.” En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

ELIAS, Norbert

- 1993 *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: FCE (1937 y 1939; 1977 y 1979).
- 2000 *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península (1991).

ESCOBAR, Arturo

- 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma (1996).

- 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Cerec.
- 2005 *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- 2009 *Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?* Ms. Department of Anthropology, University of North Carolina in Chapel Hill.

ESCOBAR, Arturo y Álvaro PEDROSA

- 1996 *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

FEYERABEND, Paul

- 1992 *Adiós a la Razón*. Madrid: Tecnos (1981).
- 1991 *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra (1991).

FOUCAULT, Michel

- 2000 *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos (1966).
- 1996 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI (1966).
- 1997 *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI (1969).
- 1992a *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).
- 1984 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI (1975).
- 1992b *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Curso en el Collège de France, 1976*. Madrid: La Piqueta.
- 1991 “La gubernamentalidad.” (1978) En M. FOUCAULT y otros. *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- 2007 *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*. Buenos Aires: FCE (2004).

FREUD, Sigmund

- 1972 “Capítulo IV. El retorno infantil al totemismo.” En S. FREUD. *Tótem y tabú. Obras Completas. Tomo V*. Madrid: Biblioteca Nueva (1912-1913).

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 1995a *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana (1992).

1995b *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

1999 *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

GEERTZ, Clifford

1996 “Los usos de la diversidad.” (1986) En C. GEERTZ. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós – ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós (2000).

GIDDENS, Anthony

1997 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu (1976; 1993).

GINZBURG, Carlo

1991 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik (1976).

GODELIER, Maurice

2000 *O enigma da dádiva*. Lisboa: Edições 70 (1996).

GONZÁLEZ, Jesús Darío

2010 “Formación de ciudad, trayectos nacionales y ciudadanías populares.” *Páginas de Cultura – Revista del Instituto Popular de Cultura de Cali*, Año 3 N° 5: 38-54, Instituto Popular de Cultura – Grupo de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.

2011 *Maestra Vida. Relatos de la parceria en la ciudad popular*. Santiago de Cali: Grupo de Investigación PIRKA – Instituto Popular de Cultura – Fundación Ciudad Abierta.

GRAMSCI, Antonio

1967 *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.

1972 *Cultura y literatura*. Selección de Jordi Solé-Tura. Barcelona: Península (1967).

1998 *Introducción a la Filosofía de la Praxis. Escritos Dos*. México: Fontamara.

GROSSO, José Luis

1989 *América: caminos abiertos. Kusch y el sujeto épico americano*. Ms. Santiago del Estero.

- 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, FLACSO-Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- 1997a “Los indios están todos muertos. Negación, ocultamiento y representación de identidades étnicas en Santiago del Estero, Noroeste Argentino.” *Anuário Antropológico* N° 96: 145-155, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- 1997b “Los indios están todos muertos.” En Autores Varios. *Filosofía en el Noroeste Argentino.* San Fernando del Valle de Catamarca: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Secretaría de Ciencia y Tecnología.
- 1997c “Identidades y diferencias. Las complejidades identitarias subalternas en las sociedades nacionales.” En Autores Varios. *Hacia el fin del milenio. V Jornadas Nacionales de Filosofía del Noroeste Argentino.* Salta: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Víctor Manuel Hanne Editor.
- 1997d “Las políticas de los modos del representar en la construcción de las identidades regionales. Los santiagueños en la hegemonía nacional.” En Adrián Scribano (ed.) *Red de Filosofía y Teoría Social – Segundo Encuentro.* San Fernando del Valle de Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca, Secretaría de Ciencia y Técnica.
- 2001 “Diálogo intercultural y tecnologías de la comunicación en América Latina.” *Revista Ciencias Humanas* N° 8: 249-258, Universidad de San Buenaventura Cali, Santiago de Cali.
- 2002a “Un comentario a *La Educación Superior en los Países en Desarrollo: Peligros y Promesas (Unesco-Banco Mundial 2000)* desde la perspectiva de la investigación y de la pertinencia social.” En Francisco López Segrera y Alma Maldonado (coords.) *Educación Superior Latinoamericana y Organismos Internacionales. Un análisis crítico.* Santiago de Cali: Unesco – Boston College - Universidad de San Buenaventura Cali.
- 2002b *Reclinando la clínica. Clínica, Crítica y Estética.* Ms. Santiago de Cali.
- 2003 “Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía.” *Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local.* Volume 4 Número 6:

- 17-45, Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS – Brasil).
- 2004a “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña. Historia, posiciones, prospectiva.” En F. LÓPEZ SEGRERA, J.L. GROSSO, A. DIDRIKSSON y F.J. MOJICA (coords.) *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*. México: Red Latinoamericana de Estudios Prospectivos – Miguel Angel Porrúa – Cámara de Diputados de la República de México – Universidad Autónoma de Zacatecas – UNAM.
- 2004b “NTICs, educación virtual, lógicas de la comunicación social y “sociedad del conocimiento”: Anotaciones sobre el contexto y la responsabilidad social de la Educación Superior a Distancia en ALC.” Revista *Diálogo Educativo*, Vol. 4 N° 13, Número Monográfico “Educação, Comunicação e Tecnologia”, Mestrado em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba (RS – Brasil).
- 2005a “Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales.” *Revista Colombiana de Sociología*, N° 24: 215-233, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 2005b “Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales.” *Secuencia - Historia y Ciencias Sociales*, N° 33: 41-74, Instituto Dr. Luis María Mora, México.
- 2005c “Cuerpo y Modernidades Europeas. Una mirada desde los márgenes.” *Boletín de Antropología*, N° 36, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- 2006a “Un Dios, Una Raza, Una Lengua. Conocimiento, sujeción y diferencias.” *Revista Colombiana de Educación*, N° 50: 34-67, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- 2006b “El extranjero del vidrio. Modernidad y estéticas sociales.” En A. AYALA (ed.) *Memorias para pensar la ciudad*. Santiago de Cali: Facultad de Artes Escénicas, Instituto Departamental de Bellas Artes.
- 2006c *Rupturas epistémicas en las relaciones interculturales. Las ciencias sociales en el laberinto de la llamada “hermenéutica doble”*. Ms. Santiago de Cali.
- 2007a “El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales.” *Revista Arqueología*

- Suramericana*, Volumen 2 N° 3: 184-212, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca – Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca.
- 2007b “Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales. Fenomenología histórica de una modernidad social.” En J.E. GONZÁLEZ (coord.) *Ciudadanía y Cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad del Valle – Tercer Mundo Editores.
- 2007c *Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular*. Ms. Santiago de Cali.
- 2007d *Interculturalidad o integración. Conversación con José Luis Grosso. Entrevista realizada por Sophia Rodríguez-Pouget*. Inédito, Bogotá.
- 2008a *Indios Muertos, Negros Invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*. Córdoba: Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca – Grupo Encuentro Editor.
- 2008b “Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna.” *Espacio Abierto*, Vol. 17 N° 2: 231-245, Dossier “Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones”, Maracaibo: Universidad del Zulia. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc>
- 2008c “Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación.” En F. Pérez Bonfante. *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- 2008d *Universidad, investigación, ciudad y región*. Ms. Santiago de Cali.
- 2008e “Educación, conocimiento y territorio.” *Cuadernos de Ciudad*, N° 6: 21-30, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.
- 2008f “Ciudades elípticas. Redes de sujeciones y barbaries.” *Porik’An – Revista de la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas*, N° 13: 9-30, Universidad del Cauca, Popayán.
- 2009a “Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales.” Ponencia

- al XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología – ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara Agosto 13 al 18 de 2007. Revista Virtual *Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*, N° 1, Grupo de Trabajo ALAS Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones, sede Buenos Aires: Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. <http://www.relaces.com.ar>
- 2009b “Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros.” *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, Año 16 N° 51: 157-179, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- 2009c “Tácticas sociales, innovación y fenómenos emergentes en el uso de las redes. Políticas del conocimiento, tecnologías y cultura.” Ponencia 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, Puebla, México, 24 al 27 de octubre de 2007. *Cuadernos de Administración*, N° 40: 161-180, Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- 2009d “Lo popular, la política y la cultura. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales.” En F. PÉREZ BONFANTE (coord.) *Referencias para pensar la gestión de las culturas populares locales*. Santiago de Cali: Instituto Popular de Cultura.
- 2009e “Símbolo, cuerpos y emociones. conversaciones antropológicas en el revés escritural de las ciencias sociales”, Mejía Navarrete, Julio (org.) *Sociedad, Cultura y Cambio en América Latina*. Universidad Ricardo de Palma, Lima.
- 2010a “Cuerpos de escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles.” En A. Scribano y P. Lisdero (comps.) *Sensibilidades en Fuego: Miradas múltiples desde los Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*. CONICET – Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflictos Sociales, Universidad Nacional de Córdoba UNC, Córdoba. (libro virtual)
- 2010b “Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conoci-

- miento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos.” *Cuadernos de Ciudad*, N° 11: 8-33, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.
- 2010c “Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica.” En J.L. Grosso y M.E. Boito (comps.) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva, Universidad Nacional de Córdoba – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba. (libro virtual)
- 2010d “Tradición y contemporaneidad en las artes. Semiopraxis populares en oblicuo.” *Páginas de Cultura – Revista del Instituto Popular de Cultura de Cali*, Año 3 N° 5: 8-28, Instituto Popular de Cultura – Grupo de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.
- 2010e *Música, socialidad y movilización*. Ponencia presentada en el III Simposio Internacional CORPUS *Cuerpos y folklore(s). Herencias, construcciones y Performancias*, Red CORPUS Grupo Internacional de Estudios Culturales del Cuerpo – Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, Centro Cultural Ccori Wasi, Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú, 21 – 23 de Octubre de 2010. Publicado en las Memorias del III Simposio CORPUS, Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, Lima 2010. Reeditado en *Apenas Livros*, Lisboa, 2011 (en imprenta).
- 2011a “Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la Modernidad: movimientos, ritmos, cadencias.” En M.E. Boito, E. Toro y J.L. Grosso (coords.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*. Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, CIES – Grupo de Investigación PIRKA – Programa Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UNC.
- 2011b “Añoranza y revolución. Lo ‘indio’, lo ‘negro’ y lo ‘cholo’ en lo ‘santiagueño’ en el norte argentino.” *Páginas de Cultura – Revista del Instituto Popular de Cultura de Cali*, Año 4 N° 6: 32-41, Instituto Popular de Cultura – Grupo de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.
- 2011c “*Lo europeo*” y “*lo americano*”. *La episteme fundacional de los Estados-Nación en América Latina*. (Alberdi, Sarmiento,

- Martí, Rodó, Canal Feijóo y Kusch.*) Versión revisada del Informe de Investigación del Proyecto *Relaciones y preeminencias categoriales de “lo europeo” y “lo americano” en el pensamiento de América*, Santiago del Estero 1988-1990. (libro en preparación)
- 2011d “Socioanálisis y Semiopraxis. La ciencia social en la topografía accidentada de las relaciones interculturales.” En J.L. Grosso (coord.) *Caminos de Semiopraxis. Agenciamientos populares de luchas poscoloniales. Diálogos latinoamericanos*. (libro en preparación).
- 2011e “Metáfora y burla en la semiopraxis popular.” En J.L. Grosso (coord.) *Caminos de Semiopraxis. Agenciamientos populares de luchas poscoloniales. Diálogos latinoamericanos*. (libro en preparación).
- 2011f *Sí y no: pacha y modernidad, pacha o modernidad. Resignificaciones, resistencias, ignoraciones, insurrecciones y fagocitación en la semiopraxis popular en contextos interculturales poscoloniales*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GROSSO, José Luis y Alejandro HABER

- 2011 *Entramados territoriales. Políticas de Estado, estrategias empresariales, posdisciplina y teorías locales de la relación en la expansión de la frontera agrícola en el Norte Argentino*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GUERRA, François-Xavier

- 1992 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: MAPFRE-FCE.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel

- 2008 *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

HABER, Alejandro

- 2009 “Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives.” *Cambridge Archaeological Journal*, 19: 3, 418–430, McDonald Institute for Archaeological Research.
- 2010 “Disciplina, plasticidad y alteridad. Un epílogo para el arte indígena.” En M.A. Bovisio y M. Penhos (coords.) *Arte Indígena. Categorías, Prácticas, Objetos*. Encuentro Grupo Editor

- Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba.
- 2011a “Epílogo. Vestigio y represión en la arqueología de la violencia.” En A. Zarankin, M. Salerno y M.C. Perosino (coords.) *Historias Desaparecidas. Arqueología, Memoria y Violencia Política*. Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca & Grupo Editor Encuentro: Catamarca & Córdoba.
- 2011b “Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada.” *Revista Chilena de Antropología*, en imprenta.

HALPERIN DONGHI, Tulio

- 1988 *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid y Buenos Aires: Alianza.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI

- 2004 *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Ediciones ! (2004).

HERLINGHAUS, Hermann

- 1998 “La Modernidad ha comenzado a hablarnos desde donde jamás lo esperábamos. Una nueva epistemología política de la cultura en “De los Medios a las Mediaciones” de Jesús Martín-Barbero.” En M.C. LAVERDE TOSCANO y R. REGUILLO (eds.) *Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá: Universidad Central – Siglo del Hombre.

KUHN, Thomas

- 1998 *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: FCE (1962).

KUSCH, Rodolfo

- 1983 *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario: Fundación Ross (1953).
- 1986 *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum (1962).
- 1975 *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.
- 1976 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- 1978 *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua (Buenos Aires): Castañeda.

LANDER, Edgardo

- 2000 “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.”
En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

LARA, José Luis

- 2001 *El Estado Argentino y la gestión de su conocimiento. Un modelo para la acción política*. Buenos Aires: Fundación Unión y Universidad Nacional de Tres de Febrero.

LATOUR, Bruno

- 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

LATOUR, Bruno & Steve WOOLGAR

- 1989 *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

LECHNER, Norbert

- 2003 “¿Cómo reconstruimos un Nosotros?” *Metapolítica* Vol. 7 N° 29: 52-65, Centro de Estudios de Política Comparada, México, Mayo-Junio 2003.

LYOTARD, Jean-François

- 1995 *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: REI (1979).

MARTÍN-BARBERO, Jesús

- 1998 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello (1987).
- 2003 “Proyectos de Modernidad en América Latina.” *Metapolítica*, Vol. 7 N° 29: 35-51, Centro de Estudios de Política Comparada, México, Mayo-Junio 2003.

MARX, Karl

- 1985 *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza (1844).
- 1973 *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Anteo (1851-1852).

1986 *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: FCE (1867).

MAUSS, Marcel

1991 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. (1923-1924) Dans M. MAUSS. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France (1950).

MEDINA, Javier

2005a *La necesidad de una transformación productiva y social de Colombia hacia una sociedad y una economía de conocimiento*. Bogotá: Colciencias, Programa Nacional de Prospectiva Tecnológica e Industrial.

2005b *Aterrizando la sociedad y la economía de conocimiento: desafíos para Colombia*. Bogotá: Colciencias, Programa Nacional de Prospectiva Tecnológica e Industrial.

MEDVEDEV, Pavel (Mijail BAJTIN)

1994 *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*. Madrid: Alianza (1928).

MENDONÇA FERREIRA, Sebastião Darlan & Marcos NETO

2005 "Knowledge management and social learning: exploring the cognitive dimension of development." *Knowledge Management for Development Journal*, Vol. 1 N° 3: 5-18.

MIGNOLO, Walter

2000 "La Colonialidad a lo Largo y a lo Ancho: El Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la Modernidad." En E. LANDER. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

NANDY, Ashis

1983 *The Intimate Enemy*. New Delhi: Oxford University Press.

NERUDA, Pablo

1979 *Las piedras del cielo*. Buenos Aires: Losada (1970).

NIETZSCHE, Friedrich

1994 *La gaya ciencia*. México: Mexicanos Unidos (1882).

1986 *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza (1887).

ORTIZ, Renato

1996 *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bernal (Buenos Aires): Universidad Nacional de Quilmes.

OSSA, Carlos

2003 *Saberes académicos y modernización*. Bogotá: Norma.

PROYECTO ROCKET (ROadmap to Communicating Knowledge Essential for the indusTRial environment)

2003 *State-of-the-art of Knowledge Management*. European Union's (EU) - Information Societies Technology (IST) Programme. <http://rocket.vub.ac.be> Página consultada en Enero 11 de 2006.

ROMERO, José Luis

1978 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.

SBURLATTI, Santiago

2009 *Trabajo Final*. Trabajo Final del Seminario Doctoral "Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos. Modernidad Social, Relaciones Interculturales y Políticas del Conocimiento", dictado por J.L. Grosso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Agosto de 2008, Buenos Aires.

SCHUTZ, Alfred

1995 "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana." (1953) En A. Schutz. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu (1962).

SCRIBANO, Adrián

2008 "Sensaciones, Conflicto y Cuerpo en Argentina después del 2001." *Espacio Abierto*, Vol. 17 N° 2: 205-230, Dossier "Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones", Universidad del Zulia, Maracaibo.

2010 "Primero hay que saber sufrir...!!! Hacia una sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social." En A. Scribano y P. Lisdero (comps.) *Sensibilidades en fue-*

go: *Miradas múltiples desde los Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*. Córdoba: CONICET – Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflictos Sociales, Universidad Nacional de Córdoba UNC.

- 2011 “Epílogo. Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio.” En J.L. Grosso, M. E. Boito y E. Toro (co-ords.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora – Grupo de Investigación PIRKA Políticas Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali, Catamarca y Santiago del Estero – CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, Universidad Nacional de Córdoba.

SCRIBANO, Adrián y Ximena CABRAL

- 2009 “Política de las expresiones heterodoxas: el conflicto social en los escenarios de las crisis argentinas.” *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, N° 51: 129-155, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

SEGATO, Rita Laura

- 1991 “Uma Vocaçao de Minoria: A Expansao dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnizaçao.” *Dados* N° 34 (2), Rio de Janeiro.

SERRES, Michel

- 1996 *La comunicaci3n. Hermes I*. Barcelona: Anthropos (1969).

SCHUTZ, Alfred

- 1995 *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu (1962).

THIBAUD, Clément

- 2003 *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos – Planeta.

THOMPSON, Edward Palmer

- 1995 *Costumbres en Común*. **Barcelona: Crítica (1991)**.

TUNES DA SILVA, Gabriela, Elizabeth TUNES e Roberto BARTHOLO

2006 *Três tempos do desenvolvimento situado*. Memorias del I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación – CTS+I, Palacio de Minería, Ciudad de México, Junio 19 al 23 de 2006.

VICO, Giambattista

1978 *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México: FCE (1725; segunda edición 1730; tercera edición 1744).

VOLOSHINOV, Valentin N. (Mijail BAJTIN)

1992 *Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza (1929).

WACQUANT, Loïc

2004 “La saveur et la douleur de l’action.” *Corps et Culture*, N° 6/7, “Métissages”.

WACQUANT, Loïc (coord.)

2005 *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa (2004).

WADE, Peter

1997 *Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: ICAN – UDEA – UNIANDES – Siglo del Hombre (1993).

WALLERSTEIN, Emmanuel

1999 *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI – Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM (1991).

WILLIAMS, Raymond

2000 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península (1977).

WINOCUR, Rosalía

2002 *Ciudadanos mediáticos. La construcción de lo público en la radio*. Barcelona: Gedisa.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1988 *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica – UNAM (1958).

ZIMAN, John

1985 *Enseñanza y aprendizaje sobre la ciencia y la sociedad*. México: FCE (1980).

ŽIŽEK, Slavoj

2003 “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” En S. ŽIŽEK. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Buenos Aires (1989).

Documentos

AYBAL, Alfredo

Al fondo de la red. Canción. Interpretada por Rumbo.

BERSUIT VERGARABAT

Toco y me voy. Canción.

CALLE 13

2008 *Los de atrás vienen conmigo.* Canción y CD.

PROYECTO DE LEY N° 38/2005 DEL SENADO DE
LA REPÚBLICA DE COLOMBIA

2005 *Proyecto de ley para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional - “Por medio del cual se establecen medidas para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional y acceso a los recursos biológicos a los cuales están asociados”.* Presentado por Francisco Rojas Birry, autor, Senador de la República; María Isabel Urrutia y Lorenzo Almendra, Representantes a la Cámara de Diputados; Gerardo Jumi y Efrén Tarapues, Senadores de la República.

